

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ

LVIII

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

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

при участии

Поместных Православных Церквей

**В рамках государственной программы Российской Федерации
«Информационное общество (2011–2020 годы)».**

**Издание осуществляется при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям.**



*Рекомендовано Федеральными учебно-методическими объединениями
в системе высшего образования Минобрнауки России по укрупненным группам специальностей и направлений подготовки:
46.00.00 «История и археология», 47.00.00 «Философия, этика и религиоведение», 48.00.00 «Теология»*

**МОСКВА
2020**



Рождество Христово.
Икона. Сер. XVI в. (ГИМ) © «Исторический музей»

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том LVIII
ПРАВОСЛАВНЫЙ БОГОСЛОВСКИЙ
ИНСТИТУТ ПРЕПОДОБНОГО
СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО —
ПСКОВСКИЙ СНЕТОГОРСКИЙ В
ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ
БОГОРОДИЦЫ МОНАСТЫРЬ



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
С. С. Кравцов,
Министр просвещения РФ
В. В. Володин,
Председатель
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
Председатель
Общественного совета
Дионисий,
Митрополит Воскресенский,
Управляющий делами МП РПЦ

С. В. Лавров,
Министр
иностраных дел РФ
О. Б. Любимова,
Министр культуры РФ
Павел,
Митрополит
Минский и Заславский,
Патриарший
экзарх всея Беларуси
С. Э. Приходько,
Помощник
Председателя
Правительства РФ

А. М. Сергеев,
Президент
Российской академии наук
С. С. Собянин,
Мэр Москвы,
Председатель
Попечительского совета
В. Н. Фальков,
Министр науки
и высшего образования РФ
Ювеналий,
Митрополит Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь

**Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ**

*Председатель совета —
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы*

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,
Основатель фонда
«Вольное дело»
А. Ю. Дрозденко,
Губернатор
Ленинградской области
А. Г. Дюмин,
Губернатор
Тульской области
Н. В. Комарова,
Губернатор
Ханты-Мансийского
автономного округа —
Югры
И. М. Руденя,
Губернатор
Тверской области

М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства
по печати
и массовым коммуникациям
В. И. Сучков,
Руководитель Департамента
национальной политики
и межрегиональных связей
города Москвы,
ответственный секретарь
А. В. Цыбульский,
Врио губернатора
Архангельской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент
ООО «Эко-Тепло»

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

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

А. И. Хромотов,
Заместитель генерального директора
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

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
государственной корпорации
по космической деятельности
«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, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский Православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Свято-Тихоновская духовная семинария Православной Церкви в Америке, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Издательство Московской Патриархии, Церковно-археологический кабинет при МДА, Архив Православной Церкви в Америке, Псковская митрополия, Киево-Печерская лавра, Троице-Сергиева лавра, Новоспасский монастырь, Институт всеобщей истории Российской академии наук (РАН), Институт российской истории РАН, Институт славяноведения РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный архив древних актов, Российский государственный исторический архив, Российский государственный архив литературы и искусства, Библиотека РАН, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Национальный центр рукописей Грузии, Владимиро-Суздальский историко-художественный и архитектурный музей-заповедник, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Вятский художественный музей им. В. М. и А. М. Васнецовых, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль», Государственная Третьяковская галерея, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственный Эрмитаж, Государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера», Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Кировский областной краеведческий музей, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Рыбинский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Саратовский государственный художественный музей им. А. Н. Радищева, Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник, Сольвычегодский историко-художественный музей, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Устьянский краеведческий музей, Череповецкое музейное объединение, Шенкурский районный краеведческий музей, Яренский районный краеведческий музей, Ярославский художественный музей

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций: протоиерей Николай Ильницкий, иерей Дмитрий Пономарёв, иерей Анатолий Слободчиков, Т. В. Гончарова, Л. А. Громова, А. Виноградов, Е. А. Виноградова, Э. Драгнев, А. С. Зверев., З. А. Зверева, Ф. А. Зверев, И. В. Злотникова, А. А. Калина, Т. М. Кольцова, Н. И. Комашко, Н. В. Кривошеина, С. Н. Кузнецова, И. А. Мельникова, А. И. Нагаев, П. С. Никитин, И. А. Орецкая, А. П. Пятнов, И. В. Рогачева, А. В. Слёзкин, В. Е. Сусленков, С. Н. Султанова, Л. М. Сухова, Н. А. Мерзлюгина, А. С. Преображенский, Н. Рашо, Ю. С. Фомичева, А. В. Хатюхина, Д. Чешмеджиев, К. Эберхард

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
Сретенской духовной семинарии
Антоний, митр.
Бориспольский и Броварской,
управляющий делами
Украинской Православной Церкви
Арсений, митр.
Липецкий и Задонский,
Председатель
Научно-редакционного совета
по изданию
Православной энциклопедии
А. Н. Артизов,
руководитель
Федерального архивного агентства
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, Генеральный
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. Карпов, 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,
Александрийский Патриархат

С. В. Мироненко, научный
руководитель
Государственного архива РФ
А. В. Назаренко, руководитель
Центра истории религии и церкви
ИРИ РАН
М. Б. Пиотровский, Генеральный
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. С. Ширинян, заведующая
отделом изучения
древнеармянских текстов
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),
Грузинское (З. Д. Абашидзе, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Македонское (В. Стойковски),
Нижегородское (А. И. Стариценов), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ,
Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, д-р ист. наук), Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная Семинария РПЦЗ (диак. Андрей Псарев),
Сербское (прот. Виталий Тарасьев)

Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета — **Арсений, митрополит Липецкий и Задонский**
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 Воробёв
(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)
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. Сергей 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 Шмалий, канд. богословия
(редакция Богословия)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:
Богословия,
Церковного права
и патрологии

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

Священного Писания

К. В. Неклюдов, А. Е. Петров

Литургики

А. А. Каченко

Церковной музыки

С. И. Никитин

Церковного искусства
и археологии

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

Агиографии Восточных
христианских Церквей

О. Н. Афиногенова, А. Н. Крюкова,
П. А. Пашков

Истории Русской
Православной Церкви

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

Восточных
христианских Церквей

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

Поместных
Православных Церквей

Н. Н. Крашенинникова, М. М. Розинская

Латинская

Н. И. Алтухова, С. Г. Мереминский

Протестантизма
и религиоведения

И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина

Страноведения

В. М. Хусаинов

Выпускающая
редакция:

Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)
А. В. Милованова (выпускающий редактор)
Т. Д. Волоховская, Н. Ю. Голева, Е. В. Никитина,
Е. В. Подольская, Д. П. Сафронова, Е. К. Солоухина
И. В. Кузнецова, Н. В. Кузнецова, А. А. Сурина
(группа компьютерного набора и верстки)
Т. М. Чернышёва (картограф)
Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Н. К. Егорова,
О. Н. Никитина, Ю. М. Развязкина
(корректорская группа)
С. Г. Извеков, И. П. Кашикова, Р. Д. Ковальчук,
Д. П. Сафронова, О. В. Хабарова
(группа транскрипции)
мон. Елена (Хиловская), Е. М. Гончарова,
А. Л. Мелешко, О. В. Руколь (справочно-
библиографическая группа)
А. А. Презнева, Е. В. Гуцина, Ю. В. Иванова,
С. Г. Извеков, Р. Д. Ковальчук, Т. С. Павлова,
А. Р. Томилин (группа информации и проверки)
С. И. Кагалева, Е. Ю. Ковальская (информационно-
библиотечная группа)
И. А. Захарова, Ю. М. Бычкова, О. А. Зверева,
А. С. Орешников, Ю. А. Романова, Э. В. Шевченко
(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,** Т. А. Бирюкова, В. А. Бобровский, Е. Б. Братухина, О. Л. Данова, Л. И. Ильина, Е. А. Демьянова,
И. А. Князев, Е. Б. Колобин, Ю. С. Леонова, М. С. Мишанова, М. А. Савчик, Н. И. Садова, Т. П. Соколова, А. П. Сорокин, А. Б. Тимошенко,
Е. Е. Тимошенко, С. В. Каченко, О. А. Хабиева
Интернет-группа «Седмица.ру»: **А. М. Лотменцев,** О. В. Владимирцев



ПРАВОСЛАВНЫЙ БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО [франц.: Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge], высшее учебное заведение Архиепископии западноевропейских приходов рус. традиции Московского Патриархата (до нояб. 2018 — *Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата*). Историческим местом расположения является Сергиевское подворье в Париже (Франция).

Начало истории Сергиевского богословского ин-та связано с массовым прибытием в Зап. Европу в нач.

20-х гг. XX в. занятия проводились в помещениях Русской гимназии («Средней русской школы») на ул. Доктёр-Бланш, 7 (7 rue du Docteur Blanche). Лекторами выступали настоятель и 2-й священник парижского Александро-Невского храма протоиереи Я. Г. Смирнов (впосл. протопресвитер) и Н. Н. Сахаров, читавшие соответственно толкование апостольских посланий и догматическое богословие, проф. А. В. Карташёв — введение в НЗ и историю Церкви, Т. А. Амелистов — патрологию. Курсы действовали только до лета 1921 г.

В кон. дек. 1922 г. в Париж переехал митр. *Евлогий (Георгиевский)*, назначенный патриархом свт. *Тихоном (Беллавиным)* управляющим рус. правосл. приходами в Зап. Европе. Уже

Здание Православного богословского института с храмом прп. Сергия Радонежского

в 1922–1923 гг. в окружении митр. Евлогия звучали предложения о создании богословской школы для рус. эмигрантов. С кон.

января 1924 г. велись поиски места для организации 2-го (после Александро-Невского собора) правосл. прихода в Париже. Выбор был остановлен на комплексе строений нем. лютеран. церкви и школы в 19-м городском округе — на месте бывш. каменоломни по адресу ул. Крима, 93, (93 rue Crimée). Двухэтажное здание церкви и еще неск. построек на земельном участке в 3 тыс. кв. метров были национализированы франц. правительством после начала первой мировой войны и в 1924 г. вы-

ставлены на продажу. После осмотра владения митр. Евлогий не только благословил его покупку для организации нового прихода, но и в случае успеха на торгах решил именно на этом месте создать Богословский ин-т, к-рый должен был, с одной стороны, продолжить традиции российских духовных академий, а с другой — готовить кадры священнослужителей и заниматься просвещением мирян. Однако для его офиц. открытия было необходимо решить целый ряд организационных, финансовых, имущественных вопросов. Прежде всего в кратчайшие сроки потребовалось собрать значительную денежную сумму, необходимую не только для выкупа земельного участка и недвижимого имущества, но и для проведения срочных ремонтных работ в обветшавших зданиях. Финансовую помощь в деле приобретения зданий оказал генеральный секретарь Всемирной студенческой христианской федерации и Международного комитета YMCA Дж. Р. Мотт. Значительная сумма была взята митр. Евлогием в кредит у частных лиц под личное поручительство. 18 июля 1924 г. назначенные митр. Евлогием своими поручителями М. М. Осоргин (см. в ст. *Осоргины*) и кн. Г. Н. Трубецкой смогли купить земельный участок с находившимися на нем зданиями за 321 тыс. франков. То, что дата приобретения участка совпала с днем памяти прп. Сергия Радонежского, дало основание считать святого небесным покровителем новообразуемых в этом месте прихода и учебного заведения.

Сроки выполнения взятых на себя обязательств и погашения кредитов были очень краткими. Для сбора необходимой суммы 19 авг. 1924 г.,



20-х гг. XX в. правосл. беженцев из России, вынужденно покинувших страну во время и после Гражданской войны 1918–1920 гг. В этих условиях возникла необходимость в организации в одном из центров рус. эмиграции богословско-образовательного учреждения для подготовки священнослужителей, к-рые взяли бы на себя окормление новой паствы. Первой попыткой создания подобного учебного заведения в Париже было открытие в февр. 1921 г. Высших правосл. богословских кур-



на праздник Преображения Господня, митр. Евлогий объявил всеобщий сбор средств среди рус. эмигрантов. Вскоре был организован Учредительный комитет по устройению Сергиевского подворья, взявший на себя основные труды по организации прихода и Высшей богословской школы. В него вошли: митр. Евлогий (председатель), Амелистов (секретарь), архим. Иоанн (Леончуков), прот. Н. Сахаров, прот. Г. А. Спасский, прот. С. Н. Булгаков, кн. Трубецкой, Осоргин, кн. Б. А. Васильчиков, гр. А. К. Хрептович-Бутенев, Н. Т. Каштанов, П. А. Вахрушев, В. П. Глебов, Е. П. Ковалевский, И. П. Демидов, Карташёв, С. С. Безобразов (впосл. еп. *Кассиан*), В. В. Зеньковский (впосл. протопресвитер), И. В. Никаноров, Л. Н. Липеровский (впосл. протоиерей), К. Е. фон Замен, Н. И. Шидловский и представители Дж. Мотта Г. Ж. Кульманн и П. Б. Андерсон. В составе комитета в соответствии с первоочередными задачами были выделены 3 комиссии: финансовая, строительная и учебно-богословская. Комитет имел отделение в Брюсселе, Риме и Лондоне. Уже 1 марта (н. с.) 1925 г. был освящен храм во имя прп. Сергия Радонежского, ставший центром Сергиевского подворья.

Одновременно к весне 1925 г. была сформирована группа преподавателей, ставшая 1-м профессорско-преподавательским составом ин-та. Составление устава Богословского ин-та и его 1-й учебной программы было поручено проф. Безобразову. Как позже писал проф. Карташёв, новую богословскую школу назвали ин-том, а не академией «по мотивам скромности, не претендуя на равенство со старыми Духовными академиями, а равно и в память и как продолжение Богословского ин-та, который существовал в Петрограде [см. *Петроградский богословский институт*]» (Прп. Сергей в Париже. 2010. С. 18). В 1940 — в год 15-летия ин-та, митр. Евлогий присвоил ему звание академии, хотя его офиц. названием осталось именование «институт». Тем не менее в офиц. печатном органе ин-та, ж. «Православная мысль», в 40-х гг. текущие события из жизни духовной школы публиковались под заголовком «Летопись академии».

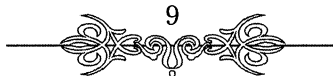
В марте 1925 г., почти сразу после освящения храма во имя прп. Сергия, располагавшегося на 2-м этаже

главного здания подворья, на 1-м этаже были организованы Богословские курсы для подготовки кандидатов на поступление в буд. ин-т. Первыми слушателями, принятыми на пропедевтический класс (подготовительный класс), стали 19 чел. (16 студентов и 3 вольнослушателя). Занятия начались 30 апр. 1925 г., в четверг Фоминой недели. После молебна перед началом учебных занятий, совершённого митр. Евлогием, проф. Карташёв прочитал 1-ю лекцию «Критический анализ летописного повествования о миссионерской деятельности святого апостола Андрея Первозванного на Руси». Занятия пропедевтического отделения продолжались всё лето. Преподавали следующие предметы: Свящ. Писание Ветхого и Нового Заветов, общая и рус. церковная история, догматическое богословие, нравственное богословие, литургика и каноника, греч. и лат. языки, во 2-й пол. учебного периода дополнительно — философия. На основе пропедевтического отделения был сформирован 1-й курс, приступивший к занятиям на праздник прп. Сергия, 8 окт. 1925 г. К 1 нояб. того же года в Сергиевский ин-т зачислили 32 учащихся (29 студентов и 3 вольнослушателя) из числа 120 чел., подавших прошения. В дальнейшем количество желающих учиться всегда превышало число мест, которые мог предоставить ин-т. Так, в 1927 г. из 45 желающих приняты 15, в 1928 г. — 9 из 26, в 1929 г. — 11 из 24.

Управление ин-та было организовано по образу традиц. духовных школ дореволюционной России. Во главе ин-та стоял ректор, за к-рым были закреплены функции по выработке основной стратегии деятельности учебного заведения. Первым ректором вплоть до своей смерти в 1946 г. был митр. Евлогий (Георгиевский). Воспитательной работой со студентами должен был заниматься инспектор. Первым инспектором, заложившим основы своеобразного уклада жизни ин-та, стал еп. Вениамин (Федченков), находившийся на этой должности в 1925–1926 и 1929–1930 гг. Главным органом управления ин-том являлся совет профессоров, в к-рый входили все члены профессорско-преподавательской корпорации. Первый учебный план П. б. и. был составлен по образцу традиц. российских богословских школ, однако помимо основных бо-

гословских предметов много внимания уделялось философии и языкам (древним и новым). Еп. Вениамин (Федченков) преподавал пастырское богословие, литургику, сектоведение, слав. язык и Свящ. Писание ВЗ, прот. С. Булгаков — догматическое богословие, Карташёв — историю Церкви и еврейский язык, Безобразов — Свящ. Писание НЗ и греч. язык, П. Е. Ковалевский — лат. язык, Зеньковский — историю философии, психологии и педагогику, В. Н. Ильин — литургику, апологику, психологию, средневек. философию, прот. Г. В. Флоровский — патрологию и нравственное богословие, Л. А. Зандер — логику, философию и сравнительное богословие. По мере подбора новых преподавателей круг преподаваемых в ин-те дисциплин постоянно расширялся. В течение первых лет преподавательская корпорация пополнялась новыми членами, среди к-рых были Г. П. Федотов — история зап. исповеданий, агиология, Б. П. Вышеславцев — нравственное богословие. Лекции также читали и проводили занятия со студентами временно приглашенные в Сергиевский ин-т Н. Н. Глубоковский (Свящ. Писание НЗ), Н. О. Лосский и С. Л. Франк (философия), Н. М. Зёрнов (обличительное богословие), А. Г. Чесноков (младший брат известного композитора, церковное пение), Н. К. Кульман (слав. язык), С. В. Троицкий (каноническое право).

Митр. Евлогий (Георгиевский) прилагал усилия к тому, чтобы получить разрешение и благословение Архиерейского Синода РПЦЗ в Сремски-Карловци на открытие в Париже духовной школы, однако руководство Зарубежной Церкви отнеслось к этому негативно из-за разногласий с митр. Евлогием. 10 дек. 1925 г. Архиерейский Синод, рассмотрев представленный митр. Евлогием Устав П. б. и. в Париже, не утвердил его, что, однако, не остановило митр. Евлогия от решимости продолжить деятельность Сергиевского ин-та без санкции Зарубежного Синода. В 1927 г. Сергиевский ин-т получил признание от франц. властей как высшее учебное заведение. К этому времени обучение проходили 3 полных курса, на к-рых насчитывалось ок. 50 студентов и слушателей. Несмотря на недостаток финансов и площадей с начала основания при ин-те была создана





архим. Слово на праздновании 25-летия Сергиевского ин-та // Св.-Сергий

*Преподаватели и студенты
Православного
богословского института
прп. Сергия Радонежского.
Фотография. 1931 г.*

евское подворье в Париже. 1999. С. 85, 88). В это время в ин-те продолжали

и активно пополнялась специализированная б-ка (первоначальную основу институтской б-ки составил фонд закрытой румынскими властями Кишиневской ДС — 850 томов; к 1930 г. фонд б-ки насчитывал уже 3400 томов). В соответствии с идеями основателей П. б. и. не только давал систематическое богословское образование, но и стал местом религ. просвещения широких масс верующих. С 1927 по 1958 г. при ин-те функционировал созданный Зеньковским Религиозно-педагогический кабинет, главной задачей к-рого была работа по воспитанию правосл. молодежи. Кабинет в течение мн. лет выпускал информационный бюллетень, проводил тематические семинары и организовывал общедоступные лекции по религ. тематике. С 1928 г. ин-т издавал периодический научный ж. «Православная мысль». В 1925–1929 гг. курс обучения в ин-те занимал 3 года. В 1928 г. состоялся 1-й выпуск ин-та — 15 чел., большинство которых приступили к церковному служению. В 1929 г. ин-т окончили 11 чел., в 1930 г. — также 11. В том же году в учебный план ин-та был введен дополнительный, 4-й курс, посвященный специализации по отдельным наукам для наиболее успевающих студентов, к-рые затем смогли бы посвятить себя богословской науке.

30-е гг. XX в. стали периодом расцвета П. б. и., когда был достигнут синтез «опыта старой и славной Духовной Академии... с исканиями и чаяниями любомудрствующей мысли». В это время в ин-те совместно трудились представители как дореволюционных российских духовных школ, так и той интеллигенции, которая начала свое возвращение в Церковь в последние предреволюционные годы. Всех их объединяло стремление к «святоотеческому духу и опыту и тоска о подлинной церковной традиции» (Киприан (Керн),

ли свою деятельностью прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский, Карташёв, Ильин, иером. Кассиан (Безобразов), Зеньковский. К ним в 30-х гг. присоединились Н. Н. Афанасьев (впосл. протопресвитер), преподававший каноническое право и греч. язык, архим. Киприан (Керн) — пастырское богословие, литургику, В. В. Вейдле — историю христианского искусства, выпускники П. б. и. (1928) Ф. Г. Спасский — сектоведение и Б. И. Сове — Свящ. Писание ВЗ.

В силу трагических событий в России П. б. и. в довоенный период был главным центром рус. богословской мысли. Преподаватели участвовали в богословских конференциях, проходили стажировки в богословских школах Балканских стран. Частыми были их поездки с научными целями на Афон. В 1936 г. при активном участии профессоров ин-та в Афинах прошел I Всеправославный конгресс богословов. Ин-т вел активную научно-богословскую работу. Практически все преподаватели публиковались не только на русском, но и на различных европ. языках. В помещениях ин-та проходили конференции, встречи, велась дискуссия на богословские темы. Результатом этой работы стало появление т. н. парижской богословской школы. К предвоенному 1939 г. П. б. и. окончили уже ок. 100 выпускников, среди к-рых — более 60 священников и диаконов. Отличительной чертой институтской жизни была строгая аскетичность, напоминавшая монашеский уклад. В течение очень долгого срока сохранялась традиция, введенная с начала существования ин-та митр. Евлогием и еп. Вениамином в соответствии с к-рой все студенты проживали совместно в общежитии и носили подрясники. Обязательным для профессоров и для студентов было ежедневное участие в богослужении, при этом студенты исполняли все необходимые

послушания на клиросе и в алтаре. Совместные трапезы преподавателей и студентов проходили при полном молчании под чтение прологов и Житий святых. Профессора и студенты часто становились священниками, направлявшимися служить в многочисленные приходы рус. зарубежья, они преподавали Закон Божий в приходских школах, организовывали детские летние лагеря и др. Нередкими были постриги в монашество преподавателей и студентов. Заметным было участие П. б. и. в деятельности Русского студенческого христианского движения (РСХД) и благотворительного культурно-просветительного об-ва «Православное дело» мон. примц. Марши (Скобцовой). При участии преподавателей ин-та прошло неск. съездов Лиги правосл. культуры. Помимо образовательной, научной и общественной деятельности П. б. и. играл важную роль в свидетельстве о Православии на Западе. Члены профессорско-преподавательской корпорации работали в Постоянном комитете Лозаннской конференции по вопросам веры и церковного устройства. В 1927 г. профессора и студенты ин-та стали соорганизаторами англо-рус. студенческих христ. конференций. В янв. 1928 г. при их участии было создано православно-англикан. Албания святого и преподобного Сергия содружество, где прот. С. Булгаков стал вице-председателем.

Еще в нояб. 1927 г. на Сергиевском подворье была отслужена 1-я литургия на франц. языке. Преподаватели П. б. и. разрабатывали проекты открытия в Париже франкоязычного прихода. Многие из них активно работали в международных экуменических комиссиях «Вера и устройство» и «Жизнь и деятельность». С 1936 г. прот. Г. Флоровский в качестве представителя ин-та принимал участие в деятельности подготовительного комитета, к-рый вел работу по организации буд. Всемирного Совета Церквей. В 1939 г. во франц. переводе вышла книга прот. С. Булгакова «Православие». Деятельность ин-та оказала заметное влияние на представителей богословско-философской мысли Запада (Ж. Маритен, Э. Жильсон). Одним из результатов такого влияния было обращение к Православию видных зап. богословов, среди к-рых одним из первых стал архим. Лев (Жилле). В 1928 г. он перешел в Православие,



а с 1929 и до начала второй мировой войны преподавал в ин-те франц. язык.

Серьезным испытанием для П. б. и. в 30-х гг. стали финансовые трудности, обострившиеся на фоне экономического кризиса. Вслед этого ин-ту была значительно сокращена финансовая помощь со стороны екуменических орг-ций. Епархиальные сборы и пожертвования частных лиц из среды рус. эмиграции также приносили все меньше средств. Несмотря на режим жесткой экономии, к 1932 г. финансовое положение ин-та стало очень тяжелым. Для исправления дел была введена должность финансового секретаря, к-рым стал Зандер. Благодаря его деятельности ситуацию удалось частично стабилизировать. В качестве одной из мер поступления дополнительных средств были предложены выступления институтского хора с платными концертами, к-рые должны были одновременно служить знакомству зап. христиан с сокровищами литургической традиции Православия. Организацию поездок хора и проведение получасовых лекций, предва-рявших концерты, взял на себя финансовый секретарь ин-та. Подготовка хоров и отбор песнопений была поручена бывш. артисту Императорских театров И. К. Денисову, к-рый еще в 1919 г. по благословению Петроградского митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* устраивал в Петрограде духовные концерты. Всего с 1933 по 1938 г. было организовано 15 поездок хора во мн. страны Зап. Европы. В связи с началом второй мировой войны, в 1939 г., эта практика была прекращена, но возобновилась в послевоенное время.

Тяжело отразились на П. б. и. церковно-юрисдикционные конфликты того времени. С 1926 г. рус. правосл. общины, составлявшие Западноевропейскую митрополию под упр. митр. Евлогия, прервали отношения с Архиерейским Синодом РПЦЗ в Сремски-Карловци, а в 1930 г. последовал разрыв и с Московской Патриархией во главе с зам. патриаршего местоблестителя митр. *Сергием (Страгородским)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси). С февр. 1931 г. Западноевропейская митрополия перешла в юрисдикцию К-польского Патриархата. Митр. Евлогий стал экзархом К-польского патриарха и 30 апр. 1931 г. был за-прещен митр. Сергием и Временным

Синодом РПЦ в священнослужении. В связи с этим ин-т покинул еп. Вениамин (Федченков), вместо к-рого инспектором с 1931 г. стал прот. Булгаков, прекратил сотрудничество с П. б. и. и В. Н. Лосский.

Проблему юрисдикции осложняли богословские споры, угрожавшие единству профессорско-преподавательской корпорации ин-та. Критика «модернизма» П. б. и., и, в частности, богословских взглядов прот. С. Булгакова, была среди основных обвинений руководства Западноевропейской митрополии со стороны Архиерейского Синода РПЦЗ. В синодальном послании от 31 марта 1927 г. указывалось, что «Богословский ин-т в Париже учрежден был митрополитом Евлогием без ведома и благословения Заграничного Синода и Собора. Учрежден по программе, Синодом и Собором не одобренной, и с приглашением в качестве преподавателей лиц, или высшего богословского образования не получивших, или таких, православию которых для Синода и Собора весьма сомнительно». За этим последовал целый ряд публикаций в «карловацких» изданиях, направленных против прот. С. Булгакова и др. преподавателей ин-та. В П. б. и. к нач. 30-х гг. внутри профессорско-преподавательской корпорации в отношении богословских взглядов сложилось 2 лагеря. Большинство поддерживало прот. С. Булгакова и его последователей, к-рые придерживались святоотеческой и литургической традиций Православия, но выражали их на языке, испытывавшем влияние зап. философии, особенно нем. идеалистической. Кроме того, сформировался кружок молодых богословов, активно искавших вдохновение в богословском наследии Византии. Его участники группировались вокруг Флоровского.

Ситуация осложнилась в сер. 30-х гг., когда софиологическое учение прот. С. Булгакова было осуждено и заместителем патриаршего местоблестителя РПЦ митр. Сергием (Страгородским) (указы от 7 сент. 1935 и от 27 дек. 1935), и Архиерейским Синодом РПЦЗ (определение от 30 окт. 1935). Фактически под обвинением в отходе от Православия оказалась вся рус. парижская школа богословия. По инициативе профессоров П. б. и. решением его ректора митр. Евлогия в кон. 1935 г. для рассмотрения сути обвинений была со-

здана Богословская комиссия, в которую вошли как сторонники, так и противники богословских взглядов прот. С. Булгакова: прот. С. И. Четвериков (председатель с июня 1936), игум. Кассиан (Безобразов), прот. Г. Флоровский, свящ. Я. Н. Ктитареv, Карташев, Зеньковский, Сове. В целом при расхождении суждений комиссия оправдала прот. С. Булгакова (его оппоненты — протоиереи С. Четвериков и Г. Флоровский выступили с особым мнением). По итогам работы Комиссии, образованной на Сопещании епископов Западноевропейской митрополии, состоявшемся 26–28 нояб. 1937 г., отвергло предъявленное прот. С. Булгакову обвинение в гностицизме и не сочло его учение ересью. При этом, однако, прот. С. Булгакову было предложено «со всею тщательностью пересмотреть свое богословское учение о Св. Софии, в ясных, общедоступных формах разъяснить пререкаемые места своего учения, приблизить их к православному пониманию и изъять из них то, что порождает смущение в простых душах, которым недоступно богословско-философское мышление». Материалы работы комиссии легли в основание специального выпуска ж. «Православная мысль», изданного в 1937 г. под названием «Живое Предание». Остроты проходившей дискуссии добавило обсуждение в П. б. и. опубликованной в том же 1937 г. прот. Г. Флоровским докт. дис. «Пути русского богословия». Вокруг этого труда вели серьезные споры не только преподаватели ин-та, но и представители всей рус. эмиграции. Взгляды самого прот. С. Булгакова в работе не разбирались, но острой критике были подвергнуты его «предшественники»: Вл. С. Соловьев, участники религиозно-философских собраний, религ. философы нач. XX в. В результате диссертация так и не была защищена. И хотя на личном уровне между протоиереями С. Булгаковым и Г. Флоровским конфликтов не существовало, ситуация привела к фактическому размежеванию 2 выдающихся богословов ин-та.

Во время второй мировой войны, в период немецкой оккупации (1940–1944), возникла угроза конфискации Сергиевского подворья, как основанного на территории бывшего нем. прихода, национализированного франц. правительством.





К счастью, этого удалось избежать. В связи с военным временем резко обострились финансовые проблемы ин-та. Ряд лучших наставников прекратили преподавать. Находившийся в момент начала военных действий в научно-паломнической поездке на Афоне архим. Кассиан (Безобразов) был вынужден остаться в рус. Пантелеимоновом мон-ре; архим. Лев (Жилле) и Зёрнов успели выехать в Великобританию, прот. Г. Флоровский — в Швейцарию. Зандер и Зеньковский находились в заключении в концлагерях. Федотов эмигрировал сначала в Великобританию, а затем в США. Афанасьев после длительных скитаний вплоть до 1947 г. проживал в Тунисе. Сове с 1939 г. переехал в Финляндию. Основная тяжесть трудов по сохранению ин-та и по продолжению его научной и учебной жизни легла на прот. С. Булгакова, избранного в 1940 г. первым деканом. Уже тяжело болевший раком горла, прот. С. Булгаков осуществлял адм. управление ин-том до своей кончины. Также активное участие в деятельности ин-та в военное время принимали проф. Карташёв (в 1939–1944 инспектор ин-та), архим. Киприан (Керн), Ф. Г. Спасский, К. В. Мочульский; после окончания оккупации также — свящ. В. Зеньковский и Зандер. С гуманистическим противостоянием нацизму во время войны связаны имена пострижённой на Сергиевском подворье мон. Марии (Скобцовой), ее сына, иподиака Юрия, проходившего заочный курс обучения в ин-те, свящ. *Димитрия* Клепинина, окончившего ин-т в 1929 г. Все трое приняли мученическую смерть в нацистских лагерях и 2004 г. были канонизированы К-польским Патриархатом.

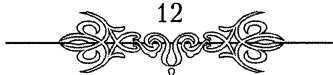
13 июля 1944 г. после длительной болезни скончался декан П. б. и. прот. С. Булгаков. Новым деканом был избран рукоположенный в 1942 г. во иерея В. Зеньковский (с 1955 протопресвитер), занимавший эту должность в 1944–1947 и 1949–1962 гг., инспектором стал архим. Киприан (Керн). После смерти 8 авг. 1946 г. основателя и ректора ин-та митр. Евлогия обязанности ректора короткое время исполнял митр. *Владимир (Тихоницкий)*. 9 окт. 1947 г. ректором стал еп. Кассиан (Безобразов), чья архиерейская хиротония состоялась 28 июля того же

года (митр. Владимир продолжал считаться почетным ректором). Еп. Кассиан оставался ректором до своей кончины. Послевоенный период в истории ин-та характеризовался как «новый творческий подъем» (Прп. Сергей в Париже. С. 37). В это время не только восстанавливаются, но и во многом преумножаются богословские, общественные, учебные успехи ин-та. В помощь немногим оставшимся от 1-го поколения преподавателей пришли новые. Среди них — начинавший еще помощником прот. С. Булгакова А. П. Князев (рукоположен во иерея в 1947, протоиерей с 1955, протопресвитер с 1975), занимавший должности декана с 1962 г. и ректора — с 1965 г., читавший в ин-те курсы мариологии, канонического права, догматического богословия, Свящ. Писания ВЗ, а также Б. А. *Бобринский* (иерей с 1959, протопресвитер с 1995, декан в 1993–2005; история Др. Востока, догматическое богословие), свящ. А. Д. *Шмеман* (впосл. протопресвитер; история Церкви), И. Ф. *Мейендорф* (впосл. протопресвитер; греческий яз. и история Церкви), Н. М. Осоргин (литургики и церковный устав), Н. А. Куломзин (впосл. протоиерей; Священная история Ветхого и Нового Заветов), К. А. Ельчанинов (философия и апологетика), П. Н. *Евдокимов* (нравственное богословие). В послевоенные годы некие преподаватели ин-та защитили докторские диссертации по богословию. Еще по уставу 1933 г. ин-ту присвоено право присуждать степень д-ра богословия и д-ра богословия honoris causa. Первая докторская защита прошла в 1945 г., когда архим. Киприан (Керн) был удостоен степени д-ра богословия за труд «Антропология свт. Григория Паламы» (П., 1950. М., 1996²). В 1947 г. работу на соискание степени д-ра защитил еп. Кассиан (Безобразов) («Водою и Кровию и Духом: Толкование на Евангелие от Иоанна». П., 1996. П.; М., 2004². С. 7–14), в 1948 г. — прот. В. Зеньковский («История русской философии». П., 1948–1950), в 1950 г. — прот. Н. Афанасьев (Церковь Духа Святого. П., 1971. Рига, 1994^р) и прот. А. Шмеман («Введение в литургическое богословие»), в 1954 г. — прот. А. Князев («Письмо Аристия к Филократу и предыстория перевода LXX»). Всего П. б. и. присвоил степень д-ра богословия ок. 20 чел., и более 40 видных уче-

ных и церковных деятелей стали докторами богословия honoris causa.

В 50–60-х гг. преподаватели П. б. и. инициировали ряд значимых научных проектов. Так, в 1953 г. архим. Киприан (Керн) организовал 1-ю межконфессиональную конференцию специалистов в области литургики, получившую название «Седмицы литургических исследований». К участию в конференции приглашали представителей православной, католич. и протестант. литургической науки. После проведения первой седмицы было решено сделать этот научный форум ежегодным. Каждый раз для обсуждения участникам предлагалась новая тема. Материалы прошедших форумов издавались в виде коллективных монографий. В наст. время «Седмицы литургических исследований» стали одним из самых известных начинаний ин-та, а их число приблизилось к 60. Др. научным проектом, осуществленным в 1951–1964 гг. при поддержке Британского Библейского об-ва, стал перевод НЗ на рус. язык. В 1951 г. была создана Комиссия по пересмотру рус. текста НЗ. При комиссии был создан исполнительный комитет для ведения текущей и адм. работы, который возглавлял представитель Парижского отд-ния ИМКА Д. А. Лаури. Главным ответственным переводчиком согласился стать еп. Кассиан (Безобразов). Первоначальная задача исправления т. н. Синодального перевода быстро переросла в проект по осуществлению полноценного нового перевода. Основной объем работ выполнен лично еп. Кассианом, к-рый в ин-те возглавлял кафедру Свящ. Писания НЗ. Осенью 1958 г. Британское Библейское об-во выпустило в свет Четвероевангелие, в 1960 г. издана кн. Деяния св. апостолов. Работа продолжалась практически до конца жизни еп. Кассиана. Издание перевода всего НЗ вышло в свет только в 1970 г.

В послевоенный период ин-т стал играть особую роль для Поместных Православных Церквей. Его студентами становились греки, сербы, правосл. арабы, желавшие приобщиться к правосл. богословию, сохраненному и преумноженному рус. богословской школой в Париже. Так, в 1949–1953 гг. в П. б. и. обучался молодой иером. Игнатий (Хазим; впосл. патриарх Антиохийский *Игнатий IV*). В 1953 г. ин-т принимал





активное участие в организации Всемирного братства православной молодежи (СИНДЕСМОС), председателем которого был основанный Зеньковским Религиозно-педагогический кабинет по работе с правосл. молодежью. Активным было участие преподавателей ин-та в экуменическом движении. Многие из них сотрудничали со Всемирным Советом Церквей, читали курсы по Православию в различных западных ун-тах, ездили с просветительскими лекциями. В знак признания роли ин-та трое его представителей (Евдокимов, протопр. Н. Афанасьев и прот. А. Князев) были приглашены наблюдателями на II Ватиканский Собор.

С 60-х гг. XX в. перед П. б. и. стояли задачи: с одной стороны, сохранение традиций, заложенных его основателями, а с другой — активный поиск своего места в новой исторической обстановке. Произошло значительное изменение профессорско-преподавательского состава. Серьезной потерей для ин-та был отъезд в США прот. Г. Флоровского, свящ. А. Шмемана, а затем также и Мейендорфа, к-рые стали преподавателями Свято-Владимирской семинарии самоуправляемого *Митрополичьего округа в Северной Америке*. Ушли из жизни последние представители «старого» поколения преподавателей: архим. Киприан (Керн; † 1960), проф. Карташёв († 1960), протопр. В. Зеньковский († 1962), Зандер († 1964), еп. Касиан (Безобразов, † 1965), протопр. Н. Афанасьев († 1966). Среди тех, кто приступили к преподавательской деятельности в это время, были О. Клеман (история Церкви, история Вселенских Соборов), иером. Гавриил (Патачи; визант. богословие), прот. И. Брек (Свящ. Писание НЗ, зав. заочным отд-нием), Н. В. Лосский (впосл. протоиерей; история Церкви), Д. М. Шаховской (история рус. философии). В ин-те стали преподавать представители новой сербской богословской школы: иеромонахи *Афанасий (Евтич)*; ныне епископ СПЦ на покое; введение в богословие и патрологию, история Церкви визант. периода) и *Амфилохий (Радович)*; ныне митрополит СПЦ; катехитика (правосл. педагогика)). С 70-х гг. в ин-те начали преподавать женщины: К. В. Куломзина (рус. и слав. языки), А. Бернardini-Готтини (философия и психология), Д. Лекко (греч. язык).

Для мн. преподавателей рус. язык в то время уже не являлся родным. Уменьшалась и доля рус. студентов: они составляли меньшинство среди учащихся. В 1956 г. из 30 студентов было 10 русских, в 1964 г. из 20 студентов — 7 русских. С нач. 60-х гг. в П. б. и. произошел постепенный переход на преподавание на франц. языке (завершился в кон. 70-х гг.). Однако ежедневные богослужения в храме Сергиевского подворья продолжали совершаться только на церковнослав. языке. Лишь в 90-х гг. XX в. на будничных службах стали частично использоваться франц. богослужебные тексты. Многолетним бессменным руководителем институтского хора Н. М. Осоргиным ревностно сохранялись лучшие певч. традиции, заложенные отцами-основателями. Под его руководством сводный хор с успехом продолжал совершать поездки-гастроли. Если в первые послевоенные годы на обучение в ин-те по-прежнему принимались только лица муж. пола, то уже в 1949 г. в связи с растущим интересом женщин к получению полноценного богословского образования ректором и ученым советом при ин-те были учреждены Высшие женские богословские курсы (действовали до 1960). С 1975 г. женщины допускаются к обучению в ин-те наравне с мужчинами.

С 1953 г. выпускникам П. б. и., окончившим полный курс обучения и защитившим соответствующие выпускные сочинения, стали присваиваться звания кандидата и магистра богословия. В дальнейшем академический учебный план ин-та представлял собой 4-годичный лицензиат (licence) с выделением в нем 1-го подготовительного года (propedeutique) и 2-годичной магистратурой (maitrise), по окончании к-рой защищалась самостоятельная диссертация. Докторские диссертации готовились соискателями также самостоятельно. В учебном плане при сохранении основных богословских предметов постоянно появлялись новые: мариология (учение о Божией Матери), эртология (учение о праздниках правосл. Церкви), иконография, биоэтика, экзегетика, литургическая музыкология и др. В это время принимается решение о допуске на занятия вольных слушателей, к-рые могли выбирать для себя лишь отдельные предметы. С 1982 г. для тех, кто не могли посещать регу-

лярные занятия, была представлена возможность освоения любых богословских предметов по выбору в режиме заочного обучения (Formation theologique par correspondance). Однако дипломы, выдаваемые ин-том, по-прежнему не признавались франц. гос-вом. Мн. студенты одновременно обучались в различных высших учебных заведениях Франции, защищая там работы по близкой к богословию тематике. Одной из удачных попыток признания со стороны франц. гос-ва выдаваемых дипломов в 90-х гг. XX в. стала практика т. н. тройных докторатов. В соответствии с соглашением, заключенным с Католическим ин-том Парижа и Ун-том Сорбонны, соискатель степени д-ра богословия, выполнивший учебный план, утвержденный руководством 3 учебных заведений, и успешно защитивший свою диссертацию перед специально созданным советом, получал диплом, признаваемый государством.

С 2006 г. П. б. и. соответствует требованиям Болонского процесса, в связи с чем произошло частичное изменение академического учебного плана. Ныне он строится как последовательное чередование 3 циклов: 3-годичный лицензиат (licence), 2-годичная магистратура (maitrise), 3-годичный докторат (doctorat). Наряду с этим в ин-те с 1982 г. имеется возможность получения систематического заочного образования на 1-м уровне (Enseignement theologique a distance), т. е. для получения степени бакалавра. Большим событием для ин-та начала посл. четв. XX в. стало переустройство б-ки и строительство отдельного помещения для общежития (закончено в 1975). Это позволило значительно улучшить условия организации учебного процесса (новые аудитории) и проживания студентов, а также обустроить необходимые вспомогательные службы (трапезная). Однако одной из самых острых проблем продолжала оставаться финансовая. О ее масштабе говорит, в частности, тот факт, что с кон. 80-х гг. XX в. обсуждалась возможность продажи исторической территории Сергиевского подворья и его переезда на др. место. Значительную роль в сборе финансовых средств для ин-та в это время сыграла созданная Ассоциация по сохранению и помощи Институту православного богословия в Париже (АМЕИТО).





В наст. время в парижском П. б. и. преподают ок. 30 членов профессорско-преподавательской корпорации, численность студентов на всех уровнях в среднем составляет 60–80 чел. в год. Дополнительно различные заочные программы осваивают неск. сотен человек. Оставаясь признанным центром богословского образования, ин-т продолжает играть заметную роль в жизни зап. Православия. Здесь проходят многочисленные встречи и конференции разного уровня. Продолжает выходить научный ж. «La Pensée Orthodoxe». В 2001 г. организовано изд-во («Librairie Saint-Serge»), в к-ром выходят многочисленные издания по истории и совр. состоянию Православия, материалы конференций, богословские труды. При ин-те для широкого круга желающих организованы различные курсы: церковного пения, иконописания, по изучению русского, церковнославянского и современного греческого языков.

Будучи самоуправляемым образовательным учреждением, ин-т является важной частью Архиепископии западноевроп. приходов рус. традиции. В 1991 г. принят новый устав, согласно к-рому ректором по должности является глава Архиепископии, декан и инспектор ин-та избираются преподавательским советом и утверждаются правящим архиереем. Фактически должность ректора стала почётной, а общее руководство ин-том осуществляет декан. В кон. 2013 г. возник конфликт между профессорско-преподавательской корпорацией П. б. и. и новоизбранным управляющим Западноевропейским Экзархатом рус. приходов К-польского Патриархата архиеп. Телмеским Иовом (Гечей). Архиеп. Иов публично критиковал состояние финансовой системы ин-та и организацию его образовательной деятельности, предпринимал попытки взять административное и финансовое управление ин-та под свое прямое руководство. 16 июня 2015 г. адм. совет и профессорско-преподавательская корпорация ин-та выступили с декларацией о прекращении вперые в истории П. б. и. очной преподавательской деятельности в следующем учебном году в знак протеста против нарушения со стороны архиеп. Иова законных прав ин-та. 28 нояб. того же года решением Синода К-польского Патриархата архиеп.

Иов (Геча) был освобожден от управления Западноевропейским Экзархатом рус. приходов. В 2016/17 уч. г. Сергиевский ин-т возобновил полный цикл своих академических программ.

27 нояб. 2018 г. К-польский Синод принял решение об упразднении Архиепископии русских церквей в Западной Европе и интеграции ее организаций и приходов в др. (греческие) митрополии К-польского Патриархата. Декан прот. Н. Чернокрак и большинство преподавателей П. б. и. поддержали позицию, занятую управляющим Архиепископией архиеп. Хариопольским Иоанном (Реннето); ныне митрополит Дубнинский), епархиальным советом, пастырским собранием и генеральной ассамблеей Архиепископии о сохранении ее как единой церковной структуры и о самостоятельном выборе приходами рус. традиции в Зап. Европе своей юрисдикционной принадлежности. 14 сент. 2019 г. на основании принятого большинством голосов решения чрезвычайного общего епархиального собрания Архиепископии западноевроп. приходов русских традиции Синод РПЦ постановил принять в юрисдикцию Московского Патриархата архиеп. Иоанна (Реннето) и всех желавших того клириков и приходы Архиепископии. 8 окт. архиеп. Иоанн в сослужении декана П. б. и. прот. Н. Чернокрака провел литургию в престольный праздник в храме Сергиевского подворья в Париже. 1 нояб. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (Гундяев) подписал Патриаршую и Синодальную грамоту «О восстановлении единства Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции с Русской Православной Церковью». 30 нояб. 2019 г. большинством голосов общее собрание Сергиевского подворья в Париже утвердило переход прихода в юрисдикцию Московского Патриархата.

Ректоры: митр. Евлогий (Георгиевский; 30 апр. 1925 – 8 авг. 1946); митр. Владимир (Тихоничий (и/о); 8 авг. 1946 – 9 окт. 1947); еп. Кассиан (Безобразов; 9 окт. 1947 – 4 февр. 1965); протопр. Алексей Князев (февр. 1965 – 8 февр. 1991); архиеп. Георгий (Вагнер; 12 февр. 1991 – 6 апр. 1993); архиеп. Сергей (Коновалов; 27 июня 1993 – 22 янв. 2003); архиеп. Гавриил (де Вильдер; 22 янв. 2003 – 16 янв. 2013); митр. Эммануил (Адамакис; 16 янв. – 2 нояб. 2013); архиеп. Иов (Геча; 30 нояб. 2013 –

28 нояб. 2015); митр. Иоанн (Реннето; с 28 нояб. 2015).

Деканы: прот. Сергей Булгаков (1940–1944); протопр. Василий Зеньковский (1944–1947 и 1949–1962); протопр. Алексей Князев (1962–1991); К. Е. Андронников (1991–1993); протопр. Борис Бобринский (1993–2005); архим. Иов (Геча; 2005–2007); прот. Николай Чернокрак (2007–2012 и с 2014 по н. в.); прот. Николай Озолин (2012–2014).

Арх.: *Карташёв А. В.* Как создавался Православный Богословский ин-т в Париже // Архив ССПБИ. Ф. деканата. Коробка: Карташёв. Маш.

Лит.: Отчёт о деятельности Правосл. Богосл. ин-та за 1926–1927 // ПМ. 1928. Вып. 1. С. 226–231; То же. // Там же. 1930. Вып. 2. С. 200–209; Братство им. прп. Сергия Радонежского // ЦВЗЕЕ. 1947. № 4. С. 20–22; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. П., 1947. С. 439–453; *Спаский Ф. Г.* Краткая летопись Академии, 1939–1946 // ПМ. 1947. Вып. 5. С. 147–152; 25-летие Богосл. ин-та (1925–1950) // ЦВЗЕЕ. 1950. № 4(25). С. 1–27; 25-летний юбилей Правосл. Богословского ин-та в Париже: 1925–1950. П., 1950; *Lowrie D. A.* Saint Sergius in Paris: The Orthodox Theological Institute / By Donald A. Lowrie. L., 1954; *Зеньковский В., прот.* Наша радость, Наша слава: Правосл. богосл. ин-т в Париже // ВРСХД. 1960. № 56. С. 23–26; *Kniazeff A., prot.* L'Institut Saint-Serge: de l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui. P., 1974; L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge: 70 ans de théologie orthodoxe à Paris. P., 1997; Св.-Сергиевское подворье в Париже: К 75-летию со дня основания. П.; СПб., 1999; *Тутунов С.* (ныне еп. Савва). Пути парижского богословия: Св.-Сергиевский богосл. ин-т в 1-й пол. XX в. // Встреча. Серг. П., 2000. № 3 (13). С. 57–63; Прп. Сергий в Париже: История парижского Св.-Сергиевского православного богосл. ин-та / Отв. ред.: прот. Б. Бобринский. СПб., 2010; *Пименов Г., прот.* Милосердное служение Правосл. Св.-Сергиевского богосл. ин-та в Париже // ХЧ. 2019. № 1. С. 55–61.

Прот. Константин Польсков

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ (ПСТГУ), образовательное частное учреждение (ОЧУ) высшего образования РПЦ, составляет единый учебный комплекс с Духовным учебным заведением (ДУЗ) РПЦ – Православным Свято-Тихоновским богословским институтом (ПСТБИ), созданным для осуществления пастырской подготовки студентов ПСТГУ (Веб-сайты: pstgu.ru, pstbi.ru). ПСТГУ и ПСТБИ зарегистрированы как 2 юридических лица, имеющих разные организационно-правовые формы, в соответствии с уставом возглавляются одним ректором, назначаемым Святейшим патриархом Московским и всея Руси и Синодом РПЦ.

Создание Богословского института и его цели. Идея создания открытого богословского учебного за-





просветительский лекторий, в февр. 1991 г. преобразованный в Богословско-катехизаторские курсы.

*Представители
первого Учебного совета
Богословско-катехизаторских
курсов.
Фотография. 1992 г.*

сы. В состав Учебного совета курсов вошли протоиереи В. Н. Воробьев, А. А. Салтыков, С. К. Романов, Д. Н. Смирнов,

ведения (в отличие от сословных закрытых ДС) родилась в нач. XX в., когда Московский и Коломенский митр. спмч. Владимир (Богоявленский) построил в Москве Епархиальный дом, предназначенный для целей народного просвещения и размещения в нем богословской школы для мирян. После насильственного выселения МДА из Троице-Сергиевой лавры в 1919 г. академия продолжала еще неск. лет существовать, хотя неоднократно меняла в Москве места своего пребывания. Волоколамский еп. Феодор (Поздеевский;

Н. В. Соколов, А. В. Шатов (ныне епископ Орехово-Зуевский Памтелеимон), священники Г. А. Каледда, В. В. Асмус, профессора Н. Е. Емельянов и А. Б. Ефимов. Ректором курсов был избран проф. свящ. Г. Каледда, вскоре назначенный руководителем сектора религ. образования во вновь созданном Синодальном отделе религиозного образования и катехизации (СОРОИК). В мае 1991 г. место ректора курсов занял прот. В. Воробьев.

По просьбе слушателей и по ходатайству Учебного совета курсов Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексей II (Ридигер) преобразовал Богослов-

*Православный
Свято-Тихоновский
гуманитарный ун-т
(бывш. здание
Московского епархиального
дома в Лиховом пер.).
Фотография. 2020 г.
Фото: Ф. А. Зверев*



впосл. архиепископ), ранее бывший ректором МДА, предложил план создания открытой высшей богословской школы, но, хотя патриарх Московский и всея России свт. Тихон (Беллавин) этот план одобрил, воплотиться ему в Москве помешали исторические обстоятельства.

Духовным основанием для создания новой богословской школы стал пастырский подвиг прот. Всеволода Шпиллера и старца-исповедника иером. Павла (Троицкого) (1894–1991). Их ученики, как только появилась возможность в кон. 80-х гг. XX в., организовали духовно-

ско-катехизаторские курсы в Богословский ин-т, 12 марта 1992 г. прошедший официальную регистрацию. На создание и деятельность ин-та было получено благословение старцев архимандритов Иоанна (Крестьянкина) и Кирилла (Павлова). Осенью 1992 г. ин-ту было присвоено имя св. патриарха Тихона, ставшего символом подвижнического стояния за веру. Актовым днем ПСТБИ было утверждено 5 нояб.— день избрания свт. Тихона на Патриарший престол, а прот. В. Воробьев был утвержден ректором ПСТБИ. Ин-т оказался чрезвычайно востребованным, т. к. при нем появилась форма вечернего обучения для людей среднего

возраста, имеющих семьи и обремененных работой, но желающих послужить Церкви. В существовавшие тогда ДС на заочное отделение могли поступить только уже принявшие священный сан.

Первой целью создания ПСТБИ была подготовка квалифицированных кадров РПЦ для пастырского служения и др. церковных послушаний, а также правосл. специалистов для работы в светских структурах, в первую очередь в образовательных и социальных учреждениях. Второй важнейшей целью было преодоление оставшегося от периода советской власти отделения Церкви от школы, т. е. борьба за легализацию богословской науки и религ. образования. Легализация религ. образования, включающая гос. регистрацию, лицензирование и аккредитацию учреждений, дающих религ. образование, в т. ч. церковных школ, означала бы признание гос-вом образовательных сертификатов этих учебных заведений и выдачу их выпускникам аттестатов и дипломов гос. образца. Третьей целью создания ПСТБИ было существенное повышение уровня и качества богословского образования, что было достигнуто благодаря переходу на университетскую систему обучения и развитию межвузовской коммуникации, в особенности с Православным богословским институтом преподобного Сергия Радонежского в Париже, со Свято-Владимирской духовной семинарией Православной Церкви в Америке, с теологическими правосл., католич. и лютеран. фак-тами зарубежных ун-тов.

Первые 5 лет ПСТБИ существовал «на энтузиазме» преподавателей и сотрудников, т. к. имел лишь символическое финансирование за счет книжного магазина «Православное слово» на Пятницкой ул. и разовых пожертвований. Занятия проводились на территории храма во имя свт. Николая в Кузнецких и приписного к нему храма Живоначалной Троицы на Пятницкой ул., в помещениях Свято-Дмитриевского храма при Первой градской больнице и самой больницы, храмов прп. Симеона Столпника, свт. Николая в Заяицком, свт. Николая в Клённиках, Живоначалной Троицы на Грязех, вмч. Георгия на Поклонной горе, а также в зданиях МГУ, бесплатно предоставившего свои аудитории



для лекций и семинаров. В дальнейшем постепенно сформировалось систематическое финансирование ПСТБИ за счет регулярных пожертвований инвестиционной компании «АТОН» и др. благотворителей и источников. Ин-т обрел свои учебные помещения, общежития и территорию: здания при храмах свт. Николая в Кузнецях (ул. Новокузнецкая, д. 236) и Живоначальной Троицы (ул. Пятницкая, д. 51), Московский епархиальный дом (Лихов пер., д. 6) — главное здание ПСТГУ и ПСТБИ с 2 домовыми храмами, во имя равноап. кн. Владимира и свт. Тихона Московского, и св. отцов Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., учебный кампус в Марьино (Иловайская ул., д. 9) с часовней во имя свт. Тихона, помещения на ул. М. Лубянке, д. 6, и на ул. Малышева, д. 11, стр. 2.

Полноценное богословское образование давалось в ПСТБИ на Богословском фак-те (БФ), предназначенном для подготовки священнослужителей, а также на Миссионерском фак-те (МФ) для мирян. В ПСТБИ были организованы также фак-ты Педагогический (ПФ), Церковных художеств (ФЦХ) и Церковного пения (ФЦП), что соответствовало главной задаче ин-та — подготовке профессиональных кадров для Церкви.

Развитие ПСТБИ и преобразование в ПСТГУ. В 1993/94 уч. г. ПСТБИ получил гос. лицензию. В 1994 г. из состава ПФ был выделен Историко-филологический факультет, который в 2000 г. в свою очередь разделился на Филологический (ФФ) и Исторический (ИФ) фак-ты. В 2003 г. был создан фак-т Дополнительного образования (ФДО), в 2007 г. — фак-т Социальных наук (ФСН), в 2008 г. — фак-т Информатики и прикладной математики (ФИПМ). В ПСТБИ были организованы все формы обучения. В 1994 г. в ин-те был создан Центр духовного образования военнослужащих, подготовивший целый ряд священнослужителей из бывш. офицеров.

В 1996 г. решением Синода РПЦ ПСТБИ был переведен из подчинения СООРИК в подчинение Учебному комитету Русской Православной Церкви. В июле 1997 г. Святейшим патриархом Алексием II при ПСТБИ был утвержден специализированный

Ученый совет для защиты кандидатских и докторских диссертаций по богословским наукам и церковной истории.

В 1998–2000 гг. ПСТБИ получил гос. аккредитацию по 10 образовательным направлениям. В 2002 г. после очередной аккредитации Министерство образования и науки предложило ПСТБИ изменить организационно-правовую форму (ОПФ) «учреждение религиозного образования» на ОПФ «негосударственное образовательное учреждение» (НОУ) (впосл. — ОЧУ) и в 2004 г. присвоило ин-ту гос. аккредитационный статус «гуманитарный университет». По благословению патриарха Алексия II ПСТБИ был переименован в ПСТГУ. Но при переходе на новую ОПФ ун-т утратил право на подготовку буд. священнослужителей, т. к. по Закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» это право предоставлено только учебному заведению, имеющему ОПФ «религиозная организация». По этой причине в 2005 г. было снова создано ПСТБИ с ОПФ «религиозная организация» для осуществления пастырской подготовки желающих принять священный сан. БФ ПСТГУ при этом стал принимать на учебу и мужчин, и женщин. Те же, кто хочет готовиться к принятию священного сана, параллельно поступают в ПСТБИ. МФ, как дающий богословское образование для мирян, перестал быть востребованным и со временем был преобразован в Миссионерское отд-ние БФ. Комплекс ПСТГУ-ПСТБИ был учрежден Святейшим патриархом и Синодом.

Образовательная деятельность. На 2020 г. ПСТГУ включает 9 фактов и 2 ин-та, реализующих 53 образовательные программы; в нем действуют 41 кафедра и 10 научных подразделений. Реализуются все формы образования — очная, очно-заочная, заочная, дистанционная. Имеются подразделения довузовской подготовки, программы дополнительного образования и аспирантура.

Обучение на всех фак-тах включает профессиональную подготовку и программы дополнительного образования, в состав к-рых входит базовое богословское образование. Воспитательная работа со студентами включает факультетские богослужения, миссионерскую практику,

труд в летних лагерях и волонтерскую деятельность.

БФ дает профессиональное богословское образование своим студентам и осуществляет базовую богословскую подготовку на др. фак-тах с целью формирования в процессе обучения правосл. мировоззрения учащихся. На фак-те реализуются госстандарты по теологии и религиоведению на всех формах обучения, а также госстандарт по филологии на отд-ниях классических и восточных языков — на дневной форме. Имеются 4 программы дополнительного образования и 2 аспирантские программы.

ФЦХ включает отд-ние Истории и теории христ. искусства и 4 практических отд-ний: иконописи, монументальной живописи и мозаики, реставрации икон и церковного шитья. Все отд-ния очные. Образовательная концепция фак-та разработана на основе синтеза традиций визант. и рус. церковного искусства, правосл. богословия и совр. искусствознания. В 2007 г. на фак-те была создана художественная мастерская — творческое объединение преподавателей и выпускников ФЦХ ПСТГУ.

ФЦП готовит специалистов-дирижеров с дополнительным регентским образованием. Имеет аспирантуру. При фак-те создано хоровое уч-ще — подготовительная ступень для получения высшего муз. образования в объеме светских муз. вузов. Студенты осваивают традиции и уставы богослужебного пения, основные стили церковно-певч. искусства, на протяжении всего курса обучения проходят интенсивную певч. и регентскую практику.

На ПФ представлены все формы образования, факультет имеет аспирантуру и 7 краткосрочных курсов повышения квалификации. Основная программа — очная подготовка педагогов школьного и начального образования. Традиции правосл. педагогики являются ведущими ориентирами в организации учебной и воспитательной работы факультета.

ФФ реализует языковую подготовку по 8 основным (очным) программам, имеет 2 аспирантские программы и 4 программы дополнительного образования. На факультете изучаются 8 новых и 4 древних языка.

На ИФ реализуется (очно) программа по Отечественной истории.





Имеется аспирантура. В учебный процесс включен комплекс традиционных для специальности предметов, богословские и церковно-исторические дисциплины.

ФСН осуществляет образовательную деятельность по направлениям:



участников из РФ и зарубежья — 600 тыс. чел. Все 3 олимпиады входят в Перечень Российского совета олимпиад школьников, что позволяет призерам получать льготы при поступлении в вузы. Общероссийская олимпиада школьников по «Основам православной культуры» стала образцом плодотворного взаи-

*Занятия
на кафедре реставрации икон
факультета
церковных художеств.
Фотография 2020 г.
Фото: О. А. Зверева*

модействия Церкви, государства и общества в деле утверждения традиц. моральных устоев

экономика, социология, туризм, социальная и молодежная работа (последнее открыто в 2010 по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (*Гундяева*)). Имеются очная и заочная формы обучения, действуют 8 основных, 6 дополнительных программ и 6 краткосрочных курсов.

ФИПМ готовит специалистов, владеющих информационными технологиями, необходимыми, в частности, для профессионального сопровождения церковных проектов.

ФДО реализует дополнительное богословское образование разной продолжительности в традиционной очно-заочной и заочной форме.

Ин-т дистанционного образования (ИДО) постепенно заменяет систему заочного обучения, в нем реализуются богословские образовательные программы, как долгосрочные, так и краткосрочные. Имеется дистанционная программа магистратуры. Преподаватели и слушатели ИДО работают дистанционно, находясь в 36 гос-вах и 73 регионах России.

ПФ, используя информационные технологии, с 2006 г. организует школьные олимпиады: многопрофильную олимпиаду «Аксиос», общероссийскую олимпиаду по предмету «Основы православной культуры», всероссийскую интеллектуальную олимпиаду «Наше наследие», конкурс-фестиваль школьных СМИ «Единство» и фестиваль детско-юношеских хоров «Пою Богу моему, дондеже есмь». Зарегистрированный максимум добровольных

и духовно-нравственного, патриотического воспитания подрастающего поколения.

Пастырская подготовка реализуется в ПСТБИ, имеющем статус духовной школы, по принципу сетевого взаимодействия с БФ ПСТГУ. На базе ПСТБИ организованы Пастырский семинар, веб-сайт «Пастырь» (priest.today), осуществлен ряд исследовательских и просветительских проектов, проводятся совместные научные исследования с БФ ПСТГУ. Студенты старших курсов ПСТБИ могут быть рукоположены в диаконский и священнический сан после соответствующей подготовки и испытаний в ПСТБИ. Студенты ПСТБИ проходят теоретическую подготовку, богослужебную практику и практически осваивают педагогическое, миссионерское, тюремное, социальное служение. В домовых храмах ПСТБИ в учебное время ежедневно совершаются вечерня, утренья и Божественная литургия, на к-рых поет студенческий хор. Действует система наставничества. Ежегодно организуется летний лагерь, в к-ром студенты трудятся на сельскохозяйственных работах, помогая *Иоанна Богослова апостола мужского монастыря* в с. Пошупове Рязанской обл., совершаются миссионерские и паломнические поездки.

Для ускорения процесса подготовки специалистов в 1994–2002 гг. были организованы центры дистанционного образования (ЦДО) в Екатеринбурге, Кемерове, Караганде, Архангельске, Уфе, Вильнюсе, Йош-

кар-Оле, Ростове-на-Дону, Львове, Петропавловске-Камчатском и др. городах. Идея ЦДО состояла в том, чтобы студенты-заочники сдавали экзамены в местном епархиальном центре, куда приезжали бы из Москвы преподаватели ПСТБИ. В 2007 г. Мин-во образования и науки закрыло обучение такого типа, хотя ЦДО продемонстрировали свою эффективность, подготовив сотни священников и квалифицированных специалистов для разных церковных учреждений.

К 2020 г. ПСТГУ окончили более 10 тыс. студентов, из них 15 архиереев, более 1 тыс. священников и диаконов.

Теология. Одним из главных направлений деятельности ПСТГУ с самого начала была работа по возвращению богословию равноправного положения в научном и образовательном пространстве России, к-рое было утрачено им с принятием 23 янв. 1918 г. декрета Совнаркома «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*». Хотя открытие духовных учебных заведений в СССР было допущено после 1943 г., они не имели даже гос. регистрации, их дипломы и ученые степени не признавались ни в СССР, ни в РФ. Но в 1993 г. в общероссийском классификаторе образовательных специальностей, утвержденном Постановлением Госстандарта России от 30 дек. 1993 г. № 296, по инициативе недавних специалистов по «научному атеизму» появилась специальность «теология». При этом одноименный гос. образовательный стандарт фактически не отличался от стандарта по «религиоведению» и по содержанию скорее соответствовал научному атеизму, чем богословию. Тем не менее введение этого стандарта позволило ПСТБИ получить гос. регистрацию и лицензию на образовательную деятельность.

Интенсивное взаимодействие ПСТБИ с Мин-вом образования и науки РФ и длительная разъяснительная работа в отечественном образовательном сообществе при поддержке патриарха Алексия II, ректора МГУ акад. В. А. Садовниченко, президента РАН акад. Ю. С. Осипова и ряда др. деятелей отечественной науки и культуры позволили к 2000 г. разработать и утвердить образовательный поликонфессиональный (имеющий одно основание и разные ветви, соответствующие





разным религиям) госстандарт по специальности «теология», т. е. закрепить на нормативном уровне аутентичное конфессиональное содержание теологического образования, соответствующее богословской традиции той или иной культуро-образующей религии России.

В 2000 г. на базе ПСТБИ и исторического фак-та МГУ был создан Учебно-методический совет (УМС) по теологии (председатель декан исторического фак-та МГУ проф. С. П. Карпов (ныне академик); зам. председателя ректор ПСТБИ прот. В. Воробьев; ученый секретарь свящ. К. Польсков), входивший в состав Учебно-методического объединения (УМО) по классическому университетскому образованию. В 2015 г. преемником УМС становится Федеральное учебно-методическое объединение (ФУМО) по теологии под председательством прот. В. Воробьева, действующее на базе ПСТГУ (Приказ Минобрнауки РФ от 8 сент. 2015 г. № 987). В работе совр. ФУМО по теологии принимают участие представители многих государственных и частных ун-тов, ДУЗ, профильных подразделений централизованных религ. орг-ций, в т. ч. Учебного комитета РПЦ, Совета по исламскому образованию, Федерации еврейских общин России, представители работодателей и др. орг-ций, действующих в области теологии. Сфера деятельности ФУМО по теологии включает нормативную, научно-методическую, экспертную, аналитическую и организационную поддержку теологического (богословского) образования. ФУМО консультирует теологические подразделения вузов, проводит мониторинг и экспертизу теологических программ, участвует в их профессионально-общественной и общественной аккредитации, в т. ч. проводимой централизованными религ. орг-циями.

Начиная с 2000 г. в качестве опорного вуза УМС, а потом ФУМО по теологии ПСТГУ явился разработчиком гос. образовательных стандартов по теологии уровней специалитета, бакалавриата, магистратуры и аспирантуры 2-го и 3-го поколения; в 2007 г. специалисты ПСТГУ организовали аналитическую поддержку бакалавриату по теологии с целью сохранения этой ступени при возникновении угрозы ее упразднения в России при пере-

ходе на госстандарты 3-го поколения; в 2008 г. получено разрешение на гос. аккредитацию ДУЗ (№14-ФЗ от 28 февр. 2008), что позволило начать реализацию реформы духовных школ РПЦ в русле полученных и к тому времени уже осуществленных ПСТГУ возможностей. В 2013 г. удалось добиться выделения теологии в самостоятельную укрупненную группу образовательных специальностей и направлений 48.00.00 «Теология» вместо ее планируемого слияния с философией и религиоведением. ПСТГУ принял участие в создании паспорта научной специальности 26.00.01 «Теология». Ректор ПСТГУ участвовал в работе комиссий 2008 и 2015 гг. по введению в Номенклатуру ВАК научной специальности 26.00.01 «Теология». В перечисленных документах нормативно закреплена содержательная и организационная специфика теологического образования и науки: 1) аутентичное конфессиональное содержание теологии; 2) самостоятельность теологии среди др. направлений образования и научных отраслей; 3) элементы государственного-конфессионального регулирования теологического образования. О связи теологии с централизованной религ. орг-цией говорится в статье №87 ФЗ-273 РФ от 29 дек. 2012 г. «Об образовании в Российской Федерации».

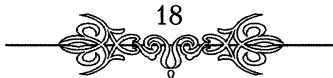
ПСТГУ является одним из 4 вузов, на базе которых действует 1-й Объединенный диссертационный докторский совет по теологии; профессора ПСТГУ входят в Экспертный совет ВАК по теологии. 1 июня 2017 г. декан БФ ПСТГУ д-р богословия прот. П. В. Хондзинский защитил первую в совр. истории России канд. дис. по специальности «Теология» («Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского»). 21 мая 2019 г. первую докт. диссертацию по теологии защитил профессор ПСТГУ д-р богословия прот. О. В. Давыденков («Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли»). Помимо ДУЗ программы подготовки теологов к 2020 г. открыты в России в 53 вузах, в т. ч. в 39 государственных. Т. о., в наст. время сформировалась отечественная структура правосл. теологического образования и науки, признавае-

мых гос-вом и обществом. В 2018 г. ПСТГУ стал одним из соучредителей Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА).

Научная деятельность. Научная работа в ПСТГУ осуществляется на кафедрах и в научных структурах — лабораториях, отделах, научно-исследовательских центрах. В ун-те также действуют научные студенческие об-ва, с 2013 г. проводится ежегодная студенческая конференция.

В 1992 г. состоялась первая Богословская конференция по типу чтений, на ее основе с 1993 г. проходили Рождественские чтения; в дальнейшем они были преобразованы в Ежегодную международную богословскую конференцию, включающую такие секции, как богословие, церковная история, церковное искусство (изобразительное и певческое), миссионерская и социальная церковная деятельность, а также секции гуманитарных наук и педагогики. За 27 лет конференция стала одним из крупнейших международных научных форумов, объединяющих ученых, богословов, специалистов в самых разных гуманитарных областях. Сборники докладов конференции вмещают в себя огромный творческий и информативный потенциал. С 1997 г. выходит периодическое изд. «Богословский сборник», в 2003 г. переименованный в «Вестник ПСТГУ» в 5 сериях. В 2010 г. в перечень реферируемых изданий ВАК РФ были включены серии «Вестника ПСТГУ»: I. «Богословие. Философия», II. «История. История Русской Православной Церкви», III. «Филология», IV. «Педагогика. Психология», в 2012 г. — сер. V. «Вопросы истории и теории христианского искусства». В 2019 г. сер. I «Богословие. Философия. Религия» включена в базы данных Web of Science и SCOPUS.

Первым в собрании ПСТБИ стал церковно-исторический архив М. Е. Губонина (1907–1971). Кн. «Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти 1917–1943 гг.», подготовленная Губониным, стала первой публикацией (1994) созданного научного отдела ПСТБИ — Отдела новейшей истории Русской Церкви (ОНИРЦ) (1994). Дополненная справочным аппаратом, она стала одним из самых цитируемых в мире изданием по новейшей истории РПЦ и поло-





жила начало многотомной серии ОНИРЦ — «Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви» (к 2020 издано 30 книг общим объемом 1600 печатных листов). Первые 2 тома машинописного труда Губонина «Современники о Патриархе Тихоне», включающего комментарии составителя, были опубликованы в 2007 г. Книга Губонина, посвященная преемнику патриарха Тихона Крутицкому митр. сщмч. *Петру (Полянскому)*, названная автором «Кифа» и дополненная обширным исследованием свящ. А. Мазырина, была издана в 2012 г. Также был дополнен и издан в 2006 г. его фундаментальный труд «История иерархии Русской Православной Церкви: Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г.», доведенный до 2006 г. Во 2-м его издании (2019), основательно переработанном и дополненном, списки иерархов РПЦ доведены до 2019 г. Крупным церковным проектом стала созданная проф. Емельяновым компьютерная база данных (БД) «За Христа пострадавшие», включившая информацию о репрессированных в XX в. клириках и мирянах РПЦ. БД «За Христа пострадавшие» стала первым интернет-ресурсом РПЦ, открытым в мировом интернет-пространстве и позволившим множеству рус. людей, рассеянных по всему миру, узнать о судьбе своих без вести пропавших близких. Материалы БД (36 тыс. персоналий) публикуются в Биографическом справочнике «За Христа пострадавшие». В 1992 г. патриарх Алексий II благословил «сосредоточить работы по исследованию истории Русской Православной Церкви XX века в Православном Свято-Тихоновском Богословском институте» и обратился к руководству ФСБ с просьбой разрешить научным сотрудникам ПСТБИ работать со следственными делами репрессированного духовенства и мирян РПЦ, хранящимися в архивах ФСБ РФ. По материалам этих и др. архивов были собраны сведения о пострадавших в 1937–1938 гг. на Бутовском полигоне под Москвой, о множестве других репрессированных и были подготовлены материалы для канонизации Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской на *Архиерейском юбилейном соборе Русской Православной Церкви 2000 г.*

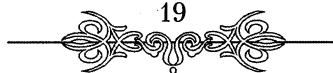
На ФЦХ ПСТБИ была написана икона Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской, явленных и неявленных, но ведомых Богу. На ФЦХ с 1996 г. издается сборник научных статей «Искусство христианского мира», функционируют компьютерная БД «Иконография восточно-христианского искусства» (по БД издается серия дисков «Азбука иконописца») и церковно-археологический музей. На ФФ реализуются 2 проекта, проводятся 2 научных семинара: Медиевистический и Славянской библиистики, издается сер. «Филология» в составе «Вестника ПСТГУ». ПФ осуществляет экспертное сопровождение научных проектов, издает сер. «Педагогика. Психология» в составе «Вестника ПСТГУ». На ИФ научная работа ведется на кафедрах, фак-т совместно с ОНИРЦ издает сер. «История. История Церкви» в составе «Вестника ПСТГУ». На ФСН действует Информационно-аналитический центр. ФИПМ имеет научно-исследовательскую лабораторию информационно-поисковых систем, поддерживает БД «За Христа пострадавшие» и связанные с ней проекты. На всех фак-тах проводятся конференции и научные семинары, межвузовские и международные исследования, осуществляется международный обмен профессорами и студентами (по договорам с 30 иностранными ун-тами), выполняются проекты по грантам Российского гуманитарного научного фонда, Российского фонда фундаментальных исследований и других фондов, президентским грантам.

В июле 1997 г. Святейшим патриархом Алексием II в ПСТБИ был утвержден специализированный Ученый совет для защиты кандидатских и докторских диссертаций по богословским наукам и церковной истории. В нем были защищены 12 докторских и 60 кандидатских диссертаций. Выпускники и диссертанты ПСТГУ востребованы в церковных учреждениях, в светском научном и образовательном пространстве России.

Международные контакты. В кон. мая 1992 г. протопр. И. Ф. Мейендорф за 2 месяца до своей кончины принял участие в 1-й Богословской конференции ин-та, положив тем самым начало международной деятельности ПСТБИ. Успешно развивались отношения с профессорско-

преподавательской корпорацией Свято-Сергиевского богословского ин-та в Париже, с к-рым вскоре был заключен договор о сотрудничестве и в течение мн. лет осуществлялся профессорско-преподавательский обмен. В ПСТГУ/ПСТБИ были изданы нек-рые монографии. В 2007 г. ректору ПСТГУ прот. В. Воробьеву была присуждена степень д-ра богословия *honoris causa* Свято-Сергиевского богословского ин-та. Международный обмен студентами и аспирантами, а также стажировки, чтение лекций, совместные программы и др. проекты в ПСТГУ практикуются с 30 зарубежными ун-тами и фондами. Ок. 300 студентов и аспирантов участвовали в программах по обмену с ун-тами им. Гумбольдта в Берлине, Милана, Ноттингема и др. Выполняется совместный с Амвросианской б-кой (Милан, Италия) проект «Амвросиана» — перевод и издание творений свт. *Амвросия Медиоланского* силами преподавателей ПСТГУ (вышло в свет 9 томов из планируемых 16). Начиная с 2003 г. проводятся русско-нем. студенческие конференции, организуются рус.-итал. летние школы. На Ежегодную международную богословскую конференцию ПСТГУ прибывают ученые из 12–15 стран, с 2005 г. работает секция картвелологии с участием митрополитов *Грузинской Православной Церкви*. Преподаватели ПСТГУ систематически выезжают на зарубежные конференции и принимают у себя гостей из др. стран. Для укрепления связей с правосл. народами в 2014 г. в ПСТГУ организованы Клубы международной дружбы «ПСТГУ — Сербия», «Клуб русско-греческой дружбы» и в 2015 г. «ПСТГУ — Грузия».

Неоднократно гостями ПСТГУ были предстоятели Поместных Православных Церквей — Албанской, Польской, Сербской, Чешских земель и Словакии, Православной Церкви в Америке, предстоятели и клирики Зарубежного Синода (Первоиерарх *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ), Восточно-Американский и Нью-Йоркский митр. *Лавр (Шкурла)* во время посещения ПСТГУ отметил значительную роль ун-та в деле объединения РПЦЗ с Матерью-Церковью). Знаменательным событием стал визит в ПСТГУ франц. делегации во главе с Дубнинским митр.





Иоанном (Реннето) во время восстановления единства *Западноевропейского Экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата* с РПЦ.

В мае 2007 г. ПСТГУ принял участие в выставке, посвященной торжеству воссоединения РПЦЗ с РПЦ. В залах храма Христа Спасителя были представлены богослужебные предметы, использовавшиеся в тайных богослужениях эпохи гонений, документы того времени, подлинный портрет патриарха Тихона. В расширенном виде эта экспозиция 25 сент. — 22 окт. 2007 г. была выставлена в Государственном историческом музее, где за месяц ее посетили более 2,5 тыс. чел. В дек. 2007 г. экспозиция составила часть выставки Издательского совета Русской Православной Церкви (см. ст. *Издательский отдел, Издательский совет, Издательство Московского Патриархата*), организованной в Вашингтоне для рус. диаспоры. Выставка «Преодоление: Русская Церковь и советская власть», приуроченная к 20-летию ПСТГУ и организованная совместно с Гос. центральным музеем современной истории России, прошла в здании музея в дек. 2012 — янв. 2013 г. Благодаря экспонатам, собранным в городах России и бывш. Советского Союза, выставка приобрела общецерковный размах. 18–25 авг. 2013 г. в г. Римини (Италия) в рамках молодежного христианского форума «Митинг Дружбы народов» прошла выставка «И свет во тьме светит» (сокращенный вариант выставки «Преодоление»). Выставку посетило ок. 15 тыс. чел. Впервые экспозиция, посвященная новомученикам и исповедникам Российским, была представлена зап. зрителю на такой масштабной выставочной площадке. Наконец, 20 дек. 2017 г., в год столетия Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. и начала гонений, постоянно действующая экспозиция связанных с этими событиями реликвий и фотографий была открыта в главном здании ПСТГУ в Лиховом пер. К этому времени при ПСТГУ сформировался музей церковной истории XX в.

Миссионерские поездки. Летом 1996 г. по просьбе Якутского и Вилюйского еп. *Германа (Моралина)*; ныне митрополит Курский и Рыльский) была организована первая миссионерская поездка преподава-

телей и студентов ПСТБИ в 3 региона этой епархии. В поселках, появившихся на Колыме на месте советских концлагерей, впервые совершалась Божественная литургия, происходили массовые крещения. В с. Амбарчике Нижнеколымского муниципального р-на Республика Саха (Якутия), на берегу Северного Ледовитого океана, на месте самого северного пересыльного лагеря (700 км за Полярным кругом) миссионеры поставили памятный поклонный крест и совершили панихиду по невинно погибшим здесь людям — жертвам советских репрессий. После этого миссионерские поездки ПСТГУ/ПСТБИ стали совершаться ежегодно в разные регионы РФ: в Сибирь, на Дальн. Восток, на Байкал и Алтай, в Пермский край, на север европ. части России и др. Кроме совершения Божественной литургии, крещений и венчаний миссионеры проводят встречи, концерты, беседы, занятия, устраивают просмотры фильмов в школах, детских садах, домах престарелых, больницах, летних лагерях и др. К 2020 г. было организовано ок. 200 миссионерских поездок (совершено более 9 тыс. крещений). На местах, где трудились миссионеры, впосл. строились храмы, активизировалась церковная жизнь. В последние годы поездки носят преимущественно просветительский характер.

В 2014 г. был создан Добровольческий корпус, объединяющий усилия в делах милосердия, активно участвующий в важнейших церковно-общественных мероприятиях. Студенты поздравляют ветеранов Великой Отечественной войны специально подготовленным концертом, принимают участие в благотворительных акциях, помогают в больницах, детских домах.

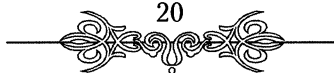
Библиотека ПСТГУ и ПСТБИ. Б-ка имеет учебную, научную, периодическую, иностранную, художественную и мультимедийную составляющие. Научная и богословская б-ка (в т. ч. иностранная) расположена в Лиховом пер., учебная и мультимедийная — на Иловайской ул., фонд ФЦХ — на М. Лубянке, фонд ФЦП (ноты, аудио) и церковная публицистика — на территории Николо-Кузнецкого храма на Пятницкой ул. Имеются залы с подключением к электронным б-кам, а также отдельные залы для преподавателей. Общий фонд состоит

из учебных изданий (34 тыс. наименований, 75 тыс. экз.), научных монографий (25 тыс. наименований, 43 тыс. экз.), журналов (1 тыс. наименований, 5 тыс. экз.), справочных изданий (3 тыс. наименований, 3500 экз.), художественной лит-ры (2 тыс. наименований, 2 тыс. экз.). Всего — 65 тыс. наименований, 128 500 экз.

Издательская деятельность. За время существования изд-ва ПСТГУ с 1992 г. опубликовано более 1500 наименований научных монографий, учебников и учебных пособий, научной периодики, просветительской и мемуарной лит-ры.

Московский епархиальный дом — главное здание ПСТГУ и ПСТБИ. В 1992 г. ПСТБИ стал добиваться возвращения Московского епархиального дома РПЦ. В 2004 г. после 30 судебных процессов здание было возвращено РПЦ для размещения в нем ПСТГУ. Возрождение Епархиального дома завершилось к 1000-летию юбилею преставления св. кн. Владимира, когда 26 июля 2015 г. здание и его домовые храмы были освящены Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом (Гундяевым), а 27 июля в нем состоялась встреча с Президентом РФ В. В. Путиным и поздравление его с наступающим днем Ангела. Восстановительные и реставрационные работы были выполнены под рук. А. Д. Беглова и В. И. Ресина на средства А. Р. Ротенберга, Е. Л. Юрьева и В. В. Анисимова. По благословению Патриарха Кирилла Епархиальный дом стал главным зданием ПСТГУ и ПСТБИ. В нем размещается БФ ПСТГУ. Соборная палата, бывшая местом заседаний делегатов Поместного Собора 1917–1918 гг., сегодня является учебным и научным центром ПСТГУ, в к-ром ежедневно проходят образовательные и культурные мероприятия РПЦ: учебные и публичные лекции, конференции, собрания, презентации, выставки, концерты, встречи с почетными гостями.

Персоналии. Среди тружеников, создававших ПСТГУ, особую благодарную память оставили о себе ныне почившие прот. Г. Каледа; прот. Г. Л. Ореханов — проректор по международной работе, профессор, д-р исторических наук, И. В. Ватагина — иконописец, художник-реставратор высшей категории, профессор кафедры иконописи ФЦХ; Н. Е. Емелья-





нов — профессор, д-р технических наук, создатель БД «За Христа пострадавшие» и БД «Иконография восточно-христианского искусства», декан ФИПМ; А. Н. Мясоедов — кандидат искусствоведения, профессор Московской консерватории и ФЦП; И. С. Чичуров, профессор, д-р исторических наук, ученый-византист, зав. кафедрой Истории Церкви и канонического права БФ; В. Е. Яковлева — искусствовед, зав. отделом реставрации Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства, создатель кафедры церковного шитья на ФЦХ.

Лит.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1992–2002: К 10-летию Института. М., 2002; Воробьев В., прот. Теология в России // Теолог. образование в гос. ун-те: Зарубежный опыт правового регулирования. М., 2004. С. 4–14; он же. Нужна ли «светская» теология Церкви? // ЖМП. 2013. №1. С. 44–45; он же. Какой будет судьба богословского образования в России? // Там же. № 10. С. 50–53; он же. Последний раз в России // Предисловие к кн.: Мейендорф И., протпресв. Пасхальная тайна. М., 2013. С. III–V; он же. Воспитываем кадры для Церкви, работаем на всю страну // ЖМП. 2017. №11. С. 42–51; Понкин И. В. Теолог. факультет Гос. ун-та: Европ. опыт правового регулирования. М., 2006; Таланкина М. В. Полноценная архитектура образоват. стандартов 2-го и 3-го поколения по теологии // Сб. мат.-лов междунар. науч.-практ. конф. «Ислам на Юге России». Пятигорск. 2008. С. 201–211; она же. Развитие теолог. науки и образования в РФ в постсоветский период // Теология в системе науч. знания и образования: Мат.-лы слушаний Обществ. палаты РФ. М., 2008. С. 97–108; она же. Теология в пространстве взаимодействия Церкви и общества // Мат.-лы Междунар. науч.-практ. конф. «Социальное учение Церкви и современность». Орёл, 2011. С. 66–69; I Всерос. олимпиада школьников по ОПК // ЖМП. 2009. № 6. С. 30; Складорова Т. В. Общероссийская олимпиада по ОПК: Промежуточные итоги проведения // Там же. 2013. № 5. С. 70–75; Возрождение святых: Моск. Епархиальный дом. М., 2015; Козлов В. Ф. Епархиальный дом в Москве. М., 2015; Православный Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т: История и современность. М., 2017; Владимир Ресин о восстановлении исторических и строительстве новых храмов в Москве // Российская газ.: Столичный вып. 2018. №7501(38), 22 февр.

Прот. Владимир Воробьев

«ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК», журнал, издававшийся при Казанской ДА с мая 1855 по 1918 г. (в 1918 вышло не менее 1 номера за янв.–апр.). Инициатором распоряжением обер-прокурора Святейшего Синода Н. А. Протасова архиеп. Казанскому Григорию (Постникову; впол. митрополит Новгородский, С.-Петербургский, Эстляндский и Финляндский) от 13 окт. 1853 г., изыскавшим Высочайшее поручение: «...Казанской духовной академии,

как еще не занятой никаким поврежденным изданием, издавать духовный журнал с преимущественным направлением его против раскола в разных его видах» (Красносельцев. 1885. С. 460). Архиеп. Григорий составил и отправил в Синод программу «П. с.», журнала «догматического, герменевтического, исторического, нравственного и критического» (Там же. С. 461). В 1-м разделе «П. с.» должны были помещаться догматические статьи, основанные на Свящ. Писании и трудах св. отцов Церкви, с опровержением заблуждений, во 2-м — истолкования текстов Свящ. Писания. В 3-м разделе предполагалось публиковать: «а) статьи, излагающие и поясняющие древние исторические события, служащие основанием чего-либо, содержимого Православной Церковью, или ложно употребляемые какими-либо раскольниками; б) краткие, но верные сведения о разных ересьх старого и нового времени, существующие или подновляемые в нашем отечестве... с основательным опровержением тех ересей; в) изъяснение соборных правил, употребляемых раскольниками в защиту разных своих заблуждений» (Там же. С. 461–462). 4-й раздел планировали посвятить разбору раскольнических сочинений, в 5-й раздел — подбирать статьи с наставлениями для христиан, к-рые служили бы правилами правосл. жизни и были бы написаны ясным и доступным языком, в 6-м разделе — публиковать объявления о новых сочинениях, касающихся разных сект Российской империи. 7-й раздел предназначался для статей с тематикой, не подходящей к вышеперечисленным разделам. 18 мая 1854 г. Синод утвердил издание «П. с.» по представленной программе.

17 авг. 1854 г. правление КазДА учредило редакционный комитет из 5 редакторов (главный редактор — ректор академии и 4 частных) и секретаря редакции. Этот порядок был изменен в 1871 г., когда число редакторов сократилось до 2 частных — для оригинальных и переводных статей. В 1872 г. добавлена должность 3-го частного редактора, и в таком составе «П. с.» издавался до 1895 г. Все это время имена редакторов в журнале не указывались.

Главными редакторами были ректоры архим. Агафангел (Соловьев; впол. архиепископ Волынский) (1855–1857), архим. Иоанн (Соко-

лов; впол. епископ Смоленский) (1857–1864), архим. Иннокентий (Новгородов) (1864–1868), архим. Никанор (Бровкович; впол. архиепископ Херсонский) (1868–1871), прот. А. П. Владимирский (1871–1895). В числе частных редакторов были архим. Серафим (Протопопов; впол. епископ Самарский и Ставропольский) (1855), иером. Вениамин (Благоназов; с 1856 архимандрит, впол. архиепископ Иркутский и Нерчинский) (1855–1858), архим. Феодор (Бухарев; см. Бухарев А. М.) (1855–1858), проф. Д. Ф. Гусев (1855–1858?), проф. Н. П. Соколов (1855–1868?, 1871–1872), архим. Вениамин (Платонов; впол. епископ Кинешемский) (1860–1864), архим. Вениамин (Быковский; впол. епископ Черниговский и Нежинский) (1864–1867), проф. И. П. Гвоздев (1871–1872), проф. А. А. Некрасов (1873–1878), проф. Н. И. Ивановский (1873–1878, 1884–1888), проф. П. В. Знаменский (1873–1879, 1886–1896), доцент А. В. Вадковский (впол. митр. С.-Петербургский Антоний) (1874, 1879–1882), доцент Н. Ф. Красносельцев (1883–1888), проф. Н. Я. Беляев (1884–1894), проф. И. С. Бердников (1884–1895), прот. Н. П. Виноградов (1894–1895). В последующие годы журнал редактировали проф. С. А. Терновский (1897–1903, 1907–1912), проф. Л. И. Писарев (1904–1906), проф. В. А. Никольский (1912–1917; в 1910–1912 был помощником редактора). В 1855–1857 гг. журнал выходил 4 раза в год, в 1858–1917 гг. — ежемесячно, в 1858–1896, 1905–1906 и 1915 гг. в ежегодном комплекте выделялись 3 части, а в 1897–1904 и 1916–1917 гг. — 2 части.

Для исполнения главной поставленной задачи — борьбы с расколом — в «П. с.» были опубликованы статьи по вопросам рус. церковной истории, в частности старообрядчества и сектантства, имеющие непреходящее научное значение, в т. ч. «О чтении книг (о почитании книжном) в древние времена в России» (1858. Ч. 2. № 6. С. 173–198; № 7. С. 443–461) и «Апокрифические сочинения в древнерусской письменности» (1869. Ч. 2. № 5. С. 62–88; № 6. С. 156–190) И. Я. Порфирьева; «Князь Константин (Василий) Острожский» (1858. Ч. 1. № 3. С. 365–392; № 4. С. 536–566), «Начало унии в юго-западной России» (1858. Ч. 2. № 5. С. 55–91; № 6. С. 231–261; № 7. С. 408–442; № 8. С. 537–563; Ч. 3.





№ 9. С. 81–119; № 10. С. 200–231) и «Библиотека Соловецкого монастыря» (1859. Ч. 1. № 1. С. 24–39; № 2. С. 199–221; Ч. 2. № 5. С. 67–85) А. И. Лилова; «О способах духовного просвещения древней России вне училищ» (1858. Ч. 1. № 1. С. 87–121; № 2. С. 262–296), «Лука Конашевич, епископ Казанский» (1858. Ч. 2. № 8. С. 564–585; Ч. 3. № 10. С. 232–254; № 12. С. 464–500), «Содействие русских монастырей просвещению древней России» (1858. Ч. 1. № 4. С. 483–535), «Арсений Грек при патриархе Никоне» (1858. Ч. 3. № 11. С. 328–353) и «Голос древней русской Церкви об улучшении быта несвободных людей» (1859. Ч. 1. № 1. С. 40–76) А. П. Шапова; «Сведения о секте, так называемых в русском расколе людей Божиих» (1858. Ч. 1. № 3. С. 333–364) и «Общество людей Божиих, состав его и богослужебные собрания» (1858. Ч. 2. № 7. С. 361–407) И. М. Добролюбова; «Происхождение раскольнического учения об антихристе» А. С. Павлова (1858. Ч. 2. № 5. С. 138–156; № 6. С. 262–301); «Иоанн Неронов» (1869. Ч. 1. № 3. С. 236–282; № 4. С. 325–366), «Приходское духовенство в России со времени реформы Петра» (1871. Ч. 3. № 9. С. 52–96; № 10. С. 173–228; № 11. С. 331–356; № 12. С. 419–469; 1872. Ч. 1. № 1. С. 79–114; № 2. С. 140–203; № 3. С. 251–331; № 4. С. 406–463; Ч. 2. № 5. С. 79–128; № 6. С. 148–195; № 7. С. 296–384; № 8. С. 385–458; Ч. 3. № 10. С. 184–242; № 11. С. 282–351; № 12. С. 405–458) и «Чтения из истории Русской Церкви за время царствования императора Александра I» (1885. Ч. 1. № 1. С. 3–38; № 3. С. 263–299; Ч. 2. № 6. С. 173–211; № 7. С. 357–376; № 8. С. 443–460; Ч. 3. № 9. С. 70–98; № 10. С. 236–256; № 11. С. 257–282; № 12. С. 405–432) Знаменского; «Граф М. М. Сперанский как религиозный мыслитель» И. В. Катетова (1889. Ч. 2. № 5. С. 82–96; № 6. С. 264–318; № 7. С. 428–444; № 8. С. 571–625; Ч. 3. № 9. С. 123–152; № 10. С. 209–261; № 11. С. 412–440; № 12. С. 531–568); «Исторический очерк австрийского священства после Амвросия» М. Я. Монастырёва (1877. Ч. 1. № 2/3. С. 282–339; Ч. 2. № 5. С. 3–31; № 6. С. 277–326; № 7. С. 444–490; № 8. С. 606–634; Ч. 3. № 9. С. 122–150; № 10. С. 266–357); «Старообрядческие архиереи до Амвросия» Ивановского (1881.

Ч. 3. № 12. С. 315–346); «Из современной жизни хлыстов или шалопутов» Н. П. Кутепова (впосл. протоиерей) (1882. Ч. 2. № 5. С. 68–116; № 6. С. 165–222; Ч. 3. № 9. С. 49–114; № 12. С. 395–406; 1883. Ч. 1. № 2. С. 161–216); «Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия» Ф. В. Благovidова (1897. Ч. 2. № 10. С. 429–454; № 11. С. 609–642; № 12. С. 723–733); «Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование императора Николая I» М. Н. Васильевского (1904. Ч. 1. № 1. С. 73–86; № 2. С. 231–246; № 3. С. 339–355; № 4. С. 542–558; № 5. С. 674–692; № 6. С. 925–943; Ч. 2. № 7/8. С. 131–146; № 10. С. 671–688; № 11. С. 874–890; № 12. С. 988–1006); «Патриарх Адриан (его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII в.» Г. А. Скворцова (1912. Ч. 1. № 2. С. 188–210; № 4. С. 537–560; № 5. С. 606–637; № 6. С. 757–784; Ч. 2. № 7/8. С. 183–231; 1913. Ч. 1. № 4. С. 659–678; № 5. С. 749–774; № 6. С. 979–1015; Ч. 2. № 7/8. С. 98–117).

В последующие годы в «П. с.» печатались статьи, далеко выходящие за рамки рус. церковной истории. Среди множества работ по библеистике особого внимания заслуживают «Из записок на книгу Исход» архим. Иоанна (Соколова) (1861. Ч. 1. № 1. С. 3–47; № 2. С. 113–142; № 3. С. 217–248; № 4. С. 345–381; Ч. 2. № 5. С. 3–32; № 6. С. 97–128; № 7. С. 205–240; № 8. С. 323–357; Ч. 3. № 9. С. 3–30; № 10. С. 109–139; № 11. С. 227–258); «О двух генеалогиях Иисуса Христа» доцента М. И. Богословского (1880. Ч. 1. № 1. С. 29–76); «Примечания к Евангелию от Матфея [Марка, Луки, Иоанна] Некрасова (1884. Ч. 1. № 2. С. 151–164; Ч. 2. № 5. С. 18–28; Ч. 3. № 10. С. 143–159; 1885. Ч. 1. № 1. С. 91–104; Ч. 3. № 11. С. 352–362; 1886. Ч. 1. № 1. С. 91–111); «Подлинность книги пророка Исаии» (1886. Ч. 2. № 6. С. 119–124; № 7. С. 231–241; № 8. С. 355–367; Ч. 3. № 9. С. 3–32; 1887. Ч. 1. № 1. С. 3–25; № 2. С. 137–153; № 3. С. 267–278; № 4. С. 408–418; Ч. 2. № 5. С. 29–45; № 6. С. 137–166), «Внебиблейские свидетельства о событиях, описываемых в книге пророка Даниила» (1888. Ч. 1. № 1. С. 12–50), «История канона священных ветхозаветных книг» (1899. Ч. 2. № 9. С. 180–206; № 10. С. 325–355; № 11. С. 457–467) П. А. Юнгера; «Посла-

ние св. ап. Павла к Галатам» свящ. И. И. Галахова (1895. Ч. 1. № 1. С. 74–100; № 2. С. 249–263; № 3/4. С. 290–317; Ч. 2. № 5. С. 72–92; № 8. С. 380–393; Ч. 3. № 9. С. 23–46; № 10. С. 162–189; 1896. Ч. 1. № 4. С. 442–469; Ч. 2. № 4. С. 24–46; № 6. С. 183–218; № 7/8. С. 355–391; Ч. 3. № 9. С. 22–35; № 10. С. 151–170; № 11. С. 271–307; № 12. С. 409–424); «Ветхий Завет и Евангелие Иоанна» С. Д. Бондаря (1901. Ч. 2. № 9. С. 305–342), а также посвященные изучению апокрифов «Книга Еноха» (1888. Ч. 1. № 1. С. 97–147; № 2. С. 215–278; № 3. С. 419–462; Ч. 2. № 5. С. 99–118; № 6. С. 228–236; № 7. С. 332–344; № 8. С. 436–491; Ч. 3. № 9. С. 120–140; № 10. С. 218–246; № 11. С. 397–412; № 12. С. 449–482) и «Псалтирь Соломона» (1895. Ч. 1. № 1. С. 64–73; № 3. С. 369–388) прот. А. В. Смирнова.

Из трудов по патрологии можно отметить статьи: «Св. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды» Вадковского (1872. Ч. 2. № 5. С. 3–37; Ч. 3. № 10. С. 121–141; 1873. Ч. 1. С. 390–430); «Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями II в.» (1874. Ч. 2. № 7. С. 181–235; Ч. 3. № 9. С. 3–55) и «Апология лица Иисуса Христа и Его земной жизни и деятельности в сочинении Оригена против Цельса» (1886. Ч. 3. № 11. С. 262–312) Д. В. Гусева; «Учение св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Святого к Сыну Божию» Некрасова (1883. Ч. 1. № 3. С. 217–234; № 4. С. 307–326); «Очерк западной апологетической литературы II и III вв.» И. П. Реверсова (1891. Ч. 3. № 12. С. 324–368; 1892. Ч. 1. № 1. С. 47–109; № 2. С. 180–241; № 3/4. С. 435–469; Ч. 2. № 5. С. 3–64; № 6. С. 199–284); «Из истории Священного Предания» П. П. Пономарева (1901. Ч. 1. № 5. С. 569–584; Ч. 2. № 7/8. С. 243–270; № 11. С. 673–692; № 12. С. 833–846; 1903. Ч. 1. № 1. С. 1–54; № 2. С. 233–248; 1904. Ч. 1. № 2. С. 264–278; № 3. С. 318–338; Ч. 2. № 7/8. С. 97–130; № 9. С. 363–376; № 11. С. 745–797; № 12. С. 957–987; 1906. Ч. 1. № 1. С. 3–19; № 2. С. 161–172; Ч. 3. № 9. С. 3–20; № 12. С. 513–521; 1907. Ч. 1. № 4. С. 449–480; № 6. С. 738–768; Ч. 2. № 10. С. 468–494; № 12. С. 735–754; 1908. Ч. 1. № 2. С. 153–176; № 3. С. 299–335; № 4. С. 385–425; № 5. С. 513–544; № 6. С. 773–797; Ч. 2. № 9. С. 233–280; № 10. С. 411–436); «Умозри-





тельное богословие блаж. Августина, еп. Иппонского» П. И. Верещацкого (1915. Ч. 3. № 9. С. 115–140; 1916. Ч. 1. № 2/4. С. 308–325; Ч. 2. № 9/10. С. 157–187; 1917. № 1/2. С. 86–103; № 3/5. С. 241–270; № 7/9. С. 353–408; 1918. [Б. №]. С. 179–208). Из статей по апологетике и философии — «Слово и природа человека» Некрасова (1869. Ч. 2. № 8. С. 363–379; Ч. 3. № 9. С. 35–53); «Историко-критический очерк философских направлений, возникших по поводу решения вопроса о познании человеческого» В. И. Голубинского (1871. Ч. 3. № 10. С. 115–141; № 12. С. 367–396); «Современное учение о субстанциях» П. А. Милославского (1873. Ч. 2. № 8. С. 401–421); «Неоплатонизм и христианство» М. А. Куплетского (1881. Ч. 2. № 6. С. 121–148; № 7/8. С. 178–275; Ч. 3. № 9. С. 3–30); «Учение о Боге и доказательство бытия Божия в системе Филона» Д. В. Гусева (1881. Ч. 3. № 12. С. 278–314); «Вера и знание с точки зрения гносеологии» проф. В. И. Несмелова (1913. № 2. С. 117–125; № 3. С. 246–262; № 4. С. 590–618; № 5. С. 775–786; № 6. С. 903–926).

Среди статей канонического характера примечательны «Устройство церковной иерархии» (1858. Ч. 1. № 1. С. 3–62), «Управление вселенской Христовой Церкви» (1858. Ч. 1. № 2. С. 169–202), «Основания поместного управления православных церквей» (1858. Ч. 1. № 3. С. 319–332), «Основания церковного суда» (1858. Ч. 2. № 7. С. 325–360), «Обозрение древних форм поместного церковного управления» (1858. Ч. 3. № 9. С. 3–41; № 10. С. 149–175; № 11. С. 259–290), «Обзор церковных постановлений о крещении и миропомазании» (1859. Ч. 1. № 1. С. 3–23; № 2. С. 147–180) и мн. др. архим. Иоанна (Соколова); «Государственный характер римской государственной религии» И. С. Бердникова (1880. Ч. 2. № 6. С. 101–134; № 7. С. 264–303; № 8. С. 333–365; 1881. Ч. 1. № 1. С. 61–130); «Отношение между церковной и гражданской властью в Византийской империи: (Историко-канонический очерк)» Ф. А. Курганова (1877. Ч. 2. № 6. С. 252–276; № 7. С. 414–443; Ч. 3. № 10. С. 215–257; № 12. С. 649–726; 1879. Ч. 1. № 4. С. 363–392; Ч. 2. № 6. С. 146–191); «Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского» П. А. Прокошева (1894. Ч. 1. № 3. С. 262–297; Ч. 2. № 5/6. С. 83–121; № 7. С. 175–204;

№ 8. С. 389–394; Ч. 3. № 9. С. 41–106; № 10. С. 177–238; № 11. С. 315–374; № 12. С. 504–532; 1895. Ч. 1. № 2. С. 196–248); «Вселенские судьи в Византии» проф. И. И. Соколова (1915. № 2. С. 278–295; № 4. С. 541–569; № 7/8. С. 366–372). Среди публикаций по общей церковной истории наиболее значительными были «Исторический очерк греко-болгарской распри» Курганова (1873. Ч. 1. № 1. С. 13–94; № 2. С. 187–260; Ч. 2. № 5. С. 3–70; № 6. С. 175–202; № 7. С. 283–335; Ч. 3. № 10. С. 101–157; № 11. С. 325–398); «Император Юлиан и его отношение к христианству» Я. И. Алфионова (1877. Ч. 1. № 2/3. С. 121–189; № 4. С. 376–430; Ч. 2. № 5. С. 64–127; № 6. С. 145–210; № 8. С. 544–605; Ч. 3. № 9. С. 3–58; № 10. С. 151–214); «Константин, епископ Болгарский, и его Учительное Евангелие» Вадковского (1882. Ч. 1. № 3. С. 199–238); «Евстафий, митрополит Солунский, писатель XII в.: (К характеристике внутренней истории Византии)» А. В. Говорова (1883. Ч. 1. № 1. С. 14–37; Ч. 2. № 5. С. 43–67; Ч. 3. № 10. С. 139–169); «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности» В. В. Плотникова (в посл. еп. Борис) (1884. Ч. 3. № 10. С. 160–191; № 11. С. 193–219; № 12. С. 273–299; 1885. Ч. 1. № 2. С. 109–162; Ч. 2. № 5. С. 3–67; № 6. С. 377–380; Ч. 3. № 9. С. 115–124; № 10. С. 196–237; № 11. С. 433–458; 1886. Ч. 1. № 1. С. 45–90; Ч. 2. № 6. С. 125–145; № 8. С. 368–396; 1887. Ч. 3. № 10. С. 168–187; № 11. С. 267–286; № 12. С. 421–452; 1888. Ч. 1. № 1. С. 89–96; № 2. С. 183–192; № 3. С. 302–327; № 4. С. 488–499; Ч. 2. № 5. С. 36–68; № 8. С. 373–395; Ч. 3. № 9. С. 21–27; 1889. Ч. 2. № 5. С. 14–35; № 7. С. 327–356; Ч. 3. № 9. С. 3–21; № 10. С. 153–166; № 12. С. 465–477; 1890. Ч. 1. № 1. С. 86–92; № 2. С. 181–185); «Византийские церковные мистики XIV в.» еп. Алексия (Дородницына) (1906. Ч. 1. № 1. С. 98–108; № 2. С. 224–250; № 3. С. 409–428; Ч. 2. № 5. С. 120–141; № 7/8. С. 456–479); серия статей А. Ф. Преображенского о патриархе К-польском смчч. Григории V и его эпохе (1904–1906).

Необходимо также отметить следующие статьи по сравнительному богословию и истории зап. исповеданий: «Пелагианский принцип в римском католичестве» (1871. Ч. 1. № 1. С. 84–120; № 2. С. 184–237)

и «Идея папской непогрешимости» (1878. Ч. 1. № 1. С. 43–91; № 2. С. 194–216) Беляева; «Чистилище у средневековых римско-католических богословов» Д. В. Гусева (1872. Ч. 2. № 6. С. 226–264); «Михаил Сервет и его время» Е. А. Будрина (1875. Ч. 3. № 10. С. 137–207; 1876. Ч. 1. № 1. С. 43–76; № 3. С. 299–352; Ч. 3. № 10/11. С. 241–276; 1877. Ч. 3. № 11. С. 452–504; № 12. С. 527–580); «Лютеранский догмат об оправдании верой: (Историко-критический очерк)» Ф. А. Стукова (1890. Ч. 1. № 3. С. 363–396; Ч. 2. № 7. С. 208–236; № 8. С. 322–337; Ч. 3. № 9. С. 57–70; № 10. С. 198–211; 1891. Ч. 2. № 5/6. С. 97–124); «Школа ричлианского богословия в лютеранстве» В. А. Керенского (1901. Ч. 1. № 5. С. 585–622; № 6. С. 744–783; Ч. 2. № 7/8. С. 180–225; № 9. С. 378–422; № 10. С. 531–576; № 11. С. 693–727; 1902. Ч. 1. № 1. С. 104–134; № 2. С. 240–303; № 3. С. 412–432; № 4. С. 593–601; № 5. С. 712–726; № 6. С. 821–841; Ч. 2. № 7/8. С. 197–248; № 9. С. 389–416; № 10. С. 525–555; № 11. С. 696–722; № 12. С. 842–875; 1903. Ч. 1. № 2. С. 282–292; № 3. С. 355–381; № 4. С. 522–534; Ч. 2. № 7/8. С. 200–242; № 9. С. 366–412; № 11. С. 629–681; № 12. С. 851–879).

Пастырскому богословию более всего уделялось внимание в период ректорства архим. Антония (Храповицкого; в посл. митрополит Киевский и Галицкий), в частности в «П. с.» были опубликованы его работы: «Из чтений по пастырскому богословию» (1896. Ч. 1. № 4. С. 429–441; Ч. 2. № 5. С. 3–23), «Значение молитвы для пастыря Церкви» (1897. Ч. 1. № 5. С. 587–607).

Из трудов по литургике сохраняют научное значение «Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков» А. А. Дмитриевского (1882. Ч. 1. № 2. С. 138–196; № 3. С. 252–296; Ч. 2. № 7/8. С. 346–373; Ч. 3. № 10. С. 149–167; № 12. С. 372–394; 1883. Ч. 2. № 7/8. С. 345–374; Ч. 3. № 10. С. 198–230; № 12. С. 470–485); «О некоторых церковных службах и обрядах, ныне не употребляющихся» Красносельцева (1887. Ч. 1. № 1. С. 26–80; № 2. С. 226–234; № 4. С. 419–433; Ч. 2. № 5. С. 75–98; 1889. Ч. 1. № 1. С. 95–124; № 3. С. 370–386; Ч. 2. № 6. С. 244–263; № 7. С. 404–427; № 8. С. 568–571; Ч. 3. № 9. С. 49–97); «Сведения о храмах и богослужении Русской Церкви по сказаниям западных иностранцев





XVI–XVII вв.: (Церковно-археологические очерки)» А. И. Алмазова (1887. Ч. 1. № 2. С. 190–225; № 4. С. 434–459; Ч. 2. № 6. С. 191–207; № 7. С. 253–289; № 8. С. 456–480; 1888. Ч. 2. № 6. С. 184–214; № 7. С. 293–303; № 8. С. 396–403; Ч. 3. № 9. С. 28–53); «Православные акафисты за синодальный период русского песнотворчества» проф. А. В. Попова (1902. Ч. 1. № 1. С. 33–64; № 2. С. 241–266; № 3. С. 317–337; № 4. С. 474–527; № 5. С. 611–639; № 6. С. 753–779; Ч. 2. № 7/8. С. 148–196; № 9. С. 277–324; № 10. С. 437–478; № 11. С. 585–638; № 12. С. 741–790).

Множество статей посвящено общим и частным вопросам миссионерства, в т. ч. «Христианство и христианские миссии в Персии» Красносельцева (1872. Ч. 3. № 10. С. 142–183); «Исторический очерк западных христианских миссий в Китае, с указанием на задачи, метод, средства, трудности, пределы распространения христианства в Китае и на организацию школ в особенности» иером. Алексия (Виноградова) (1886. Ч. 2. № 6. С. 146–192; № 8. С. 397–409; Ч. 3. № 9. С. 43–64; № 10. С. 189–206; № 12. С. 421–439); «Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования» иером. Николая (Адоратского; вполсл. епископ Оренбургский) (1887. Ч. 1. № 2. С. 252–266; № 3. С. 317–351; № 4. С. 460–507; Ч. 2. № 5. С. 99–136; № 6. С. 167–190; № 7. С. 310–340; № 8. С. 402–455; Ч. 3. № 9. С. 30–58; № 10. С. 188–213; № 3. С. 287–343); «Св. Иннокентий, архиепископ Иркутский» К. В. Харламовича (1905. Ч. 3. № 11. С. 513–530); «Несколько слов о распространении христианства в Персии, Месопотамии, Средней Азии, Монголии и Китае» Н. Ф. Катанова (1917. № 1. С. 3–20).

После 1870 г. в «П. с.» часто помещались статьи, касающиеся ислама, что не предусматривалось первоначальной программой издания, напр. «Критический разбор мухаммеданского учения о Лице Господа нашего Иисуса Христа» (1871. Ч. 2. № 7. С. 220–254) и «История происхождения и развития мухаммеданского учения о пророках» (1874. Ч. 2. № 5. С. 13–58) Н. П. Остроумова; «Верховная власть в исламе» М. А. Машанова (1878. Ч. 1. № 2. С. 217–242); «Заметка к вопросу о византийской противомусульманской литературе» Курганова (1878. Ч. 3. № 9. С. 97–

121; № 10. С. 149–189); «Мухаммеданская космогония» А. И. Архангельского (1889. Ч. 1. № 3. С. 387–420; № 4. С. 486–504). Кроме того, ряд статей был посвящен буддизму, напр. «Изложение и критический разбор основных начал буддизма» В. В. Миротворцева (1873. Ч. 3. № 9. С. 34–51; № 11. С. 295–324; 1874. Ч. 1. № 3. С. 262–305; Ч. 3. № 10. С. 135–158); «Философия буддизма» иером. Гурия (Степанова; вполсл. архиепископ Суздальский) (1908. Ч. 1. № 1. С. 124–134; № 3. С. 336–354; 1909. Ч. 1. № 4. С. 508–513). Переводам библейских и богослужебных текстов посвящены статьи Н. И. Ильминского «Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках» (1871. Ч. 1. № 2. С. 160–183) и «К истории инородческих переводов» (1884. Ч. 1. № 3/4. С. 330–369).

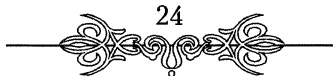
На протяжении всего времени издания в «П. с.» помещались проповеди, речи и поучения правящих и викарных архиереев Казанской епархии, ректоров и преподавателей КазДА, а также исследования по истории проповедничества, напр. «Митрополит Московский Платон Левшин как проповедник» А. А. Надеждина (1882. Ч. 1. № 4. С. 339–361; Ч. 2. № 7/8. С. 266–311; Ч. 3. № 10. С. 115–148; № 12. С. 407–434; 1883. Ч. 1. № 4. С. 372–394; Ч. 2. № 5. С. 3–42; № 6. С. 136–168), «Основной принцип церковной проповеди и... предмет и задачи церковного красноречия» Говорова (1895. Ч. 3. № 12. С. 345–388), «Св. Димитрий Ростовский как проповедник» Преображенского (1909. Ч. 2. № 12. С. 725–766).

В качестве приложений к «П. с.» выходили журналы «Известия по Казанской епархии» (1867–1890) и «Инородческое обозрение» (1912–1916), а также множество книг и брошюр, среди к-рых особое значение имеют переводы с греч. языка учительных творений и канонических текстов, в т. ч. послания сщмч. Игнатия Богоносца, «Благовестник» Феофилакта Болгарского, архиеп. Охридского, в переводе иером. Григория (Полежаева; вполсл. епископ Омский и Семипалатинский) и его же толкования на Деяния и Послания апостолов (1855–1857, 1869–1881; публикация продолжалась на страницах «П. с.» до 1903), «Собеседования» свт. Григория Двоеслова (1858), Деяния Вселенских Соборов (1859, 1860, 1862–1875) и 9 Помест-

ных Соборов (1877–1878), а также публикации по рукописям памятников рус. письменности XV–XVIII вв.: послания митр. Сибирского и Тобольского Игнатия (Римского-Корсакова) (1855), «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого (1855–1856), сочинения прп. Максима Грека (1859–1862), Стоглав (1862), «Истины показание» прп. Зиновия Отенского (1863–1864), «Мечец духовный» Иоанникия и Софрония Лихудов (1866–1867), «Проскинитарий» Арсения (Суханова) (1870), «Азбуконники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки» А. П. Карпова (1877), «Обличение на Соловецкую челобитную» Ю. Г. Крижанича в переводе Ф. П. Поликарпова-Орлова (1878), «Зерцало очевидное» И. Т. Посошкова (1895–1897, 1899, 1904).

С 1870 г. в качестве приложений публиковались научные труды (в основном диссертации), среди них наиболее интересны «Учение о лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства» В. А. Снегирёва (1870–1871), «Устройство управления в церкви королевства греческого» Курганова (1871–1872), «Ересь антиринитариив III века» Д. В. Гусева (1872), «Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мухаммедан» Красносельцева (1872), «История старой Казанской духовной академии 1797–1818 гг.» А. А. Благовещенского (1875–1876), «Духовные школы в России до реформы 1808 г.» Знаменского (1878–1881), «История Казанской духовной семинарии» Благовещенского (1881–1883), «Секты хлыстов и скопцов» К. В. Кутепова (1882–1883), «Догматическая система св. Григория Нисского» Несмелова (1887–1888), «Объяснение книги пророка Михея» Юнгера (1888), «Учение блаженного Августина... о человеке в его отношении к Богу» Л. И. Писарева (1894–1895).

В «П. с.» также были изданы записки «Стародубье» (1874), «Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской ДА» (1877, 1879–1892, 1898) прот. Т. А. Верховского, «Обзор деятельности братства св. Гурия за 25 лет его существования» Машанова (1893–1894), протоколы (журналы) заседаний Совета КазДА (1870–1917), отчеты о состоянии КазДА (1873–1916), отзывы о сочинениях на ученые степени, отчеты стипендиатов,





«Письма Н. И. Ильминского к обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву» (1895–1898), сборники сочинений студентов КазДА (1900, 1902. Вып. 1–2), отчеты Церковного историко-археологического общества Казанской епархии (1905, 1907–1910, 1912, 1914, 1916), систематический каталог книг фундаментальной б-ки КазДА и мн. др.

С 2000 г. «П. с.» был возрожден как «альманах Казанской ДС» (в 2000–2013 вышло 24 номера), с мая 2016 г. выходит ежеквартально как журнал Татарстанской митрополии, церковно-общественное, научно-богословское издание.

Лит.: Указатель статей, помещенных в ж. «П. с.» за первые 10 лет издания его: (С 1855 по 1864 г.). Каз., 1865; *Люстрицкий В. Ф.* Указатель к «П. с.» за 20 лет его издания: (С 1855 по 1875 г.). Каз., 1876; *Красносельцев Н. Ф.* К истории «П. с.»: По поводу 30-летия журнала // ПС. 1885. № 12. С. 459–507; *Знаменский П. В.* История КазДА за 1-й (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Каз., 1892. Вып. 2; *Терновский С. А.* Ист. записка о состоянии Казанской ДА после ее преобразования, 1870–1892. Каз., 1892; Указатель статей «П. с.» 1877–1891 гг. / Сост.: С. Е. Е. Каз., 1892; Указатель к «П. с.» за 1892–1909 гг. Каз., 1910; *Андреев*. Христ. периодика. № 532; *Журавский А. В.* К истории «Православного собеседника» // ПС. Каз., 2000. № 1. С. 42–68.

Прот. Александр Троицкий

«ПРАВОСУДИЕ МИТРОПОЛИЧЬЕ», древнерус. анонимный церковный и княжеский судебник, известный в единственном списке 1-й четв. XVI в. (ГИМ. Син. № 687). «П. М.» было выявлено прот. А. В. Горским и К. И. Невоструевым при описании рукописей Синодального собрания, однако долгое время не привлекало внимания ученых. Первое издание и исследование «П. М.» принадлежит С. В. Юшкову, к-рый обратил внимание на памятник по совету В. Н. Бенешевича. В структуре судебногоника нет четкого деления на статьи. Юшков выделил в составе памятника 36 статей. Деление на статьи является дискуссионным; большинство издателей предлагают выделять 38 статей, однако их границы, от к-рых существенно зависит понимание текста, продолжают оставаться предметом обсуждений.

«П. М.» не имеет заглавия; в качестве такового обычно принимается глосса на поле: «А се есть правосудие митрополичье». Судебник открывается статьями о бесчестье, в т. ч. великого князя. Статьи «П. М.» не систематизированы, в нек-рых

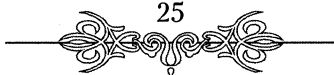
случаях составитель возвращается к уже рассмотренным казусам, значая за них противоречивые наказания. «П. М.» включает статьи о браке и «роспусе» (разводе); изнасиловании, «умыкании» (краже невест) и блуде; убийстве, драках, нанесении увечий и причинении др. физического ущерба, в т. ч. об убийстве скота. Почти половина статей касается процессуальных вопросов, связанных с работой суда: функций и статуса послухов (свидетелей), приставов, судий и истцов, отношения к поличному и «прироку» (клевете). Единичные статьи посвящены воровству, расстригам, монастырскому имуществу. Т. о., «П. М.» в равной степени касается как епископского, так и княжеского суда.

«П. М.» имеет многочисленные параллели с др. древнерус. памятниками права, большинство из которых не могут рассматриваться как непосредственный источник «П. М.», но имеют общую терминологию, включают те же вопросы и выносят сходные с «П. М.» решения. К числу таких памятников, имеющих общие черты с «П. М.» и, вероятно, знакомых его составителю, относятся *Церковный устав князя Ярослава*, Русская правда Пространной редакции, *Закон судный людям*, Двинская уставная грамота 1397–1398 гг., договорные грамоты древнерусских князей. В. Н. Автократов указал на параллели «П. М.» с рядом древнерусских памятников XV в.: Новгородской судной грамотой в редакции 1471 г., Белозерской уставной грамотой 1488 г., Судебником 1497 г.

Время составления «П. М.» является наиболее дискуссионным вопросом. Юшков датировал создание сборника 2-й пол. XIII – 1-й четв. XIV в., однако эта версия в дальнейшем не была поддержана исследователями. Кон. XIV в. датировал памятник Л. В. Черепнин, считавший, что «П. М.» создано в Москве при митр. Киевском и всея Руси свт. Киприане и предназначалось для урегулирования отношений с Новгородом. М. Н. Тихомиров считал, что «П. М.» создано в нач. XV в. и называл его Пермским судебником, сформированным в период становления Пермской епископии. Датировка кон. XIV – нач. XV в. преобладает среди исследователей, к-рые предполагают создание памятника

либо в Новгороде (А. А. Зимин), либо в Москве (И. В. Ипатов). Существенно более поздним временем датирует памятник Автократов, обративший внимание на связь «П. М.» с содержанием того единственного сборника, в составе к-рого сохранился памятник. Сборник, условно названный Горским и Невоструевым «Цветником», содержит значительное число назидательных текстов, обращенных к епископам, властелинам и судьям; выписки из *Церковного устава князя Владимира* о десятинах, судах и людях церковных; *Летописец* и выписки из *Киево-Печерского патерика*; выписки из рус. церковных правил. Глоссу на поле в начале «П. М.» можно рассматривать как отсылку к записанному ранее перечню «митрополичьих судов», заимствованному из Устава кн. Владимира. Смысловые параллели «П. М.» с теми текстами, к-рые входят в «Цветник», позволили Автократову предположить, что автором «П. М.» являлся составитель сборника, в к-ром сохранился памятник. Исследователь, обративший внимание на архаичность мн. постановлений «П. М.», связывал его формирование с Новгородом и полагал, что «П. М.» было создано в противовес Судебнику 1497 г. Это позволило Автократову относить создание «П. М.» ко времени между 1497 г. и нач. XVI в. (к-рым он датирует рукопись ГИМ. Син. № 687).

Т. о., несмотря на солидную историографию, ключевые вопросы, связанные с «П. М.», остаются нерешенными: время и место создания памятника, его назначение. Исследование правовой терминологии «П. М.», проводившееся в 30–80-х гг. XX в., опиралось на априорное восприятие «П. М.» как действующего судебногоника. В целом «П. М.» продолжает традицию древнерус. княжеских и церковных уставов, являясь одним из наиболее поздних образцов этого жанра по сравнению с Судебником 1497 г. или Судебником 1550 г. Однако архаичность мн. норм и терминов «П. М.» (Автократов) и обращение его автора к текстам из *Мерила праведного* (И. И. Смирнов, Ипатов) делают сомнительным использование «П. М.» в качестве действующего документа права в судопроизводстве. При исследовании происхождения памятника до сих пор не учитывались лингвистические особенности (выраженное «аканье»



в тексте памятника, исключая его северорус. происхождение; использование таких слов, как «полница», не зафиксированных ранее 2-й пол. XV в.). Недостаточно изучен сборник, в составе которого известен единственный список «П. М.»; исследование его состава и палеографии могут пролить свет на возникновение «П. М.».

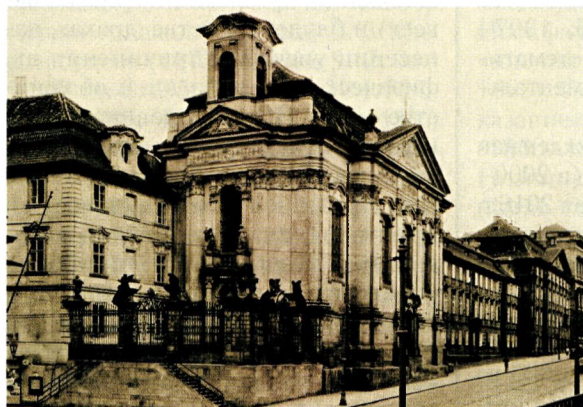
Изд.: Юшков С. В. «Правосудие митрополичье» // ЛЗАК. 1929. Вып. 35. С. 115–120; Руська Правда: Текст на основі 7 списків та 5 редакцій / Склав, підгот. до друку: С. В. Юшков. К., 1935. С. 176–178; Тихомиров М. Н. Пособие для изуч. Рус. Правды. М., 1953. С. 127–129; он же. «Правосудие митрополичье» // АЕ за 1963 г. М., 1964. С. 44–55; [Автократов В. Н.] Правосудие митрополичье // ПРП. 1955. Вып. 3. С. 426–457; АСЭИ. Т. 3. № 8. С. 22–25; ДРКУ. С. 207–211.

Лит.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 2. Вып. 3. Приб. № 326(687). С. 680–695; Павлов А. С. «Книги законные», содержащие в себе в древнерус. переводе визант. законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные. СПб., 1885. С. 38. Примеч. 2; Тихомиров М. Н. Источниковедение истории СССР. М., 1940. Т. 1. С. 73–74; Черепнин Л. В. Рус. феод. архивы XIV–XV вв. М., 1951. Ч. 2. С. 25–29; Греков Б. Д. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в. М., 1952². Кн. 1. С. 128–131, 171–172, 174; Смирнов И. И. Уставные татбы // Исследования по отеч. источниковедению. М., Л., 1964. С. 493, 495–496; Леонтьев А. К. Право и суд // Очерки рус. культуры XIII–XV вв. М., 1970. Ч. 2. С. 6, 12; Зимин А. А. Холопы на Руси: с древнейших времен до кон. XV в. М., 1973. С. 355–357; он же. Традиции Правды Русской в Сев.-Вост. Руси XIV–XV вв. // Исследования по истории и историографии феодализма. М., 1982. С. 189–203; Kaiser D. The Growth of the Law in Medieval Russia. Princeton, 1980. P. 34, 44, 59, 73, 77, 88, 141, 215–216; Алексеев Ю. Г. Челядин-наймит правосудия митрополичьего // Россия на путях централизации: Сб. ст. М., 1982. С. 41–48; Ипатов И. В. «Правосудие митрополичье» // ВИД. 1991. Вып. 22. С. 194–203; 1993. Вып. 24. С. 240–254; Георгиевский Э. В. Уголовно-правовая характеристика Правосудия митрополичьего // Вестн. Самарской гуманит. академии. Сер.: Право. 2009. Вып. 1(5). С. 14–20; Feldbrugge F. Law in Medieval Russia. Leiden; Boston, 2009. P. 123. (Law in Eastern Europe; 59); idem. A History of Russian Law: From Ancient Times to the Council Code (Ulozhenie) of Tsar Aleksei Mikhailovich of 1649. Leiden; Boston, 2017. P. 190–192, 615, 632, 634, 672, 699, 708. (Law in Eastern Europe; 66); Вершинин К. В. Заметки о «Правосудии митрополичьем» // Тр. ИРИ РАН (в печ.).

М. В. Корогодина

ПРАЖСКАЯ ЕПАРХИЯ [чеш. Pražská eparchie] Чешских земель и Словакии Православной Церкви. Объединяет церковные общины на территории исторической Чехии. Кафедральный город — Прага. Кафедральный собор — во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия. Правящий архиерей — архиеп. Михаил (Дандар; на кафедре с 14 марта 2015).

История П. е. началась после распада Австро-Венгрии (1918) и создания независимой Чехословакии, когда в 20–30-х гг. XX в. наблюдался массовый переход в Правосла-



Кафедральный собор
во имя равноапостольных
Кирилла и Мефодия.
1730–1736 гг.

Архит. К. И. Динценхофер.
Фотография. 1942 г.

вии. 4 авг. 1945 г. Синод ответил, что Сербская Церковь сильно пострадала в годы войны и мо-

жет оказать православным в Чехословакии только моральную поддержку. В окт. 1945 г. Прагу посетил архиеп. Орловский и Брянский Фотий (Топиро) и по поручению патриарха Московского Алексия I (Симанского) принял в юрисдикцию Московской Патриархии еп. Сергия (Королёва) и возглавляемые им эмигрантские общины. При встрече с чеш. духовенством архиеп. Фотий предложил общинам перейти в юрисдикцию РПЦ. 8 нояб. 1945 г. в Оломоуце состоялось епархиальное собрание, на котором было принято решение просить Сербскую Церковь благословить переход Чешской епархии в подчинение РПЦ. 10 янв. 1946 г. в Москву прибыла делегация Чешской епархии во главе с прот. Честмиром Крачмаром. В ходе переговоров с патриархом Алексием было достигнуто соглашение о переходе Чешской епархии в лоно РПЦ. 14 янв. патриарх Алексей подписал «Определение об условиях приема Чешской Православной Церкви в состав Московской Патриархии», в котором говорилось о создании на территории Чехословакии Экзархата Московской Патриархии во главе с епископом, носящим титул «архиепископ Пражский, экзарх Московской Патриархии». Экзархат получал права автономии в объеме, предусмотренном Уставом Чешской епархии 1929 г. Руководство РПЦ взяло на себя проведение переговоров с Сербской Церковью по вопросу о смене юрисдикции правосл. общин в Чехословакии. 5 февр. 1946 г. епархиальное собрание Чешской епархии одобрило результаты проведенных в Москве переговоров.

В годы нем. оккупации (1939–1945) Чешская епархия фактически утратила связь с Сербской Церковью. В 1941 г. по требованию оккупационных властей еп. Горазд перешел во временное подчинение архиеп. Берлинскому Серафиму (Ляде; вполн. митрополит), к-рый входил в иерархию РПЦЗ. После расстрела еп. Горазда и духовенства пражского кафедрального собора (4 сент. 1942) деятельность Чешской Православной Церкви была запрещена (с 27 сент. 1942). Оставшееся правосл. духовенство подлежало высылке на принудительные работы в Германию, а церковное имущество было конфисковано в пользу Третьего рейха.



В февр.—марте 1946 г. офиц. делегация РПЦ во главе с еп. *Сергием (Лариным)* посетила Белград и провела переговоры, посвященные судьбе правосл. общин в Чехословакии, с митр. *Иосифом (Цвийовичем)*, временно управлявшим Сербской Церковью. 20 марта 1946 г. Сербский Синод заявил, что не будет возражать против направления патриархом Алексием в Чехословакию епископа для временного руководства церковной жизнью. При этом Сербская Церковь не отказалась от своей юрисдикции в Чехословакии: лишь 15 мая 1948 г. Сербский Синод окончательно признал переход Чешской епархии в подчинение РПЦ.

5 апр. 1946 г. Синод РПЦ назначил экзархом в Чехословакии еп. *Елевферия (Воронцова)* с возведением его в сан архиепископа. 19 мая 1946 г. архиеп. Елевферий прибыл в Прагу. 31 авг. в соответствии с уставом Чешской епархии на епархиальном собрании в Оломоуце архиеп. Елевферий был избран епархиальным архиереем, после чего его полномочия были официально подтверждены гос. вом. Архиеп. Елевферий принял в юрисдикцию правосл. приходы не только Чехии и Моравии, но и приходы на территории Вост. Словакии, к-рые ранее входили в состав Мукачевской епархии (см. в ст. *Мукачевская и Ужгородская епархия*, УПЦ МП), но после ее присоединения к РПЦ оказались в неопределенном статусе. На момент приезда архиеп. Елевферия в Прагу в епархии действовали 12 приходов в Чехии и Моравии и 20 приходов в Словакии, а также 4 русских эмигрантских прихода.

Архиеп. Савватий (Врабец), к-рый оставался в Праге, не был принят в юрисдикцию РПЦ и до конца жизни († 14 нояб. 1959) находился в юрисдикции К-польского Патриархата, не имея возможности поддерживать связь с Фанаром. Поскольку в его распоряжении не было храмов, он совершал богослужения дома для узкого круга последователей.

В 1946–1947 гг. в Чехословакию вернулось ок. 40 тыс. чехов с Волыни, подавляющее большинство к-рых исповедовали Православие. Они были в основном расселены в местах, где ранее компактно проживали немцы, выселенные после войны в Германию. В 1947 — 50-х гг. XX в. здесь было создано более 40 приходов, в т. ч. и на тех землях, где

ранее не было структур правосл. Церкви (напр., в Сев. Чехии).

7 дек. 1949 г. на епархиальном собрании в Праге было принято решение о разделении Чешской епархии на П. е. и *Оломоуцко-Брненскую епархию*. Архиеп. Елевферий остался епархиальным архиереем П. е., в состав к-рой вошло 36 общин со служащими в них 27 клириками. Территориально П. е. охватила историческую Чехию (до наст. времени ее границы не претерпели изменений).

В 50–70-х гг. XX в. наблюдалось снижение активности церковной жизни в Чехии, обусловленное политикой гос. атеизма и уменьшением количества прихожан. В эти годы П. е. испытывала нехватку духовенства: напр., в 1972 г. количество приходских священнослужителей в епархии составляло 66% от реальной потребности в них. В связи с этим самостоятельные приходы нередко переводились в статус филиалов (приписных общин). К нач. 70-х гг. XX в. в состав П. е. входило 28 общин и 17 филиалов, в к-рых служил 21 священник.

С момента дарования автокефалии Чехословацкой Православной Церкви (8 дек. 1951) и до 1992 г. правящий архиерей П. е. являлся также и предстоятелем Церкви с титулом «митрополит Пражский и всея Чехословакии». В 1955 г. митр. Елевферий оставил пост предстоятеля Церкви. Новым предстоятелем П. е. был избран митр. *Иоанн (Кухтин)*, ушедший на покой в 1964 г. После него предстоятелем стал митр. *Дорофей (Филип)*, руководивший П. е. до своей кончины († 30 дек. 1999).

11–12 дек. 1992 г. Поместный Собор Чехословацкой Церкви принял устав, в соответствии с к-рым Чехословацкая Церковь была переименована в Православную Церковь Чешских земель и Словакии. С тех пор предстоятелем Церкви может быть избран как архиерей П. е., так и архиерей *Прешовской епархии*. Архиерею П. е. был усвоен титул «архиепископ Пражский и Чешских земель»: он является главой правосл. Церкви в Чешской Республике, возглавляет Митрополичий совет Чешских земель и имеет право представлять правосл. Церковь перед гос. органами Чешской Республики. В случае, если он избирается предстоятелем Церкви, то получает титул «архиепископ Пражский, митрополит Чешских земель и Сло-

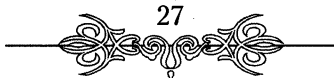
вакии». В 2000–2013 гг. П. е. возглавлял архиеп. *Христофор (Пулеи)*; в 2006–2013 также был митрополитом Чешских земель и Словакии). В результате конфликтной ситуации, сложившейся в П. е., 12 апр. 2013 г. митр. Христофор ушел на покой. Попытки избрать нового архиерея на епархиальных собраниях 18 мая и 19 окт. 2013 г. оказались безуспешными, т. к. ни один из кандидатов не набрал необходимого количества голосов. В результате 11 янв. 2014 г. решением Синода управляющим П. е. был назначен еп. *Иоаким (Грди)*: в тот же день это назначение подтвердил Поместный Собор. Однако власти Чешской Республики не признали полномочий архиеп. Иоакима, т. к. процедура его назначения не соответствовала уставу П. е. По этой причине 22 нояб. 2014 г. на епархиальном собрании прошли новые выборы архиерея, им стал игум. *Михаил (Дандар)*. 14 марта 2015 г. он вступил в управление епархией: 20 марта его полномочия признало Мин-во культуры Чешской Республики.

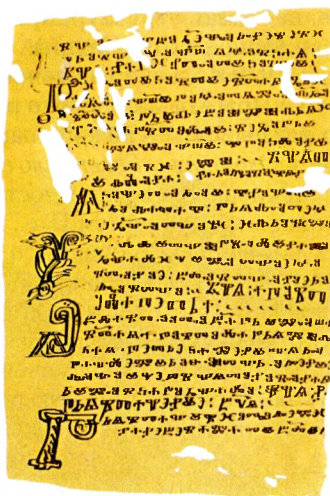
По состоянию на 2019 г. в состав П. е. входит 55 общин с 15 филиалами, 55 храмов и 19 часовен, 4 монахов (2 мужских и 2 женских). П. е. разделена на 6 протопресвитератов (благочиний). На территории П. е. расположено подворье РПЦ в Чехии (ц. во имя апостолов Петра и Павла в г. Карлови-Вари). В Праге ежемесячно выходит ж. «Голос Православия» (*Hlas Pravoslavi*), являющийся офиц. печатным органом Православной Церкви в Чешских землях. При кафедральном соборе в Праге действует образовательный центр «Orthodoxia».

Лит.: *Vopatný G.* Pravoslavná církev v Československu v letech 1945–1951. Brno, 1998; *Aleš P., prot.* Pravoslavná církev u nás: Přehled dějinné cesty. Prešov, 1998. S. 56–80; *Бурега В. В.* Чехословацкая Православная Церковь: Путь к автокефалии, 1945–1951 // Власть и Церковь в СССР и странах Вост. Европы, 1939–1958. М., 2003. С. 200–219; *Волокитина Т. В. и др.* Москва и Вост. Европа: Власть и Церковь в период обществ. трансформаций 40–50-х гг. XX в.: Очерки истории. М., 2008. С. 281–327; *Marek P., Lupčo M.* Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. st.: Prolegomena k vývoji pravosláví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992. Brno, 2013. S. 231–260, 351–362.

В. В. Бурега

ПРАЖСКИЕ ЛИСТКИ [Пражские глаголические листки], глаголический памятник западнослав. (чешского) происхождения XI в.;





Пражские листки.

XI в.

Лист 1В

(Архив Пражского Града. № 57)

представляет собой 2 сильно поврежденных пергаменных листа. П. л. обнаружил профессор истории Карлова ун-та К. Хёфлер в 1855 г. в 6-ке Пражского митрополичьего капитула в ц. св. Вита в переплете лат. рукописи XI в. (Святовитский Апокалипсис. А 60/3). После отделения от переплета листки находились в той же 6-ке до 1957 г., когда вместе с частью ее рукописного фонда были переданы в Архив Пражского Града, где хранятся в наст. время (№ 57). В научный оборот памятник ввел П. Й. Шафарик, к-рый в 1857 г. совместно с Хёфлером осуществил его научное издание.

П. л. содержат фрагменты богослужебных песнопений на листах 1 — 10 светильнов воскресных и из праздничных служб (1-й светилен сильно поврежден, далее следуют светильны на Преполование Пятидесятницы, Преображение Господне, Неделю всех святых, Неделю о слепом, Вознесение Господне, Пятидесятницу, Рождество Иоанна Предтечи, день апостолов Петра и Павла и Успение Пресв. Богородицы), на л. 2 — часть последования из служб Страстей Христовых и в Великую Пятницу. Подобный состав гимнографических текстов ранее не засвидетельствован и, по мнению исследователей, представляет собой либо один из вариантов смешения византийского и римского обрядов (Weingart. 1949. S. 68–70; Mareš. 1951. Roč. 2. S. 228–230; Pokorný. Liturgie. 1963; Idem. Die slawische. 1963; Dvorník. 1970. S. 128–129; Bláhová. 1988), либо соответствует визант. обряду (Šafařík. 1857; Грунский. 1905; Hanič. 1985). Специфику такого подбора светильнов М. Йовчева объясняет влиянием внек-польской литургической традиции и заимствованием палестинских (иерусалимских) элементов, последнее наблюдается и в др. ранних слав. богослужебных кодексах (Йовчева. 2001. С. 60; Пентковский, Йовчева. 2001).

На чеш. происхождение памятника указывают характерные лингвистические особенности: 1) употребление буквы «ц» для передачи рефлекса праслав. сочетаний *tj и *kt: *просвѣтъцъ, тавѣцаго, хвалѣцѣмъ*; 2) употребление буквы «з» для передачи рефлекса *dj: *роззѣство, оутѣвѣзѣние*; 3) написание сочетания «шч» для отражения рефлекса *stj и *skj: *шчѣдроты, на соудѣшчѣи*; 4) отсутствие l-epentheticum: *земи, прѣвѣвашѣ, прѣвѣ*.

ставение; 5) сохранение сочетания *dl: *модѣнти, всѣдѣнтѣ*; 6) употребление буквы «ш» в формах местоимения *вьшѣ* и его производных: *вьшѣхъ, вѣшѣи, вѣшѣцѣскаѣ*; 7) смешение *ѣу* — *ж*, отражающее деназализацию звука «о» о-носового: *боудѣтъ, славоу, помѣли*; 8) форма род. п. ед. ч. личного местоимения 1-го «я» *мне*; 9) формы им. п. ед. ч. жен. р. с флексией -и: *мѣлѣсти, кѣзѣни*; 10) форма твор. п. ед. ч. существительных ср. р. с флексией -ьмъ: *дрѣвѣмъ*. Большинство из указанных признаков представлены в «Киевских листках» — древнейшем старослав. памятнике моравского (?) происхождения. Вместе с тем язык П. л. содержит ряд архаичных черт, к которым, в частности, относятся: 1) форма асимметричного аориста 3 л. мн. ч. *овидоу*; 2) исконные формы вин. п. суш. муж. р. *прѣдѣти спасѣ*; 3) исконные формы действительного причастия прошедшего времени глаголов с суффиксом -и-: *взкоушѣ, сытворѣшаго*.

Большинство исследователей относят П. л. к XI в., но высказывались и иные мнения. Так, Шафарик датировал памятник 850–950 гг. (Šafařík. 1857. S. 61), В. Облак — нач. XII в. (Obлак. 1893. S. 358–359), В. В. Макушев и Г. А. Воскресенский — XIII–XIV вв. (Макушев. 1877. С. 15–22; Воскресенский. 1879. С. 148). Палеографический анализ, проведенный Шафариком, В. Вондраком, Н. К. Грунским, Й. Враной (Šafařík. 1857; Vondrák. 1904; Грунский. 1905; Vrana. 1970), показал неоднородность листов — л. 1 был создан приблизительно через 50 лет после л. 2. Шафарик

установил, что страницы л. 1 написаны разными почерками, текст, скопированный, вероятнее всего, с одного оригинала, не прерывается. Начертания ряда букв «у» 1-го (л. 1а) и 2-го (л. 1б) писцов различаются (напр., *ѣ* с 2 внутренними поперечными чертами в 1-м почерке и позднее с чертой — во 2-м); в то же время некоторые начертания по характеру аналогичны (напр., *ѣу*, состоящее из 2 *о*). Глаголица л. 1а квалифицируется как округлая, а листов 1б и 2 — как угловатая. Врана усматривает сходство почерка л. 1б с лат. минускулом, влияние к-рого он прослеживает и в почерке писца л. 2. Врана в целом характеризует П. л. как новый этап развития глаголицы по сравнению с древнейшим, представленным в «Киевских листках». К новым чертам, отразившимся в письме кодекса, относятся, в частности, на л. 1 об. *ѣ* с одной внутренней чертой *э*, *п* без левого штриха *р*, *с* со срезанной прямой верхней линией и глубоко врезавшимся в верхнюю часть углом треугольника — *ѣ*, *ш* со срезанной вершиной — *ѣ*, *х* с петлей, плотно примкнувшей к основной черте — *ѣ*; на л. 2 *ѣ* с тесно сомкнутыми частями без срединного кружка — *ѣ*, на л. 1 об. и л. 2 *ж*, усики к-рой не расходятся, а сливаются в вертикальную линию с покрывкой — *ѣ* (Кульбакин. 2008. С. 114–116). По мнению Вондрака, письмо П. л. имеет сходство с письмом Синайской Псалтири (см. в ст. *Синайские находки 1975 г.*). Но наличие одинаковых богемизмов свидетельствует о том, что оба листа являются отрывками разных рукописей, написанных в одной среде и отражавших единую традицию. Л. 1 является палимпсестом, стертый текст к-рого также был написан глаголицей. На основании этих обстоятельств сделано предположение, что листки происходят из 2 литургических рукописей *Сазавского монастыря*, где и были созданы.

Наиболее дискуссионным является вопрос о происхождении архаичности и протографа П. л. и пути их проникновения в чеш. книжность. Согласно изначальному мнению, оригинал имел моравское происхождение, поэтому П. л. могли свидетельствовать о непрерывности Кирилло-Мефодиевской традиции и слав. богослужения в западнослав. землях (Havránek. 1963; Idem. 1968; Večerka. 1970. S. 229–230; Vrana. 1970; Bláhová. 1988. S. 55–56 и др.). Но в кон.



XIX — нач. XX в. было высказано предположение о том, что П. л. восходят к болг. оригиналу непосредственно (*Oblak*. 1896; *Vondrák*. 1904) или через древнерус. посредство (*Срезневский*. 1866. С. 53–54; *Jagić*. 1913. С. 187–190). Гипотезу о древнерус. кириллическом посредничестве на основе анализа графико-орфографических и лексических особенностей отстаивал Ф. В. Мареш, предложивший следующий путь миграции текста: Вел. Моравия — Болгария (Македония) — Др. Русь — Чехия (*Maroš*. 1949–1951). Несостоятельность аргументации Мареша обосновала Йовчева, установившая, что те лексемы, к-рые были квалифицированы им как архаизмы, восходящие к Кирилло-Методиевскому архетипу памятника (*радн, разоумѣти, ран, сжидице, цѣленик*), и предполагаемые русизмы, которые могли быть заимствованы писцами из гипотетического древнерус. протографа (*живоносны, свѣтоносны, приснотеку*), входят в словарный фонд среднеболг. богослужебных кодексов, в частности Триодей XIII–XIV вв. (*Орбельской Триоды*, Аргировой, Загребской, Кюстендилской Триодей — *Йовчева*. 2001). Доказательством зависимости П. л. от болг. книжной и богослужебной традиции служат выявленные Йовчевой текстологические совпадения П. л. с древнейшими южнослав. Минеями XIII–XIV вв. (в частности, с *Добриановой* (см. в ст. *Добриан Многогрешный*); НБКМ. № 113; ГИМ. Хлуд. № 164, 166 и др.). Болг. происхождению протографа не противоречит и одноеровая орфография *ъ* (за исключением на л. 16), которую Мареш интерпретировал как внесенный писцами богемизм: по данным Б. Велчевой, эта орфография характерна для глаголических рукописей XI в. из собрания мон-ря вмц. Екатерины на Синае (Псалтири Димитрия (Sinait. Slav. 3/N) и Праздничной Минеи (Sinait. Slav. 4/N)) и актуальна для поздней болг. глаголицы нач. XII в. (*Велчева*. 1999). Впрочем, и эта версия происхождения П. л. оставляет нерешенным ряд вопросов, в частности относительно путей миграции текстов.

Изд.: *Höfler K. A. C., Šafařík P. J.* Glagolitische fragmente. Prag, 1857; *Срезневский И. И.* Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы. СПб., 1866. С. 33–56; *Vondrák V.* O původu Kijevských listů a Pražských zlomků: A o bohemismech v starších církevněslovanských památkách vůbec. Praha, 1904. S. 48–83, 87–90, 105–110; *Грунский Н. К.*

Празжские глаголические отрывки. СПб., 1905.

Лит.: *Бодянский О. М.* Новые открытия в области глаголицы // РВ. 1856. Т. 1. Февр. Кн. 1. С. 531–561; *Šafařík P. J.* Über den Ursprung und die Heimath des Glagolismus. Prag, 1858; *Макушев В. В.* Из чтений о старочеш. письменности // Филологические зап. Воронеж, 1877. Вып. 4. С. 1–22; *Воскресенский Г. А.* Древний слав. перевод Апостола и его судьбы до XV в.: Опыт исслед. языка и текста слав. перевода Апостола по рукописям XII–XV вв. М., 1879; *Vondrák V.* Prager glagolitische Fragmente // *Idem.* Altslovenische Studien. W., 1890. S. 75–78; *Oblak V.* Zur Würdigung des Altslovenischen // ASPH. 1893. Bd. 15. S. 338–370; *idem.* Zur Proveniensi der Kijewer und Prager Fragmente // *Ibid.* 1896. Bd. 18. S. 106–112; *Jagić V.* Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. B., 1913. S. 99–112, 187–190; *Maroš F. V.* Pražské zlomky a jejich předloha v světle hláskoslovného rozboru // *Slavia*. Praha, 1949. Roč. 19. Seč. 1/2. S. 54–61; 1951. Roč. 20. Seč. 2/3. S. 219–232; *Weingart M.* Československý typ církevní slovančiny: Jeho památky a význam. Bratislava, 1949; *Havránek B.* Počátky slovanského písma a psané literatury v době velkomoravské // *Velká Morava: Tisíciletá, tradice státu a kultury*. Praha, 1963. S. 77–96; *idem.* Die Bedeutung Konstantins und Methods für die Anfänge der geschriebenen Literatur in Grossmähren // *Cyrillo-Methodianische Fragen: Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis*. Wiesbaden, 1968. S. 1–12; *Pokorný L.* Liturgie pije slovanský // *Solušiti bratři*. Praha, 1963². S. 160–193; *idem.* Die slawische cyrillo-methodianische Liturgie // *Sancti Cyrilus et Methodius: Leben und Wirken*. Praha, 1963. S. 118–126; *Večerka R.* Problematika staroslověnského písemnictví v přemyslovských Čechách // *Slavia*. 1970. Roč. 39. Seč. 2. S. 223–237; *Vrana J.* Pražští glagoljski odlomci kao syjezdok neprikidni cirilometodské tradicije u Českoj do kraj XI st. // *Ibid.* S. 238–249; *Dvořák F.* Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970; *Hančnick Ch.* Der liturgische Standort der Prager glagolitischen Fragmente // *Litterae Slavicae mediae aevi: F. V. Maroš Sexagenario Oblatae*. Münch., 1985. S. 107–117; *Bláhová E.* Staroslověnská literární činnost sázavského kláštera // *Sázava: Památník staroslověnské kultury v Čechách*. Praha, 1988. S. 104–115; *Велчева Б.* Късната бълг. глаголица // КМС. 1999. Кн. 12. С. 87–152; *Йовчева М.* Празжские глаголические листове в контекста на старобълг. химонография // *Wiener Slavist. Jb.* 2001. Bd. 47. S. 51–72; *Пентковский А., Йовчева М.* Праздничные и воскресные блаженны в визант. и слав. богослужении VIII–XIII вв. // *Palaeobulgarica*. 2001. Год. 25. № 3. С. 31–60; *Минчева А.* Празжские листове // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 264–269; *Кульбакин С. М.* Славянская палеография. Београд, 2008.

Е. А. Кузьмина

ПРАЗДНИКИ, древнерус. певч. книга, содержащая преимущественно песнопения *двунадесятых праздников*, иногда дополненная службами великим святым. Книга П. сложилась как сборник избранных песнопений из певч. книги *Стихирарь* (из 2 его разновидностей — месячного и постного); ее формирование следует относить к 1-й пол. XVII в.

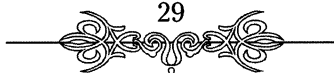
Название «Праздники» в заголовке книги может отсутствовать, в таких случаях киноварью или вязью выделен только инципит последования 1-й службы (напр., «Месяца сентября в 8-й день Рождество Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы» (РГБ. Ф. 379. № 34. Л. 223, 3-я четв. XVII в.); иногда название обозначено следующим образом: «Начало господским праздником и богородичным...» (РГБ. Ф. 379. № 33. Л. 350, сер. XVII в.). Во владельческих записях или монастырских описях может встретиться и собственно название «Праздники», напр. в рукописи сер. XVII в. РНБ. Соф. № 184 присутствует запись: «продал сию книгу праздницы двудесятые с святой горы дьячок федыка андреев дьячку же артему данилеву».

Песнопения П. могут включаться в певч. сборник непоследовательно, напр., в рукописи 1613–1638 гг. ГИМ. Син. певч. № 1225 отдельно выписаны *славники* (Л. 292 об.: «Славники на Владычьи праздницы»), а затем следует особый раздел с циклами стихир двудесятых праздников (Л. 378).

Иногда дополнительные песнопения помещены отдельно, после изложения соответствующих циклов праздничных песнопений (напр., в ркп. нач. XIX в. РНБ. НСРК. Ф. 640: тропари, кондаки и светильны — л. 241 об. и далее); в нек-рых случаях песнопения всех праздников на малой вечерне объединены в один раздел (напр., в «Книге Иосифа Ловзунского» РГБ. Ф. 17. № 765, 2-я пол. XVII в. (Л. 1–310б.)).

П. одного и того же периода могут быть включены в состав певч. сборников (напр.: РГБ. Ф. 379. № 34, 3-я четв. XVII в., с л. 223) или представлять собой отдельную книгу (РГБ. Ф. 379. № 68, 3-я четв. XVII в.).

Разделяют П. полного и сокращенного состава. П. 1-го типа содержат полные циклы стихир вечерни и утрени соответствующего праздника, дополненные также величаниями (напр.: РГБ. РНБ. Q. I. 185, кон. XVII — нач. XVIII в.) или тропарями и кондаками (напр.: РГБ. Ф. 379. № 71, кон. XVII — 1-я четв. XVIII в.). Н. Б. *Захарьина* кроме П. полного состава выделяет стандартный тип, который содержит цикл стихир на «Господи, воззвах» великой вечерни, по 1 стихире и славнику стихир на литии, на стиховне,





на хвалитех и стихиру по 50-м псалме, а также краткий состав П., предполагающий наличие только славянописных (*Захарьина*. 2003. С. 72, 73).

П. первоначально представлены в певч. книгах со знаменной нотацией, по типу соответствующей периоду (как правило, частично или полностью опомеченная — см. в ст. *Пометы*).

Также были распространены П. казанской нотации как полного, так и более краткого составов; напр., в рукописи 2-й четв. XVII в. ГИМ. Син. певч. № 1192 содержится партия низа строчного многоголосия, в рукописи сер. XVII в. РГБ. Ф. 173/П. № 33 — двустрочные П., в рукописи кон. XVII — нач. XVIII в. РГБ. Ф. 379. № 84 — троестрочные П. Троестрочные П. в нотолинейной киевской нотации известны по спискам РГБ. Ф. 210. № 24, 1-я четв. XVIII в., ГИМ. Муз. № 564, 1-я четв. XVIII в. П. излагались также в виде *двознаменников*, совмещающих изложение песнопений в знаменной нотации и киевской нотации (напр., РГБ. Ф. 304/1. № 450, 2-я пол. XVII в.; МДА. Инв. 235163, XIX в.).

П. знаменного распева в киевской нотации в целом повторяют содержание знаменных П. (напр.: МДА. Инв. 234787, кон. XVII–XVIII в.; РГБ. Ф. 379. № 100, посл. четв. XVII в.).

Нередко, одна стихира распета в различных мелодических стилях, с обозначением «ин распев», «преводне» или указанием конкретного распева (напр.: большого путевого, греческого, киевского).

П. *греческого распева* имеют особенность в составе: стихиры на Успение Пресв. Богородицы на «Господи, воззвах» изложены в 2 распевах — «большом» и «малом» (или с указанием «ин роспев») (*Захарьина*. 2003. С. 123). Н. Ю. Плотникова также отмечает наличие в П. этого распева запевов к стихирам «Господи, воззвах» (*Плотникова*. 2015. С. 63). П. постоянного партесного многоголосия иногда разделялись на отдельные тетради, содержащие песнопения только одного праздника (Там же).

В 1772 г. в Синодальной типографии в Москве вышли «Праздники нотного пения», в основу к-рых была положена рукопись П. знаменного распева (вероятно, XVIII в. в киевской нотации) из Успенского собора Московского Кремля; эта



Книга «Праздники»
старообрядцев-поморцев.
1810–1814 гг.
(МДА. Инв. 117619)

книга, в состав к-рой вошли гл. обр. стихиры двенадцатых праздников, была переиздана в 1786, 1800, 1806 и 1817 гг. В издание 1888 г. (переизд.: 1900, 1914, 2002) были оставлены песнопения только праздников годового неподвижного круга и добавлены тропари, кондаки, величания, ирмосы канонов, прокимны, застойники и причастны; вносились уточнения по рукописям со знаменной нотацией.

В старообрядческой книжности установился полный тип П.; печатные П. поповского согласия в дополнение к циклам стихир содержат тропарь, кондак и светилен знаменного распева (см.: Праздники / Изд.: Л. Ф. Калашников, С. Д. Чистов. К., 1910; Круг церковного древнего знаменного пения / Изд.: А. И. Морозов: В 6 ч. М., 1885. Ч. 4: Праздники двенадцатые).

В украинско-белорусских *Ирмологионах* 4-я часть может быть условно названа «Праздниками», поскольку содержит песнопения *Минеи* праздничной, преимущественно каноны (напр., Львовский Ирмолой кон. XVI — нач. XVII в. (см. изд.: Das Lemberger Irmologion: Die Älteste Liturgische Musikhandschrift Mit Fünfliniennotation aus dem Ende des 16. Jh. / Hrsg. J. Jasinov's'kyi, C. Lutzka. W. etc., 2008); РГБ. Ф. 379. № 101, 1-я четв. XVIII в. и др.).

Лит.: Бессонов П. А. Судьба нотных певческих книг // ПО. 1864. Май. С. 27–53; Июнь. С. 92–130 (отд. отт.: [М.], 1864); Кравченко С. П. Фиты знаменного распева: На материале певч. книги «Праздники»: Канд. дис. Л., 1981; Парфентьев Н. П. Традиции и памятники

древнерус. музыкально-письменной культуры на Урале (XVI–XX вв.). Челябинск, 1994; *Гарднер*. Богослужбное пение. 1998. Т. 1. С. 163–164; *Захарьина Н. Б.* Русские богослужбные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003. С. 71–78, 119–120; *Рамзанова Н. В.* Нотированные рукописные книги древнерус. традиции. СПб., 2012; «Книга инока Иосифа Ловзунского, его знамени и пометы»: Певч. Праздники XVII в. / Публ. и исслед.: В. Ю. Григорьева. М., 2014. С. 172–178; *Плотникова Н. Ю.* Из истории книги «Праздники нотного пения» // Праздники нотного пения, сиречь Нотные службы на дни двенадцатых господских и богородичных праздников (неподвижных). М., 2002. С. 2002; она же. Русское партесное многоголосие кон. XVII — сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015. С. 62–63.

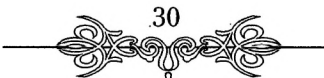
И. В. Старикова

ПРАЗДНИКИ ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ — см. *Ветхозаветное богослужение*.

ПРАЗДНИЧНЫЕ АНТИФОНЫ — см. в ст. *Антифон*.

ПРАИЛИЙ [греч. Πραΐλιος, лат. Prayl(i)us], архиепископ *Иерусалима* (417 — ок. 422). Хронология епископата П. точно не определена. Достоверны всего 2 даты: предшественник П., архиеп. *Иоанн II*, умер 10 янв. 417 г.; преемник П., свт. *Иувеналий*, освятил храм мон-ря св. *Евфимия Великого* 7 мая 428 или 429 г. Все известные события епископата П. относятся к периоду 417–419 гг. Исходя из этого, некоторые современные исследователи вслед за болландистом Д. *Папebroхом* предполагают, что П. скончался в 418 г., и с этого же года начался епископат свт. Иувеналия.

Особые сведения о П. содержит «Житие свт. Порфирия Газского», приписываемое ученику П. — Марку Диякону (BHG, N 1570). В этом сочинении есть сведения, что П. был тем самым епископом Иерусалимским, к-рый рукоположил свт. *Порфирия Газского* во пресвитера и доверил ему хранение Животворящего Древа Креста Господня, а через 3 года отправил его к еп. Иоанну Кесарийскому, который рукоположил Порфирия во епископа *Газы*. В синопсальном сказании о Порфирии (SynCP. Col. 489–491) П. и Иоанн Кесарийский названы как епископы, рукополагавшие Порфирия и во пресвитера, и во епископа. Согласно хронологии Жития, эти рукоположения произошли в 392 и 395 гг. Однако в это время Иерусалимскую кафедру занимал архиеп. Иоанн II.





Болландист Папebroх предлагал согласовать эти данные, предположив, что при Иоанне II П. имел статус соответствующий положению хорепископа либо викария и заведовал «надсмотром» за иерусалимскими святынями. Поскольку Порфирий находился в подчинении у П., а не архиеп. Иоанна II, то архиеп. Иоанн Кесарийский обращался к П., чтобы тот направил к нему Порфирия. Возможно также, что автор Жития стремился избегать упоминаний об Иоанне II, поскольку тот принял в общение пелагиан, и вместо его имени подставил имя П. Обе гипотезы выглядят неубедительно, но теорий, которые помогли бы согласовать хронологию «Жития Порфирия...» с другими источниками, нет.

Основные известные события епископата П. связаны с пелагианским спором, который начался в Иерусалимской Церкви при архиеп. Иоанне II (см. также статьи *Пелагианство*, *Пелагий*). При П. между Иерусалимской и другими Церквями продолжалась активная переписка с обсуждением дела Пелагия, а сам Пелагий еще некоторое время жил в Палестине. Позиция П. по этому вопросу известна из посланий епископа (папы) Римского свт. Зосимы (417–418). П. поначалу оставил в силе постановление Собора Иерусалимской Церкви в *Лудде* (Диосполе) 415 г., согласно к-рым Пелагий был оправдан. В послании к архиеп. Аврелию Карфагенскому и Африканским епископам 21 сент. 417 г. епископ Римский Зосима писал, что *Целестий* (ученик Пелагия) явился в Рим с оправдательным решением из Палестины и среди др. документов представил также послание П., где сообщалось, что Пелагий состоит в общении с Иерусалимским епископом (*Zosimus, papa*. Ep. 3 // PL. 20. Col. 654–661). В тот момент Римский епископ не возражал против принятия пелагиан в общение, но вскоре переменял свое мнение и 21 марта 418 г. осудил пелагиан (*Idem*. Ep. 12 // Ibid. Col. 675–678).

Остальные факты о деятельности П. реконструируются лишь гипотетически. Вероятно, под влиянием еп. Зосимы и др. иерархов позиция П. в отношении пелагианства постепенно изменилась, и П. осудил Пелагия. Ересь пелагианства была вновь осуждена уже после смерти П., на Соборе Восточной Церкви под

председательством архиеп. *Феодота* Антиохийского (424–428). Соборное послание было получено в Риме и обсуждалось там вместе с неким посланием П. Об этих несохранившихся документах упоминает *Марий Меркатор*, к-рый не сомневается в православии ни архиеп. Феодота, ни П. (*Marius Mercatorus. Commonitorium super nomine Coelestii*. 3 // PL. 48. Col. 100–101). Вероятно, П. в 418–419 г. опубликовал свое послание с осуждением Пелагия, которое затем рассматривалось на Соборе при архиеп. Феодоте и вместе с соборными документами было прислано в Рим.

Наиболее близкий к месту и времени этих событий блж. *Феодорит* Кирский — автор «Церковной истории», в к-рой он лишь упоминал о преемстве П. и ограничивается общими похвалами в его адрес (*Theodoret. Hist. eccl.* V 38). Сохранилось также письмо блж. Феодорита, где он упрекал П. в том, что тот поставил епископом в *Кесарию Приморскую* преемником еп. Евлогия второбратного Домнина (*Theodoret. Ep.* 110 // PG. 83. Col. 1305).

Хронист *Идаций* (сер. V в.) упомянул также, что после землетрясения в Иерусалиме (в 419 г.) епископ Иерусалима составил послание об этом событии. Но Идаций ошибочно считал, что этим епископом был Иоанн II (*Hydat. Chron.* 1974. P. 124–125).

Ист.: *Niceph. Const. Chronogr.* P. 125; *Marc. Diac. Vita Porph.* 1930.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 3. Col. 162–164; *Praylius* // *ActaSS. Mai.* T. 3. P. XXI–XXII; *Venables E. Praylius* // *DCB. Vol.* 4. P. 453; *Fedalto. Hierarchia. Vol.* 2. P. 1001.

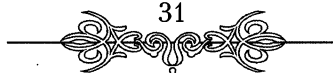
Д. В. Зайцев

ПРАКРИТИ [санскр. Prakṛti], одна из основных категорий инд. философии, обозначает естественную, производящую силу природы, первомерию, объективный мир в отличие от искусственного («санскрита»). В Др. Индии П. отождествлялась с женским началом, в Аюрведе П. — изначальная природа человека, следуя которой он может быть здоровым в противоположность болезням и старению (викрити) как искажению П. Систематическое изложение концепции П. принадлежит ранней (т. н. эпической) санкхье и содержится в «*Махабхарате*». Здесь П. — извечное первоначало, к-рое за счет взаимодействия 3 составляющих компонентов — гун саттвы, рад-

жаса и тамаса, рождающихся из П. вращением, как 3 свитка веревки, выпускает из себя мир психических и вещественных феноменов. П. — одна из основных категорий древнеиндийских философских систем санкхья и йога (санкхья-йога), главная и неразумная (ачетана) причина развертывания мира (эволюции) в отличие от Пуруши, разумной (четана) причины и одновременно мужского начала. В эпосе П. обычно подчинена стоящему над ней и порождающему ее духовному принципу (*Пуруше*, *Атману*, *Брахману*, *Ишваре*).

Дальнейшую разработку категории П. получила в классической санкхье (IV–V вв.) начиная с «Санкхья-карики» Ишваракришны, где система приобрела дуалистический характер: П. объяснялось как исходное начало бытия, источник, первопричина и субстанциальная основа всего эмпирического многообразия конкретной действительности, не зависящая от божественного принципа. Существующее параллельно духовное начало (Пуруша) выполняло роль пассивного, но стимулирующего созерцателя, перед к-рым П. раскрывает красоту космического танца, подобно танцовщице перед зрителем-мужчиной. Так, П. выводится из состояния первоначального равновесия, или непроявленного состояния (авьякта), в состояние манифестации (вьякта), демонстрирующее разнообразное сочетание гун.

Во всех версиях санкхьи и в системе йога, когда П. пробуждается от космического сна, ступени эманации П. следующие: первой становится великий зародыш Вселенной (махат), освещаемый сознанием Пуруши, но рожденный П., он служит субстратом всех последующих индивидуальных сознаний; вместе с махат развивается буддхи (первичный интеллект, также не тождественный Пуруше). Далее из П. возникает самосознание Я (ахамкара), из к-рого развертываются 3 серии телесных элементов: 6 человеческих органов чувств (джнянендрии) — к 5 известным прибавляется манас/рассудок, внутреннее чувство; 5 человеческих органов действия (карменди — руки, ноги и др.); 5 зародышей, или тонких физических элементов (танматры), которые раскрываются в конечный результат эволюции, грубые физические первоэлементы-стихии





(бхуты) — земля, вода, воздух, огонь, пространство. Т. о., вместе с П. насчитывается 24 возникших из нее формы (таттвы) психического и физического мира. Эта периодическая совершающаяся эволюция П. сопровождается периодической ее инволюцией-свертыванием, что обусловлено сотериологическими целями. П., подверженная 3 гунам, «дает причину рожденья в хороших и дурных лонах», так что «освобождение всех существ от Праkritи» (Бхагавадгита. XIII 34) приближает к высшему сотериологическому идеалу — мокше (пер. Б. Л. Смирнова).

В «Санкхья-карике» говорится, что П. является началом «тонким» — сверхчувственным, постулируемым на основании умозаключений о необходимости всем земным сущностям иметь причину, о единстве видимого мира, о невозможности бесконечного регресса причин и др. Автор «Санкхья-карики» и его комментатор, ведантист Гауданада, подчеркивают: «Первоматерия (мула-П.) является производящей, потому что она — источник, а не продукт. Так как она не произведена ни из чего, поэтому П. не может быть продуктом чего-либо» (пер. Н. П. Аникеева). Это соотношение в том же источнике поясняется: «Развившееся — обусловлено, порождено, не вечно, неведуще, изменчиво, многообразно, зависит от иного...» (пер. Н. П. Аникеева). Т. о., в классической санкхье П., являясь единством материальной и действующей причин, играет роль имманентно-телеологического принципа, к-рый не допускает трансцендентную телеологическую причину — Ишвару или др. (Пуруша также не является причиной развертывания П.).

Столь необычная схема развития П. получила различные объяснения. Г. Циммер обозначил ее как «загадку сфинкса»; Г. Гегель назвал санкхью «несистематическим и неостроумным способом перечисления»; психологической интерпретации эволюции П. в качестве стадий пробуждающегося сознания придерживались А. Ч. Банерджи, С. Радхакришнан, П. Т. Раджу и др. Версию о материалистическом понимании П., производящей не только физические, но и психические сущности, выдвинули Д. Чаттопадхья и Н. П. Аникеев; данной трактовке был не чужд и Р. Гарбе, а Ф. И. Щербатской называл П. «материей».

В теистических вариантах санкхьи П. играет роль низшей природы божества, что обуславливает панентеистическую модель. «Бхагавадгита» учит от имени бога: «Я рождаю снова и снова всех существ неистинные толпы, в своей П. их зачинаю, — их, бессильных, Моею силой... Мира этого мать и отец Я» IX 8; 17) (пер. В. С. Семенцова); здесь же говорится о высшей (божественной) и низшей П.: «Атман рождается собственной майей» (IV 6), последняя есть «низшая природа Бога» (VII 5) (пер. Б. Л. Смирнова).

Учение о П. — Праkritи-вада как концепция неразумной материальной причины мира подвергалось резкой критике со стороны буддистов (в полемическом компендиуме «Таттва-санграха» Шантаракшиты), а также философов веданты, прежде всего Шанкары («Брахма-сутра-бхашья»); в веданте утверждалась, напротив, концепция разумной (четана) причины мира — Брахмана. Поэтому в ряде школ инд. мысли и особенно в веданте П. предстает в качестве источника заблуждения, ибо ее низшая реальность скрывает высшую реальность абсолюта; поэтому П. отождествляется с майей. Ист.: Махабхарата / Пер., введ. и примеч.: Б. Л. Смирнов. Ашхабад, 1959–1972. 8 вып.; Лунный свет санкхьи: Ишваракришна. «Санкхья-карика; Гауданада. «Санкхья-карика-бхашья»; Вачаспати Мишра. «Таттва-кауमुди» / Изд. подгот.: В. К. Шохин. М., 1995; Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исслед. и примеч.: В. С. Семенцов. М., 1999.

Лит.: Аникеев Н. П. Материализм и атеизм системы санкхьи раннего средневековья // О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965. С. 128–198; SenGupta A. Classical Sāmkhya: A crit. study. Lucknow, 1969; Jacobsen K. A. Prakriti in Sāmkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications. Delhi etc., 2002; Burley M. Classical Sāmkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience. N. Y., 2012.

Н. П. Аникеев, Е. Н. Аникеева

ПРАКСЕЙ [лат. Praxeas] (кон. II — нач. III в.), раннехрист. писатель, еретик, представитель модалистического монархианства и патрипассианства. Единственными источниками сведений о П. является сочинение Тертуллиана «Против Праксея» (Tertull. Adv. Prax.; CPL, N 26; PL. 2. Col. 153–196; CSEL. 47. P. 227–289; не ранее 213, написано в монтанистский период жизни Тертуллиана), а также небольшая заметка из соч. «Против всех ересей», приписываемого тоже Тертуллиану (Ps.-Tertull. Adv. omn. haer. 8; CPL, N 34; PL. 2.

Col. 72–74; CSEL. 47. P. 225–226; написано в нач. III в., но было отредактировано и дополнено в нач. IV в., вероятно, еп. Викторином Петавским). Согласно им, П. происходил из М. Азии, где претерпел мучения за веру и заслужил славу исповедника. Он первым стал учить в Риме о тождестве Отца и Сына. П. занял видное положение в Римской Церкви, однако Тертуллиан ничего не сообщает о его сане и должности. П. имел влияние на епископа (папу) Римского свт. Виктора I и, с одной стороны, склонил его к симпатиям в отношении монархианства, а с другой — к категорическому неприятию монтанизма. Характеризуя кратко учение П., Тертуллиан писал, что П. «изгнал пророчества и утвердил ересь, прогнал Параклита и распял отца» (Tertull. Adv. Prax. 1). Вероятно, в нач. III в. (до 207) П. совершил поездку из Рима в Карфаген и там проповедовал. Возможно, прибытие П. в этот город также связано с кончиной свт. Виктора I. В Карфагене его обличителем выступил Тертуллиан, тогда еще принадлежавший к кафолической Церкви. В результате, по утверждению Тертуллиана, П. признал свое заблуждение и в письменном виде изложил свое отречение: «У психиков (т. е. у православных; Тертуллиан пишет уже в монтанистский период), у к-рых тогда происходило это дело, остается (его) рукописание (manet heirographum)» (Ibid.). Однако спустя ок. 10 лет ересь П. вновь получила распространение в Карфагене, так что Тертуллиан был вынужден выступить с ее письменным обличением в трактате «Против Праксея». Это сочинение имеет двоякую направленность; с одной стороны, Тертуллиан опровергает монархианство и патрипассионизм, с другой — стремится защитить и оправдать монтанизм, противником к-рого был П.

Одна из основных проблем оценки личности и учения П. состоит в том, что, кроме Тертуллиана, ни один из древних авторов о нем не упоминал. Умалчивает о нем Ипполит Римский (Hipp. Refut. 9, 7; 10, 27), к-рый писал против монархианства в те же годы, что и Тертуллиан. Ипполит назвал имена многих известных в Риме монархиан. В склонности к монархианству Ипполит упрекал даже еп. Римского мч. Каллиста I. Тертуллиан же из всех римских монархиан рубежа II





и III вв. обличал только П. Еще в сер. XIX в. исследователи ранней Церкви выдвигали гипотезы об отождествлении П. с кем-то из монархиан, названных Ипполитом. В 1864 г. Г. Хегеманн высказал мнение о том, что «Праксей» — это уничижительное прозвище еп. Каллиста (*Hagemann H. Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jh. Freiburg i. Br., 1864*). Эта теория получила довольно большое распространение среди нем. ученых последующих десятилетий. Г. Айслер предложил идентифицировать П. с Эпигонем, о к-ром Ипполит писал как о 1-м проповеднике патрипассионизма в Риме. Однако многие ученые высказывались против этой гипотезы, и в наст. время практически все исследователи признают историческую реальность П. Возможно, его слава и влияние в Риме были сильно преувеличены Тертуллианом, к-рый т. о. хотел подчеркнуть опасность его ереси. Возможно также, что пребывание П. в Риме было не столь продолжительным, так что Ипполит не упомянул о нем на фоне других более значимых персонажей. Для Карфагена же монархианство было новшеством, и даже такой второстепенный представитель этой ереси, как П., казался значительной персоной.

Об учении П. известно гораздо больше, чем о его жизни. Основной отправной точкой во взглядах П. было отрицание учения о Логосе (Боге Слове), которое, по его мнению, противоречило строгому монотеизму. В противоположность этому П. выдвигал учение о божественной «монархии»: «...они (сторонники П.) обвиняют нас, что мы проповедуем двух или трех, а себя называют почитателями Одного... Говорят, что они придерживаются (божественной) «монархии»» (*Tertull. Adv. Prax. 3*). П. не признавал никакого возможного разделения в Боге, а тринитарное учение, по его мнению, было не чем иным, как разделением (*Ibid. 23*). Однако в отличие от динамических монархиан, к-рые просто отрицали божественность Логоса по сущности, П. шел путем модалистического монархианства и заявлял о тождестве Отца и Сына (*Ibid. 5*). Он понимал Логос буквально, как Божественное Слово — голос, звук, понятный на слух, но не телесный и не самостоятельный. Сама идея существования на-

ряду с Отцом некоего самобытного Слова для П. была неприемлема (*Ibid.*). Поэтому, по его мнению, когда в Евангелии от Иоанна говорится о Слове, бывшем у Бога (Ин 1. 1), то имеется в виду неотделимость Слова от Бога, а не некое персональное бытие Слова (*Tertull. Adv. Prax. 10, 30*). П. делал акцент на тех местах Евангелия от Иоанна, где Христос говорил о Своем единстве с Отцом: «Я и Отец — одно» (Ин 10. 30), «Видевший Меня видел Отца» (Ин 14. 9). Равным образом П. подчеркивал важность тех мест из ВЗ, где говорится о единстве Бога (*Tertull. Adv. Prax. 18–20*).

При этом П. был не склонен впадать в докетизм в своем учении о воплощении. Плоть Иисуса, рожденного от Девы Марии, была подлинно человеческой: «Они говорят, что Сын плоть, то есть человек, Иисус», но зачатый от Св. Духа (Лк 1. 35). Т. е. божественное начало Отца соединилось с человеческой плотью, став Сыном. Поэтому об Отце можно было сказать, что Он Сам сотворил Себе Сына (*Tertull. Adv. Prax. 10*). И Иисус мог сказать: «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14. 10). С этой же логикой рассуждений П. связаны его обвинения в патрипассионизме. Исходя из его учения напрашивался вывод, что сама духовная сущность Отца страдала во плоти Сына, ибо они одно. На это сами сторонники П. заявляли: «Поэтому мы не богохуствуем на Господа Бога, когда говорим, что Отец умер, так же как вы, что Сын, потому что говорим, что умер не по божественной природе а по человеческой» (*Tertull. Adv. Prax. 29*). Как и проч. монархиане, П., по сути, даже не задавался вопросом о Св. Троице. Учение о Св. Троице воспринималось им лишь арифметически: если Троица, значит три бога. Тертуллиан также дает представление об экзегетическом методе П. В вопросах толкования Свящ. Писания П. был сторонником его букв. понимания. При этом он был склонен узко толковать каждую фразу, отрывая ее от широкого контекста.

Все сообщения о П. у позднейших христ. писателей основаны на сведениях Тертуллиана. Упоминание о нем в трактате Псевдо-Тертуллиана «Против всех ересей» восходит к самому Тертуллиану. На нем же базируется сообщение блж. *Августина* Аврелия (*Aug. De haer. 41*),

и уже, ссылаясь на Августина, упоминают о П. писатели V в.: автор «Предестината» (*Prædestinatus. I 41 // PL. 53. Col. 599*) и *Геннадий Марсельский* (*Gennad. Massil. De dogm. eccl. 4*).

Ист.: *Tertullianus. Opera / Ed. A. Kroymann. Pragae, 1906. Vol. 3. P. 213–289 (CSEL; 47); Hippolyte. Contre les hérésies: Fragm. / Ed. P. Nautin. P., 1949.*

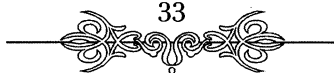
Лит.: *Lipsius R. A. Ueber Tertullian's Schrift wider Praxeas // Jb. für Deutsche Theologie. Gotha, 1868. Vol. 13. S. 701–724; Döllinger J. von. Hippolytus and Callistus: The Church of Rome in the First half of the III Cent. Edinb., 1876; Stroke G. T. Praxeas // DCB. 1887. Vol. 4. P. 452–453; Bardenheuer. Geschichte. 1903. Bd. 2. S. 414; Esser G. Wer war Praxeas? Bonn, 1910; Monarchianisme // DTC. 1929. T. 10. Pt. 2. Col. 2196–2200; Pauly, Wissowa. R. 1. 1954. Bd. 22. Pt. 2. Col. 1744–1747; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. N. Y., 1965. Vol. 1. P. 121–122; Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. L., 1977; EEC. 1992. Vol. 2. P. 706; Болотов. Лекции. 1994. Т. 2. С. 309–312.*

Д. В. Зайцев

ПРАОТЕЦ СВЯТЫХ НЕДЕЛЯ

[греч. Κυριακή τῶν ἁγίων πατέρων], 2-е воскресенье перед праздником Рождества Христова, в к-рое совершается память ветхозаветных праотцев. В этот день вспоминаются те же святые, что и в следующее воскресенье, непосредственно перед Рождеством (см. ст. *Отец святых неделя*). Память праотцев совершается в воскресный день, к-рый приходится на период 11–17 дек. ст. ст. (24–30 дек. н. с.). В разных памятниках (Типиконах, Минеях, лекционариях) последование и указания П. с. н. могли помещаться после 11, 13, 17 и даже 19 дек. Изначально название этого воскресенья означало «неделя перед святыми отцами», вполн. «перед» (греч. про-) перешло к слову «отцы» и образовало слово «праотцы». Возможно, это произошло под влиянием гимнографических песнопений, в тексте к-рых активно используется это слово.

В *Типиконе Великой церкви IX–X вв.* (*Mateos. Turisop. T. 1. P. 134*) воскресный день за 2 воскресенья до Рождества Христова носит название «Κυριακή πρὸ τῶν ἁγίων πατέρων», т. е. «Неделя перед [Неделей] святых отцов» — или просто Κυριακή τῶν ἁγίων πατέρων (Неделя святых отец) (*Дмитриевский. Описание. T. 1. С. 33*). В рукописи, изданной Х. Х. Матеосом, назначается чтение Апостола — Кол 3. 4–11 и «соответствующее» Евангелие, без уточнения. Согласно рукописи в издании Дмитриевского, на литургии в этот

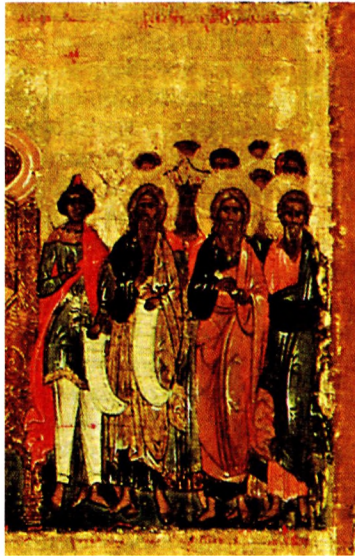




день поется прокимен из Пс 149, далее Апостол — Кол 3. 4–11 (недели 29-й после Пятидесятницы), аллилуиарий со стихом из Пс 84, Евангелие — Лк 17. 12–19 (11-й недели нового лета, по общей нумерации это чтение может соответствовать той же 29-й неделе по Пятидесятнице), причастен Пс 32. 1.

Студийский устав. Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону*, в П. с. н. соединяются последования Октоиха (воскресное) и св. праотцев (*Пентковский. Типикон. С. 303–304*). Название Недели — «Нед(еля) преж(е) с(вя)т(ы)х о(те)ць» — соответствует более старой традиции обозначения этого дня. Последование св. праотцев включает циклы стихир-подобнов на «Господи, воззвах» и на утренней стиховне, самогласен на вечерней стиховне, тропарь 2-го гласа «Верую прадеды оправдиль еси», кондак и икос по 6-й песни канона. На утрене поются каноны: воскресный из Октоиха, праотцев, а также 3 отроков из службы 17 дек. — традиц. присоединение части песнопений этого дня к последованию П. с. н. Особое место в службе занимает исполнение ипакои П. с. н. «Въ росоу отрокомъ огонь прелагашеся», который исполняется несколько раз певцом и народом, 3-й раз поется со стихом Пс 43. 2. На литургии прокимен из Пс 149, Апостол — Кол 3. 4–11, аллилуиарий со стихом из Пс 33, Евангелие — Мф 8. 5–13 (по содержанию аналогичное чтению Лк 14. 16–24, указываемому в других редакциях студийских и иерусалимских Типиконов), причастен Пс 32. 1.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 338–339*) изложение устава этого дня сходно с изложением в Студийско-Алексиевском Типиконе. В заголовке этого дня комбинируются 2 варианта названия: Κυριακή πρὸ τῶν ἁγίων πατέρων, ἡγουὶν τῶν προπατόρων (В Неделю перед [Неделей] святых отец, то есть праотцев). В последование входит дополнительный самогласен, канон праотцов на панихис, после полиелея торжественно поется ипакои — один из двух, 1-го гласа Ἀγγέλως Παίδων ἐδρόσιζε κόμινον (сейчас — ипакои в Неделю св. отец) или 2-го гласа Εἰς δρόσον τοῖς πασι. В числе канонов на утрене поются: канон воскресный из Октоиха, канон Минеи и канон пра-



Неделя святых праотцев.
Фрагмент иконы
«Минея на декабрь». 1569 г.
(ГРМ)

отцов. На литургии прокимен из Пс 67, Евангелие — Лк 14. 16–24, причастен Пс 148. 1, остальное как в Студийско-Алексиевском Типиконе. В изложении устава этого дня есть указания на соединение служб в случае совпадения с 17 дек., днем памяти прор. Даниила и 3 отроков.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем южноиталийские редакции Студийского устава (*Arranz. Typicon. P. 71–72*), закрепляется позднее название — Κυριακή τῶν ἁγίων προπατόρων (Неделя святых праотцев), на службе соединяются те же последования Октоиха и праотцев, но на стиховне назначаются 3 стихирь святого Минеи. Ипакои праотцев назначаются до пения степенн, о порядке пения ничего не говорится. На литургии служба чтений частично совпадает со Студийско-Алексиевским Типиконом (прокимен, Апостол), частично — с Евергетидским (Евангелие, причастен), аллилуиарий со стихом из Пс 49.

Иерусалимский устав. В иерусалимских Типиконах разных редакций, как и в Студийском уставе, в П. с. н. соединяются последования Октоиха и св. праотцев — последование Минеи отменяется, кроме случаев совпадения с полиелейным святым (напр., 13 дек.) и памятью прор. Даниила и 3 отроков (17 дек.). Последование праотцев включает цикл стихир на «Господи, воззвах» и на хвалитех, неск. самогласнов. Пение полиелея в честь праотцев не пред-

полагается. В древнейших Типиконах на утрене поются каноны Октоиха (воскресный) и Пресв. Богородицы) и праотцев (*Sinait. gr. 1097. Fol. 91r — 91v, 1214 г.; 1101. Fol. 148v — 150, 1312 г.; Sinait. syr. 136. Fol. 52v — 54, XIII в.*), после 3-й песни поется один из 2 ипакои на выбор (тех же, что и в Евергетидском Типиконе), 1-го или 2-го гласа (в *Sinait. syr. 136* — только 1-го гласа). В более поздних редакциях Иерусалимского устава на каноне добавляется канон 3 отроков из службы 17 дек., по 3-й песни указывается только ипакои 2-го гласа. На литургии прокимен из Дан 3, аллилуиарий со стихом из Пс 98, чтения как в Евергетидском или Мессинском Типиконе, причастен может указываться разный: в древнейших Типиконах — Пс 149. 1 (воскресный), в более поздних (в т. ч. греч. печатные издания, серб. переводы XIV в.) — Пс 149. 1 и 111. 6 (праотцев), в русских редакциях XV–XVI вв. 2-й причастен на выбор, Пс 111. 6 или 32. 1 (как в студийских); в рус. печатных изданиях с XVII в. 2-й причастен — Пс 32. 1.

В современных греческих и славянских богослужебных книгах последование П. с. н. включает: тропарь 2 гласа Ἐν πίστει τοὺς προπατόρας ἐδικαίωσας (Въроу праотцы ѿправдаашъ еси); кондак плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа Χειρὸυραφὼν εἰκόνα μὴ σεβασθέντες (Ръкописаннаго ѿбрази не почётше), с икосом; канон 1-го гласа, творение Иосифа, с акростихом Πατράσιν αἰὼν εἰκότως νῦν εἰσφέρω. Ἰωσήφ (Оцѣмъ хвалѣ въ лѣпотѣ нынѣ приношаю. Іосифъ), ирмос Χριστὸς γεννᾷτοί, δοξάζοιτε (Христосъ раждаетсѣ, славите), нач. Πατράσιν αἰὼν προσάξομεν (Оцѣмъ пѣниѣ приносѣмъ); канон 3 отроков 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, творение Феофана, с акростихом Τρεῖς παῖδας ὕμνῳ, Δανιήλ τε τὸν μέγαν. Θεοφάνους (Три ѿтроки поѡ, ѡ даниїла великаго. Феофаново), с ирмосом Ὑγρὰν διοδεύσας (Водѣ прошедѣ), нач. Τὸν ἀναρχὸν λόγον (Безначальное слово); ипакои 2-го гласа Εἰς δρόσον τοῖς πασι (Въ рѡсѣ дѣтемъ); 2 цикла стихир-подобнов, неск. самогласнов (3 — греческих, 4 — в славянских), ексапостиларий. В греч. Минее после ипакои добавляется седален 1-го гласа, отсутствующий в слав. Минеях, с примечанием, что в Типиконах указывается именно ипакои, однако решение, что именно петь, седален или ипакои, должен при-



нимать предстоятель. В слав. Минеях есть седален по полиелее 8-го гласа, отсутствующий в греч. книгах.

Ряд песнопений совпадает с последованием св. отец: стихира на литии 1-го гласа, на стиховне 1-го гласа, седален, кондак и икос. В древних Типиконах и Минеях это совпадение могло относиться к ипакои, тропарю и канонам.

В рукописях есть песнопения, не вошедшие в состав печатных изданий. Основным для книг студийского периода был канон «тяжелого», т. е. 7-го, гласа (АНГ. Т. 4. Р. 427–446), творение Германа, с ирмосом $\tau\omicron\upsilon\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\eta\sigma\alpha\nu\tau\iota\ \Theta\epsilon\omega$ (Поспѣшествовавшемъ бгѣ), нач. $\tau\omicron\nu\ \pi\rho\omicron\lambda\alpha\tau\omicron\rho\alpha\nu\ \omicron\iota\ \pi\iota\sigma\tau\omicron\iota\ \epsilon\omicron\rho\tau\eta\nu\ \epsilon\kappa\tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ (Праотцев, верные, праздник совершая — слав. пер. есть в Минеях XII–XIII вв.: РГАДА. Тип. 97. Л. 112 об. — 115 об., XIII в. — «Праотец днесь творяще память»; ГИМ. Син. 162. Л. 146, XII в. — «Праотцы верьнии сътворяюще праздниѣ»). Этот канон в нек-рых рукописях начинается с дополнительного воскресного тропаря $\tau\omicron\upsilon\ \alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\nu\tau\iota\ \epsilon\kappa\ \nu\epsilon\kappa\rho\omega\nu$ (Воскресшему из мертвых; Sinait. gr. 578. Fol. 30), но в большинстве случаев этот тропарь отсутствует (Sinait. gr. 581. Fol. 12v; 583. Fol. 122; 590. Fol. 153). Изредка встречаются и др. каноны: канон 3-го гласа (АНГ. Т. 4. Р. 362–384), творение Андрея, ирмос $\tau\omicron\upsilon\ \rho\upsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\nu\phi\ \tau\omicron\nu\ \gamma\omicron\rho\alpha\eta\lambda$ (Избавльшемъ иаа), нач. $\tau\omicron\upsilon\ \alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\nu\tau\iota\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \tau\alpha\phi\omicron\upsilon$ (Воскресшему от гроба) — особый начальный воскресный тропарь, как и в каноне 7-го гласа, а собственно канон праотцев начинается с тропаря $\text{Οἱ θεοκήρυκες τῆς νομικῆς εὐσεβείας}$ (Богопроповедники законного благочестия); канон плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа, с именем «Георгия» в богородичнах, ирмос $\text{Ὡς ἐν ἡλείῳ πεζεύσας}$ (Иако по сѣхъ пешешествовавъ), нач. $\text{Ἦ προαστράπτουσα αἴγλη}$ (Предсияющий свет); канон 2-го гласа, творение Феофана, с акростихом $\text{Προπάτριον μέλισμα πιστῶς ἐξάδω}$ (Праотеческое воспевание верно воспою), ирмос $\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\alpha\tau\omicron\nu\ \kappa\upsilon\mu\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\eta\nu\ \theta\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\nu$ (Непроходимое волнащееся море), нач. $\text{Προτετίμηται τῶν προπατέρων μνήμη}$ (Предчествуется праотцов память) (Ταμεῖον. Σ. 128, N 360).

А. А. Лукашевич

ПРАОТЦЫ, в христ. традиции прародители человечества, евр. народа, ветхозаветные праведники

(в последних 2 случаях по содержанию термин «праотцы» частично совпадает с термином, «Патриархи ветхозаветные»), прародители Иисуса Христа.

Обозначение «праотцы», или «патриархи» в узком смысле слова, часто указывает на Авраама, Исаака и Иакова, история которых описана прежде всего в Быт 12–36, иногда также на Иосифа (Быт 37. 39–50). Им соответствуют 4 праматери — Сарра, Ревекка, Рахиль и Лия (ср.: Вавилонский Талмуд, Берахот



Праотец Адам.

Икона из Успенского собора
Кириллова Белозерского мон-ря.
1630 г.

Иконописец Ждан Дементьев
(КБМЗ)

16). Самые ранние примеры обозначения Авраама, Исаака и Иакова как патриархов встречаются в лат. переводе Товита книги (Тов 6. 20, «святые патриархи»), а также в греческом 4 Макк 7. 19 и 16. 25. В НЗ как П. (патриархи) кроме Авраама (Евр 7. 4) также обозначаются прор. Давид (Деян 2. 29) и сыновья Иакова (Деян 7. 8–9). В Септуагинте патриархами в широком смысле слова названы главы колен Израилевых (ср.: 1 Пар 24. 31 (ἀρχόνται πατριῶν); 27. 22 (πατριάρχαι τῶν φυλῶν Ἰσραὴλ); ср.: 2 Пар 19. 8; 23. 20). В греческом тексте 1 Макк 2. 51–60 П. названы «отцы» (τὰ ἔργα τῶν πατέ-

ρων) — 11 праведников от Авраама до Даниила.

В церковной традиции П. или патриархами считаются также 10 допотопных праведников, родоначальников человечества, — от Адама до Ноя (Быт 4. 17слл; Быт 5) или от Ноя до Авраама (Быт 11. 10–26), которые, согласно Библии, были образцами благочестия и отличались исключительным долголетием. В православном церковном календаре существует *Праотец святых неделя* — воскресенье, посвященное памяти П. (2-е воскресенье перед Рождеством Христовым), когда поминаются все предки по плоти Господа Иисуса Христа — от Адама и Евы до Иосифа Обручника и Иоакима и Анны (родителей Девы Марии, почитающихся также как *богоотцы*). В целом одни и те же праведники поименно перечисляются и прославляются как в Неделю святых праотец, так и в *Отец святых неделю*: Адам, Абель, Сиф, Енос, Енох, Ной, Сим, Мелхиседек, Авраам, Исаак, Иаков, 12 патриархов, Моисей, Аарон, Самуил, все ветхозаветные пророки, Гedeон, Сампсон, отроки Азария, Азария и Мисаил, пророки Даниил, Захария и Иоанн Предтеча. Прославляются также праведные жены: Сарра, Ревекка, Рахиль, Анна, Мариам, Иудифь и др. В песнопениях к ним могут прилагаться обобщающие наименования «праотцы» и «отцы».

Образы П. входят в состав высокого рус. иконостаса, образуя праотеческий чин; он расположен над чином пророческим и является самым верхним, 5-м по счету рядом иконостаса. Появление праотеческого чина относится ко 2-й пол. XVI в. (наиболее ранний из достоверно датированных — в Смоленском соборе Новодевичьего мон-ря, 1598). Первые иконы праотеческого чина были поясными; в центре чина помещалась икона «Отечество», позднее — «Господь Саваоф», «Св. Троица» (новозаветная)).

ПРАСКВИЦА, муж. мон-рь Черногогорско-Приморской митрополии Сербской Православной Церкви. Находится в местности Паштровичи близ г. Будва (Черногория). Согласно преданию, название получил по источнику, от воды которого исходил аромат персиков (персик по-сербски «прасква»). По преданию, ц. во имя Св. Троицы появилась

здесь в 1050 г. — возможно, тогда же при ней возник и мон-рь. Но 1-е упоминание в документах связано с повельей (грамотой) серб. кор. *Милутина* от 1310 (или 1307) г., согласно которой он передавал земли П. и мон-рю *Градиште*. В 1413 г. зетский правитель Балша III Стратимирович дал П. землю для возведения ц. во имя свт. Николая Чудотворца: сохранился итальянский перевод 1439 г. повелии, подтверждающей этот вклад — она была составлена в Будве в присутствии воеводы Джурджа Джурашевича и его сына, Джурашина, посланника воеводы Сандала Алексы Паштровича. К церкви Балша приставил мон. Даниила, чтоб тот о ней заботился до конца жизни. 30 мая 1634 г. на собрании представителей рода Паштровичей были подтверждены все дарованные П. ранее права. Жители местности Паштровичей платили налог в пользу обители. В 1635 г. упоминается игум. П. Георгий (Куляча). Состоявший на русской службе гр. С. Л. Владиславич-Рагузинский в 1733 г. подарил обители 32 богослужебные книги, которые приняли игум. Стефан и иером. Димитрий.

В 1777 г. архимандритом П. стал Савва (Любиша), но митр. Черногорский *Савва (Петрович-Негош)* не признал его избрание. Архим. Савва проигнорировал решение владыки. В 1783 г. архим. Савва получил благословение митр. Черногорского *Петра I (Петровича-Негоша)* и направился за финансовой помощью в Россию, где добился аудиенции у имп. Екатерины II и решения о ежегодном выделении обители по 100 червонцев, текст решения 22 апр. подписал кн. Г. А. Потёмкин. Поездка архим. Саввы в Россию не понравилась властям Венеции, и в 1788 г. против него началось расследование: до февр. 1789 г. он находился в заточении в Венеции, после перемещен в мон-рь *Крка*, где пробыл до 1793 г. Во время его 2-й поездки в Россию в 1798 г. имп. Павел I увеличил размер ежегодной помощи, выделяемой обители, на 150 червонцев (лично подписанный императором документ хранится в обители). Тогда же обители было даровано 4 комплекта церковных книг (в общей сложности 124). Выделение ежегодных средств было приостановлено в 1879 г., когда в России узнали о вмешательстве светских властей в дела обители, но благо-

даря усилиям архим. Василия (Перазича) она была возобновлена в февр. 1890 г. и выплачивалась до 1917 г.

Во время франц. оккупации 1809–1812 гг. архим. Савва (Любиша) руководил повстанческими отрядами, что спровоцировало нападение французского отряда на мон-рь: ц. во имя свт. Николая разрушили, древние



в стиле рашской архитектуры, остались только фрагменты сев. певницы и сев. стены высотой от 3 до 4 м. Новая однонефная церковь (длина 18,5 м, ширина 8,5 м, высота 15 м) возведена из тесаного камня и оштукатурена известью: архитектура сочетает элементы рашского и неоготического стиля. В иконостасе находится неск. икон работы 1863 г. Николаосом Аспиотисом. Однонефная с полукруглым сводом и припратой ц. во

Монастырь Прасквица.
Фотография. 2020 г.
Фото: Н. Рашо

имя Св. Троицы (длина 7,5 м, ширина 4,5 м) была расписана в 1680 г. «трудом, оплатой и стараниями отчизны Реже-

вичей и всех Паштровичей», о чем сообщается в ктиторской надписи над входом в храм. Фрески выполнил худож. Радул, иконостас в нач. XVIII в. — его ученик Димитрий Даскал. Фрески сильно пострадали от высокой влажности и при землетрясении в 1979 г. В приземистой кулице, согласно преданию, возведенной в XV в., находилась школа, в к-рой до 1875 г. преподавали монахи, в посл. — учителя.

В П. находится большое собрание икон, из которых самой древней считается икона XI в. 2 святителей (имена не установлены). Из первоначального иконостаса ц. Св. Троицы сохранились Деисус, небольшая икона Св. Троицы и престольная икона Пресв. Богородицы с Младенцем (сохр. только лики). Особое значение имеет икона Пресв. Богородицы «Страстная», примерно датируемая XVII в., к-рая считается одним из ярчайших произведений итало-критской школы и входит в число самых ценных икон на территории Черногории. В собрании также находится ряд икон, созданных представителями династии художников Димитриевицей-Рафаиловичей (XVIII — нач. XIX в.), и многочисленные русские иконы XVIII–XIX вв. В ризнице хранятся деревянный крест XVI — нач. XVII в., серебряный потир (того же периода, подарен некими Вукосавом и Марко), серебряная изящная пшеница (дар М. Кажинегра «за душу своей матери», работа 1735 г.

В настоящее время в монастырский комплекс входят 2 храма — во имя Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца, кулица, конаки и 2 кладбища. От древней ц. свт. Николая Чудотворца (1413), воздвигнутой

в стиле рашской архитектуры, остались только фрагменты сев. певницы и сев. стены высотой от 3 до 4 м. Новая однонефная церковь (длина 18,5 м, ширина 8,5 м, высота 15 м) возведена из тесаного камня и оштукатурена известью: архитектура сочетает элементы рашского и неоготического стиля. В иконостасе находится неск. икон работы 1863 г. Николаосом Аспиотисом. Однонефная с полукруглым сводом и припратой ц. во

имя Св. Троицы (длина 7,5 м, ширина 4,5 м) была расписана в 1680 г. «трудом, оплатой и стараниями отчизны Реже-



мастера Илии), комплект богослужебных сосудов (подарен имп. Павлом в 1798), деревянный крест с резными сценами из жизни Иисуса Христа (считается вкладом серб. царя Стефана Душана в мон-рь *Дечаны*, крест в П. в нач. XIX в. принес архим. Даниил (Кажинегра)), потир франц. работы (дар кор. Марии Карагеоргиевич ц. во имя блгв. Александра Невского на о-ве Свети-Стефан). Из рукописных книг выделяются Четвероевангелие XVI в. (дар митр. Черногорского *Данила I (Петровича-Негоша)* в память о примирении родов Паштровичей и Црмничей), 2 русских печатных на престольных Четвероевангелия (1751 г. — дар имп. Елизаветы архим. *Василию (Петровичу-Негошу)* и 1767 г. — дар 1881 г. *Виссариона (Любиши)*), Пролог 1761 г. (имеет запись о разорении обители в 1812).

У сев. стены ц. свт. Николая находится захоронение бывш. рус. офицера Егора Строганова и его дочери, Екатерины. Егор на дуэли убил молодого капитана, соблазнившего его дочь, но сам потерял руку. Дочь бежала из дома, после многолетних поисков Егор дошел до П., где архим. Савва (Любиша) постриг его в монахи. На протяжении 10 лет каждый день после службы мон. Егор выкладывал каменными плитами тропу от берега Милочер до с. Челобрдо, также он помогал восстанавливать мон-рь *Дулево*. При этом он соблюдал обет молчания. В этот период в П. пришел молодой безусый юноша, который представился мон. Елисеем и попросил разрешения остаться в обители. За усердные труды архим. Савва хотел посвятить мон. Елисея в диаконы, но тот категорически отказывался. Во время тяжелой болезни мон. Елисей не подпускал к себе врачей, но, предчувствуя скорую кончину, призвал к себе Егора и открылся ему. Оказалось, что под видом молодого монаха скрывалась дочь Егора, Екатерина, которая после возвращения домой, не застав отца, отправилась его искать. Благодаря русским монахам она узнала, что в П. живет одноклассник рус. офицер, приехала в Паштровичи и 4 года наблюдала за работой отца. На следующее утро она скончалась. Егор еще 2 года продолжал мостить дорогу и, завершив дело в 1808 г., он затворился в келье, где вскоре скончался.

Лит.: *Црногорчевич М.* Манастири Паштровски у Боци Которској // *Старинар Српског археол. друштва*. Београд, 1895; *Шеровић П. Д.* Манастир Прасквица. Котор, 1935; *Бурашко-вић Л.* Благо ман-ра Прасковица: Спомен дом «Стефан М. Љубиша», Будва, август 1998. Будва, 1998; Манастир Прасквица. Будва, 2013.

Н. Рашо

ПРЕБЕНДА [лат. *praebenda* (иногда *prevenda, provenda*), от *praebere* — предоставлять или *providere* — заранее заботиться], в Римско-католической Церкви и англикан. церквях разновидность *бенефиция*, который предоставлялся каноникам кафедрального или коллегиального *капитула*. В Др. Риме словом «пребента» называлось денежное и продуктивное довольствие, к-рое получали солдаты. В таком значении этот термин встречался до VI в. (в т. ч. в «Вариях» Кассиодора). В раннее средневековье словом «пребента» стали обозначать также материальную помощь (еду, одежду) неимущим. Один из ранних примеров такого употребления встречается в заветании диак. Адальгизила Гримона из Вердена (634) (*Levison V. Das Testament Diakons Adalgisel-Grimo vom Jahre 634 // Trierer Zschr. 1932. Bd. 7. S. 78*). В каролингское время под П. (*praebenda, provenda*) понимали продукты, которые получали лично зависимые люди короля (*prebendarii, provendarii*), не имевшие собственных мансов и бенефициев (напр., в «Капитулярии о поместьях», ок. 794–800). С 1-й пол. IX в. в документах встречаются упоминания о пребендариях, к-рые проживали на землях, принадлежавших Церкви (напр., в грамоте Гилдуина, аббата Сен-Дени, от 22 янв. 832). Некоторые пребендарии жили при монастырях; статус таких пребендариев был различен, но большинство, по-видимому, выполняло различные хозяйственные работы (напр., в статутах (822) Адальхарда I, аббата мон-ря Корби, упоминаются 150 пребендариев). Со 2-й пол. IX в. П. стали называть также порцию еды, к-рую ежедневно получал каждый из каноников или монахов за общей трапезой. Это значение, возможно, было связано с тем, что по уставу для каноников, составленному в 755–756 гг. Хродегангом, еп. Меттиса (ныне Мец), эту еду должен предоставлять (*praebere*) глава капитула (*Lesne. «Praebenda»*. 1929. Р. 445–446).

В X–XI вв. в континентальной Европе П. часто называли как всю совокупность натуральных и денежных доходов, к-рые каноники получали от принадлежавших капитулу поместий (эти доходы обозначались также как «*mensa fratrum*» или «*communia*»), так и части этого дохода, закрепленные за отдельными членами капитула (назывались также «*caponica*»). Эти частные П. распределял препозит (пропст) — особое должностное лицо, размер П. определялся традицией. Количество частных П. было фиксированным, его можно было увеличить лишь с общего согласия каноников. Нередко капитул получал земельные дарения, специально предназначенные для создания одной или неск. новых П. В источниках X–XI вв. часто встречаются случаи передачи П. по наследству, ее продажи и покупки, хотя подобная практика рассматривалась как неканоническая. В этот период П. отличали от бенефиция — пожалования определенного земельного участка или доходов с него. С XII в. эти понятия сближаются, и П. начинают рассматривать как разновидность церковного бенефиция. Под влиянием *григорианской реформы*, в рамках к-рой недопустимым считался контроль светских лиц над церквами, получили распространения дарения монархами и др. магнатами приходских церквей соборам или коллегиальным капитулам «в пребенду» (*ad praebendam*). В Англии понятие «пребента» стало использоваться после Нормандского завоевания 1066 г. (впервые встречается в «Книге Страшного суда», составленной по материалам переписи 1086), хотя практика выделения отдельным каноникам земельных участков из владений капитула существовала и ранее (*Barrow. 2015. Р. 297*).

С XII в. именно владение П. стало главным признаком каноника, П. стали называть закрепленные за ним места в зале капитула и на хорах. Право передачи вакантных П. было предметом разногласий между епископами и капитулами во многих церквях Европы. Согласно декреталиям пап Римских *Александра III* (1159–1181), *Целестина III* (1191–1198) и *Иннокентия III* (1198–1216), которые вошли в сб. «*Liber Extra*» (XIII в.), епископы не могли действовать без совета и согласия капитула при отчуждении или обременении церковных имуществ, при





упразднении, разделении, соединении и инкорпорации П., при введении новых церковных налогов или обязательного для всего еп-ства праздника (CorpI Can. Pars 2. Col. 501–506). В XIII–XIV вв. правовые аспекты статуса каноников и П. были подробно разработаны в общецерковном законодательстве. К концу средневековья обычной стала практика передачи П. как источника доходов представителям аристократических семей, членам чиновничьего аппарата светских правителей, университетским профессорам и др. лицам, не участвовавшим в богослужении и не занимавшимся пастырской работой (praebenda sine cura animarum). Один клирик мог владеть большим количеством бенефициев, включая и П. в различных капитулах. Эти явления служили поводами для критики католич. Церкви, в т. ч. в XVI в. сторонниками Реформации. В пост-тридентскую эпоху в католическом церковном праве были разработаны правовые основания канониката, связанные с разными формами пользования П. (подробнее см. в ст. *Каноник*). В Кодексе канонического права 1917 г. (см. *Codex juris canonici*) епископу вменялось в обязанности обеспечивать каноников ежедневным жалованьем и П. (CIC (1917). 391), т. е. была сделана попытка вернуться к первоначальному значению этого понятия. *Ватиканский II Собор* (1962–1965) декларировал курс на постепенное упразднение системы церковных бенефициев. В ныне действующем Кодексе канонического права 1983 г. понятие П. отсутствует.

В Церкви Англии после Реформации продолжали существовать секулярные кафедральные капитулы, в целом сохранившие систему П. Решением Королевской комиссии (1840) все П. каноников, не живших при соборах, были ликвидированы, число каноников, постоянно живущих при капитуле, было существенно ограничено (от 4 до 8). Наименование «пребендарий» сохранилось в нек-рых диоцезах (Лондона, Линкольна, Личфилда) как почетный титул для старших и заслуженных приходских священников.

Лит.: Lesne E. Les origines de la prébende // RHDfE. Ser. 4. 1929. Vol. 8. P. 242–290; *idem*. «Praebenda»: Le sens primitif du terme prébende // Mélanges P. Fournier: De la Bibliothèque d'histoire du droit sous les auspices de la Société d'histoire du droit. P., 1929. P. 443–453; Gast F. G. Stipendium und Unterhaltsvertrag im

fränkisch-kirchlichen Recht // ZSRG.K. 1965. Bd. 51. S. 24–138; Müller W. Die Kaplaneistiftung (praebenda sine cura) als spätmittelalterliche Institution // Von Konstanz nach Trient: FS f. A. Franzen / Hrsg. R. Bäumer. Münch., 1972. S. 301–315; Schuller H. Dos – Praebenda – Peculium // FS f. Fr. Hausmann / Hrsg. H. Ebner. Graz, 1977. S. 453–488; Barrow J. Cathedrals, Provosts and Prebends: A Comparison of 12th-Cent. German and English Practice // JEclH. 1986. Vol. 37. N 4. P. 536–564; *eadem*. The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800 – c. 1200. Camb., 2015.

С. Г. Мереминский

ПРЕДАНИЕ [греч. παράδοσις; лат. traditio], процесс передачи *Откровения* Божия, осуществляемый в Церкви через преемство от одного поколения христиан к другому посредством Свящ. Писания, устной проповеди, вероучительных и богословских текстов, катехизации, пастырского наставничества, богослужения, церковного искусства и иных форм; также содержание сохраняемых и передаваемых Церковью учения, обрядов и обычаев; в широком смысле П. может быть назван также совокупный опыт Церкви в богообщении, усвоением христианами благодатью Св. Духа.

В общекультурном значении П. — синоним традиции. В этом значении П. является одной из фундаментальных основ существования всякого общества и человеческого взаимодействия. К области традиции относятся все, что «передано от отцов»: обычаи, ритуалы, нормы поведения, эстетические предпочтения и мн. др., касающиеся личной, семейной и общественной жизни человека. В религ. сфере П. обеспечивает преемство религ. представлений, устойчивость культа и тем самым позволяет религиям сохранять самоидентичность в истории. Наибольшее значение традиция имеет в неписьменных культурах, где религиозные, моральные и общественные представления сохраняются и передаются в максимально устойчивых формах.

П. в общем значении традиции присуще и Церкви. Являясь в истории сообществом верующих во Христа людей и существующая как организация, Церковь хранит традиции, накопленные с течением времени, такие как традиции церковного управления, храмового зодчества, иконописи, богослужебного пения и т. д. Церковное П. этого рода исторически обусловлено, по этой причине *Поместные Церкви* как в древ-

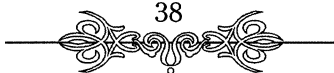
ности, так и в наст. время придерживаются различных региональных традиций, касающихся литургической, дисциплинарной, духовной и др. сторон жизни Церквей. Отдельные церковные традиции с течением времени возникают, изменяются и в нек-рых случаях исчезают либо естественным образом, либо устраняются решением церковной власти. Изучением истории христ. традиции в ее многообразии занимается церковная наука.

Наряду с пониманием П. как традиции Церковь содержит и более значимое, специально богословское понятие о Свящ. П., тесно связанное с понятием «откровение» и происходящее из понимания Церкви как Тела Христова, в к-ром верующие люди являются не только последователями определенной религ. традиции, но членами единого богочеловеческого организма. Свящ. П. содержит в полном и неповрежденном виде благовестие Христово, которое было возведено Спасителем в известный период истории и с тех пор не изменяется и не устаревает. Значимость Свящ. П. Церкви, т. о., определяется его источником и содержанием, а не самим фактом древности его происхождения. Корректное различение двух аспектов церковного П. необходимо для понимания того, как соотносятся временное и вечное в жизни Церкви, подверженное изменению и непреложное.

Свящ. Димитрий Артёмкин

П. в Ветхом Завете. В древнеевр. языке отсутствует лексема, обозначающая традицию или традиции. Тем не менее в качестве таковой можно рассматривать образования от корня *zkr*, особенно глагол в породе *hiphil*, и существительные *zēker* (вспоминание) или *zikkārōn* (памятник) как указания на визуализацию традиц. представлений (см., напр.: Ис 12. 4–5). Даже существительное «знак» *’ōt*, к-рое часто используется как аналог для *zikkārōn* (см.: Исх 13. 9–10), может рассматриваться как признак процесса формирования традиции (ср.: Быт 9. 13).

Традиции находили отражение, напр., в оформлении предметов культа. Примеры тому — нарамник первосвященника на ефode, на к-ром были написаны имена колен Израилевых (Исх 28. 12; 39. 7), «кисти» на краях одежд, к-рые, согласно Числ 15. 38–39, должны указывать на верность Закону, а также «тфилин» (Втор 6. 8;



11. 18). Двенадцать камней, символизирующие, согласно Нав 4. 3–9, Израиль, должны были вызывать в памяти событие перехода через Иордан (ср.: алтарь, построенный коленами, получившими в удел земли к востоку от Иордана, как указание на союз этих племен — Нав 22. 23–27). Изначально независимые, эти П. в более позднем контексте (на момент их письменной фиксации) функционировали как элементы общей для всех израильских племен межплеменной традиции и, следов., свидетельствовали о существовании идентичности Израиля.

Очевидно также наличие связи ряда П. с историческими памятниками — напр., с гробницами известных героев священной истории, такими как пещера *Махпела* (Быт 23. 20; 49. 30) или гробница *Рахили* (Иер 31. 35). Отсутствие традиции вокруг гробницы *Моисея* отдельно отмечено во Второзаконии. Иногда традиции также связываются со св. местами, напр. с *Вефилем* (согласно Быт 12. 8, восходит к *Аврааму*, а в Быт 28. 18–19 связывается с *Иаковом*). После разделения царства авторитет этого места как места богослужения был подтвержден.

Определенное пространство для визуализации ряда П. давали складывавшиеся праздничные обряды. Так, ранее независимые П. о пасхе и опресноках объединены в единый праздник, посвященный исходу (см. в ст. *Пасха*). С этой целью обрядовые действия изначальных праздников (вкушение опресноков, кропление кровью) были соотнесены с П. о пребывании в Египте и исходе, и вместе с этим сформулированы предписания о новом празднике, вплоть до характерной традиции вопрошания сына и ответа отца на праздничной трапезе (ср.: Исх 12–13, особ. Исх 13. 14). Согласно Лев 23. 43, с событием исхода связан осенний *кущей праздник*.

Нек-рые тексты говорят о процессе передачи и фиксации П. Так, о битвах с амаликитянами, согласно Исх 17. 14, следует записать в книге, такой как «книга Праведного» (ср.: Нав 10. 13). Находка свитка Закона, согласно 4 Цар 22. 8 sqq., повлекла за собой реформу царя *Иосии*. Как *locus classicus* свидетельства о письменной фиксации пророческой вести обычно рассматривается Ис 8. 16. Хотя споры о смысле этого стиха не имеют завершения,

можно сказать, что ко времени прор. *Исаии* и падение Сев. царства, и несколько более позднее спасение *Иерусалима* от ассир. царя *Синаххериба* мотивировали письменную фиксацию пророческих речений, исполнение к-рых подтверждалось в этих событиях.

Вероятно, несколько позднее, в VII в. до Р. Х., сложились программные тексты (раннее Второзаконие и Иерусалимский исторический свод (см. в ст. *Исторические книги*)), интерпретировавшие и развивавшие традиции, сложившиеся в ходе осмысления истории отношения евр. народа с Богом (см. в ст. *Израиль древний*), — Священнический кодекс (см. в ст. *Пятикнижие*) и (возможно, уже после вавилонского плена, с VI в.) само Пятикнижие, положившие основание для интерпретации воспринятых преданий в будущем. Рассказ о торжественном чтении Закона (см. в ст. *Закон Моисеев*) в Неем 8 иллюстрирует этот процесс. Результатом письменной фиксации традиции стало формирование библейского канона (см. в ст. *Канон библейский*). В дальнейшем в иудаизме было сформировано представление о том, что Откровение, полученное Моисеем на горе Синай, было дано не только в письменной форме, но и передано устно (в виде устной Торы), и сложившиеся агадические и галахические традиции толкования библейских текстов (см. в статьях *Агада*, *Галаха*) обладают нормативным авторитетом (об особенностях герменевтики иудаизма см. в ст. *Иудаизм раввинистический*, *Мишна*, *Талмуд*).

Э. П. Б.

В Новом Завете значение П. определяется тем, что Иисус Христос, проповедуя «слова жизни» (Деян 5. 20; Флп 2. 16), Сам этих слов не записал. Его проповедь, а также история Его земной жизни: рождения, общественного служения, чудес, совершенных Им, крестной смерти, воскресения и, наконец, вознесения, переданы от апостолов последующим поколениям христиан. В центре апостольского П. находятся подвиг *искупления*, ради к-рого воплотился Сын Божий, и учение, преподавшее Им: Откровение о Боге, о человеке, о мире. Следов., апостолы в отношении П. являются прежде всего свидетелями жизни и деяний Христа и провозвестниками Его учения.

Апостольское свидетельство имеет силу по причине того, что апостолы были очевидцами Христа: «...мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням следуя, но быв очевидцами Его величия» (2 Петр 1. 16). Свидетельство очевидца апостол противопоставляет проповеди лжеучителей, к-рые проносят лишь «надутое пустословие» (2 Петр 2. 18). С особой экспрессией об этом пишет ап. Иоанн Богослов: «...мы видели и свидетельствуем... о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам...» (1 Ин 1. 2–3). Как в Евангелиях, так и в апостольских Посланиях подчеркивается, что апостолы были свидетелями служения Христа с самого начала: «...вы будете свидетельствовать, потому что вы сначала со Мною» (Ин 15. 27). Также в Евангелии указывается на то, что апостолы часто были свидетелями частными, напр. в момент воскресения дочери Иаира (Мк 5. 22–43; Лк 8. 41–56), во время преображения Христа на Фаворе (Мф 17. 1–8; Мк 9. 2–9) или моления в Гефсиманском саду (Мф 26. 36–37; Мк 14. 32–33). Петр и Иоанн проследовали во двор первосвященника, когда Христа взяли под стражу, Иоанн стоял при кресте. Как провозвестники благовестия Христова апостолы избраны и посланы в мир Учителем специально для этой цели: «...всякий, кто призовет имя Господне, спасется. Но как призывать [Того], в Кого не уверовали? как веровать [в] [Того], о Ком не слышали? как слышать без проповедующего? И как проповедывать, если не будут посланы?» (Рим 10. 13–15). Апостолам даны особая благодать и сила для проповеди. В отношении слышания и понимания проповеди Христовой Его ближайшие ученики имели очевидное преимущество, поскольку получали от Него дополнительные наставления и разъяснения. Наедине с учениками Он нередко растолковывал им Свои притчи (Мк 4. 10; ср.: Мф 13. 10–23, 36–43; и др.).

Евангелия не дают повода считать, что апостолы удержали часть учения Христа в тайне, однако очевидно, что далеко не все, «что видели» и «что слышали» апостолы, было записано. По словам ап. Иоанна Богослова, если записать все, то «и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин 21. 25). Т. о., после вознесения



Христовы апостолы оказались единственными людьми, к-рые в наибольшей мере знали о Его земной жизни, делах и учении, а также более чем кто-либо имели опыт личного общения с Ним. Апостолы наделены особыми благодатью и авторитетом для проповеди Евангелия Христова. В силу преемственности их знание и понимание Христова благовестия, освященные «напоминанием» Св. Духа (Ин 14. 26), а также опыт их личного общения с Богом человеком становятся П. Церкви.

Одной из задач авторов новозаветных текстов является определение отношения к ветхозаветному П. Апостолы свидетельствуют, что Иисус из Назарета есть Христос, о Котором говорили пророки, а также, что во Христе исполнился ВЗ, и теперь все ветхозаветное должно восприниматься через призму нового Благовестия. Обещанное у пророков в писаниях, во всей ткани ветхозаветного П., открылось в Лице и благой вести Иисуса Христа.

В центре сюжетной линии евангельской истории находится нарастающий конфликт, к-рый разрешается распятием Христа. Хранители иудейского П., «учители народа», систематически обвиняют Христа помимо прочего в нарушении религ. предписаний и обычаев, в пренебрежении к ним. В частности, Господь неоднократно исцеляет по субботам. Однако Он не отвергает ветхозаветное П.: «Не думайте, что Я пришел отменить Закон или Пророков. Не отменить Я пришел, а исполнить» (Мф 5. 17). Христос отделяет человеческое П. (установления и обычаи иудеев) от заповедей Божиих, отвергает «предание старцев». Он ставит на вид законникам: «Зачем... вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего? ...вы устранили заповедь Божию преданием вашим» (Мф 15. 3–6).

Господь являет Свою власть в отношении всего ветхозаветного: «...народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7. 28–29). Многократно цитируя в различных ситуациях ВЗ, Христос предлагает и новое толкование заповедей. Так, *Нагорная проповедь* содержит перечень характерных высказываний, имеющих общую структуру: «Вы слышали... а Я говорю вам...» (Мф 5. 43–44); «Сказано также... а Я говорю вам...» (Мф 5. 31–32).

Господь углубляет смысл заповедей Закона, меняет акценты, дополняет, истолковывает предписания ВЗ. Божественная власть Христа позволяет Ему восстанавливать смысл предписаний Закона, данных по снисхождению к человеческой немощи: «Они сказали: Моисей позволил писать разводное письмо и разводиться. Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь... что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мк 10. 4–9). Христос не только истолковывает по-новому Закон, но и дает новые заповеди, напр. заповедь любить врагов (Лк 6. 27–29), так же, как и друг друга: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13. 34–35). Господь дает ученикам новую молитву, «Отче наш» (Лк 11. 2–4), заповедует им повторять то, чему Он их учил (Мф 28. 19–20). Всякого слушающего и исполняющего Его слова Он уподобляет «мужу благоумному, который построил дом свой на камне» (Мф 7. 24). Являя Свою власть и авторитет, Христос также делает нечто новое, не имевшее места в ВЗ, напр. прощает грехи (Мф 9. 1–8).

Один из основных вопросов, которым задавались нерасположенные ко Христу слушатели: «Откуда у Него это?». Это вопрос, во-первых, об источнике Его учения и чудес: «Что за премудрость дана Ему, и как такие чудеса совершаются руками Его? Не плотник ли Он, сын Марии...» (Мк 6. 3; ср.: Мф 13. 54–57); во-вторых, это вопрос о Его полномочиях: «Какою властью Ты это делаешь? И кто Тебе дал власть делать это?» (Мк 11. 28). Ответом на оба вопроса является утверждение Спасителя, что Он послан Отцом, и в соответствии со Своим посланничеством делает то, что заповедал Ему Отец, исполняет Его волю (Ин 5. 30), передает Его слова, Его учение (Ин 7. 16). Сын Божий, однако, выполняет не пассивную роль в П., поскольку именно Он открывает Отца: «Все предано (παρέδοθη) Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф 11. 27). В Евангелии от Иоанна тема посланничества Христа уделяется особое внимание: «...слова,

которые Ты дал Мне, Я передал им, и они приняли, и уразумели истинно, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня» (Ин 17. 8).

Церковь, воспринявшая апостольское П. о Христе, стала хранительницей этого П. Благовестие является предметом П. и бытует как П.: «Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали. Ибо я первоначально преподавал вам, что и [сам] принял, [то] [есть], что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор 15. 1–4). В Церкви преподаются и новая жизнь в таинстве Крещения, и благодатные дары Духа, и знание о Боге, о мире, о человеке, и нравственные правила, и пример их исполнения, надежда на воскресение из мертвых, и, наконец, Сам Христос в Его Теле и Крови. «Что ты имеешь, чего бы не получил?» — спрашивает ап. Павел (1 Кор 4. 7). Христианин все получает как преподанное, что-то от людей в Церкви, а что-то непосредственно от Бога: «...братия, стойте и держите предания (παράδοσις), которым вы научены или словом, или посланием нашим. Сам же Господь наш Иисус Христос и Бог и Отец наш, возлюбивший нас и давший утешение вечное и надежду благу во благодати, да утешит ваши сердца и да утвердит вас во всяком слове и деле благом» (2 Фес 2. 15–17). В 2 частях приведенной цитаты упоминаются и человеческая, и божественная стороны «стояния» в П. От человека к человеку П. передается в Церкви словом (проповедью) и личным примером христ. жизни. Так ап. Павел заповедует и Титу: «Во всем показывай в себе образец добрых дел, в учительстве чистоту, степенность, неповрежденность, слово здоровое, неукоризненное, чтобы противник был посрамлен, не имея ничего сказать о нас худого» (Тит 2. 7–8). Ключевым же условием принятия проповеди, исходящей от Духа Святого, ап. Павел называет необходимость пребывания в том же Духе: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно» (1 Кор 2. 14).





Ап. Павел обозначает роль епископа в поддержании преемства в научении: «Итак укрепляйся, сын мой, в благодати Христом Иисусом, и что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить» (2 Тим 2. 1–2), убеждает ап. Тимофея: «О, Тимофей! храни преданное тебе...» (1 Тим 6. 20), «держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня, с верою и любовью во Христе Иисусе. Храни добрый залог Духом Святым, живущим в нас» (2 Тим 1. 13–14).

П. следует оберегать, поэтому апостол заветает фессалоникийцам удалаться от того, кто поступает «не по преданию (*παράδοσις*), которое приняли от нас» (2 Фес 3. 6). Важным критерием истинности П. для ап. Павла является также отсылка к первоначальной проповеди: «...если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал 1. 8). «Посему,— говорит ап. Павел,— как вы приняли Христа Иисуса Господа, [так] и ходите в Нем» (Кол 2. 6).

П. в святоотеческой письменности. Произведения церковных писателей древности содержат непрерывное преемство свидетельств о существе и значимости церковного П. Уже ранние сочинения *мужей апостольских* уделяют внимание проблематике П. Так, в кн. «*Дидахе*» говорится: «Не оставляй заповеди Господни, но храни, что принял, не прибавляя и не опуская [ничего]» (*Didache*. 4. 13). «Что принял» (*ὃ παρέλαβες*) обозначает в этом контексте совокупность христ. Благовестия. Эти слова созвучны высказыванию ап. Павла: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял (*ὃ καὶ παρέλαβον*), то есть что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию» (1 Кор 15. 3–4). Заповедь «храни, что принял, не прибавляя и не опуская», являющаяся, вероятно, аллюзией на Втор 4. 2 или Втор 12. 32, повторяется также в *Варнавы апостола послании* (*Barnaba*. Ер. 19. 11) и в более поздних *Апостольских постановлениях* (Const. Ар. 28. 14) и выступает как критерий сохранности П. В послании ап. Варнавы, посвященном гл. обр. аллегорическому истолкованию отдельных образов и сюжетов ВЗ, обозна-

чается фундаментальное экзегетическое значение П. В предисловии автор сообщает, что намерен «поделиться... тем, что сам получил» (*Barnaba*. Ер. 1. 5), подлинным ведением (гнозисом), к-рое заключается в особом истолковании ВЗ. Значение следования «изначально преданному слову» для правильного понимания «слов Господних», для верного исповедания Его пришествия во плоти, а также для правильного образа молитвы и благочестия подчеркивает сщмч. *Поликарп Смирнский* (*Polycarp*. Ad Phil. 7). В посланиях к малоазийским Церквам сщмч. *Игнатий Богоносец* раскрывает значение для Церкви епископов как преемников апостолов в сохранении неповрежденным П. Церкви от «бесполезных басен» иудействующих (*Ign*. Ер. ad Magn. 8) и от «яда» еретических учений (*Idem*. Ер. ad Trall. 6–7). Роль преемственности епископов от Христа через апостолов в сохранении Евангелия, истинной веры и благочестия подчеркивает и сщмч. *Климент Римский* (*Clem. Rom*. Ер. I ad Cor. 42–44). Акцентирование церковными писателями кон. I — нач. II в. ценности епископского преемства от апостолов, а также апостольского авторитета, к-рым наделено епископское учительство, было следствием изменений, происшедших в жизни Церкви. С завершением века апостолов в условиях значительного расширения географии христ. общин в пределах Римской империи и отсутствия единого церковного центра появилась опасность утраты единства П. Церкви. Защитой от этой опасности стало усиление роли епископов в Церкви как хранителей П., гарантов его непрерывности и неповрежденности.

Серьезной угрозой П. Церкви во II в. стал *гностицизм*, стремительно распространившийся по Римской империи в большом числе течений и предлагавший альтернативное видение основ христ. Благовестия. Христ. гностические секты не только претендовали на определенную интерпретацию апостольской проповеди, но и утверждали наличие у них тайного П., полученного от апостолов «по преемству», как, напр., писал об этом Птолемей в «Письме к Флоре» (*Eriph*. Adv. haer. [Pnapion]. 33. 7. 9). Вероятно, именно гностики первыми стали рассматривать П. с формальной т. зр. Если

для сщмч. Игнатия Богоносца и др. мужей апостольских П.— это Благовестие Христово в полноте его жизненных проявлений в Церкви Христовой, то для гностиков, согласно сщмч. *Иринею* Лионскому, их тайное П. выступает как самостоятельный источник Откровения, добавочное знание к общественной проповеди Христа, устная традиция, передающаяся в ограниченном круге избранных (*Iren*. Adv. haer. III 2. 1–2). По существу, гностики первыми поставили вопрос о соотношении Писания и П. Собственное П. гностики считали более авторитетным, нежели писания, имевшие хождение в их время, или П. Церкви.

Вызов гностицизма стал, с одной стороны, одним из значимых стимулов для формирования Церковью перечня авторитетных новозаветных книг (см. в ст. *Канон библейский*), в к-рых зафиксировано подлинное Евангелие в отличие от *апокрифов*, с др. стороны — стимулировал развитие учения Церкви о П. Наибольшая заслуга в формулировании учения о П. в этот период принадлежит сщмч. *Иринею* Лионскому, к-рый значительно расширил учение о П. своих предшественников (*Reynders*. 1933). Сщмч. *Иринею* настаивает на единстве Евангелия как записанного, так и переданного устно. П. и Писание равны по объему преподаваемого Откровения, в П. нет ничего значимого для спасения, чего не содержалось бы в Писании. Однако и Писание не больше П.: «Что если бы апостолы не оставили бы нам писаний? Не должно ли было следовать порядку предания, преданного тем, кому они вверили Церкви? Этому порядку следуют и многие племена варваров, верующих во Христа, которые имеют спасение свое без хартии или чернил, написанное в сердцах своих Духом» (*Iren*. Adv. haer. III 4. 1–2). В подходе сщмч. *Иринею* снимается противопоставление Писания и П. как с т. зр. содержащегося в них Откровения, так и с т. зр. их авторитета. Авторитет Писания и П. в равной степени истекает из авторитета Церкви, которая благодаря сокровенному действию Св. Духа и практически реализуемому епископскому преемству хранит проповедь Евангелия в себе, как «драгоценное сокровище в прекрасном сосуде» (*Ibid*. III 24. 1). Единое П. Церкви сщмч. *Иринею* называет также «правилом истины»





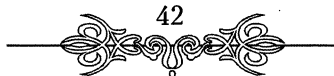
(*κανὼν τῆς ἀληθείας*), «проповедью истины», «проповедью Церкви», «проповедью апостолов» и т. д. Важным критерием истинности церковного П. сщмч. Иринея считал его повсеместное признание и исповедание среди Церквей. Приняв проповедь Евангелия от апостолов, Церковь рассеяна по всему миру, однако, «как бы обитая в одном доме, одинаково верует... как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает, как бы у нее были одни уста» (Ibid. I 10. 2). Проповедь Церкви едина не только в силу внешних причин, таких как прямое апостольское преемство в епископате и формальное согласие Церквей в учении, главный залог единства — это действие Св. Духа, пребывающего в Церкви (Ibid. III 24. 1). Единство проповеди гарантируется также принятым Церковью каноном Свящ. Писания. В кн. «Против ересей» сщмч. Иринея обращается к канону Писания как к одному из главных аргументов в полемике с гностиками (Rordorf. 2014. P. 821). Св. Иринея обличает также попытки гностиков адаптировать подлинные слова Свящ. Писания к собственным вероучительным построениям. Он сравнивает гностика с человеком, к-рый из фрагментов прекрасного мозаичного изображения царя складывает изображение пса или лисицы и при этом утверждает, что изначальная картина была именно такой, поскольку цветные камни остались неизменными. Еретики, подбирая в угоду себе цитаты из Евангелия, поступают так же, однако нарушают «порядок и связь Писаний и... разрывают члены истины» (Iren. Adv. haer. I 8. 1). В качестве др. примера подобного обращения с текстом св. Иринея приводит т. н. гомероцентоны, сочинения, составленные из подлинных стихов Гомера, взятых вне контекста и имевших в результате совсем иной смысл (Ibid. I 9. 4). Сщмч. Иринея определяет правильный герменевтический принцип как следование изначальному замыслу (*ὁλόθης*) Писания, его внутреннему устройству и соразмерности. Христианин, принявший в крещении «правило истины», видит *ὁλόθης* Писания, «признает имена, слова и притчи, взятые из Писаний, но не признает богохульного приложения, какое из них сделано. Ибо хотя и узнает камни, но лисицу не примет за изобраа-

жение царя, и каждое изречение, возвратив на соответствующее место и приложив к телу истину, обнаружит вымысел их (еретиков. — Д. А.) и покажет его несостоятельность» (Ibidem). Учение о П. сщмч. Иринея стало «краеугольным камнем в суждениях последующих церковных писателей об источниках христианского ведения» (Пономарев. 1908. С. 44). В равной степени он оказал влияние на вост. и зап. авторов: на восточных непосредственно, а на западных гл. обр. через творения Тертуллиана.

Тертуллиан, хорошо знакомый с сочинениями сщмч. Иринея, следует в учении о П. в русле своего предшественника, но большее внимание уделяет формальной стороне преемственности в Церкви. В соч. «О прескрипции против еретиков» Тертуллиан обосновывает право Церквей, основанных апостолами, на проповедь Евангелия и отрицает это право в еретических сообществах с позиций права наследования и родства. Православные Церкви происходят из единого корня, их единство «доказывается общением в мире, именем братства и узами взаимного радушия» (Tertull. De praescript. haer. 20). Истинным апостольским П. следует признавать то, которое содержится в Церквах, основанных непосредственно апостолами, и в новообразованных Церквах, их преемниках (Ibid. 21). Те же, кто не пребывают в общении с апостольскими Церквами, пребывают во лжи и не имеют прав на обладание ни апостольским П., ни Свящ. Писанием. Тертуллиан также подчеркивает экзегетический аспект П.: «...не следует вызывать к Писанию; не следует состязаться там, где победы нет... Ведь если бы даже и не выходило, что в споре о Писании обе стороны равны, все равно порядок вещей требовал прежде выяснить... кому присуща сама вера? кому принадлежит Писание? кем, через кого, когда и кому передано учение... Ибо там, где обнаружится истина учения и веры христианской, там и будет истина Писания, истина толкования и всего христианского предания» (Ibid. 19). Подобно сщмч. Иринею, Тертуллиан указывает на повсеместность исповедания правосл. Церквами правила веры (лат. *regula fidei*), т. е. основных догматов единоначалия Бога, Богосыновства Иисуса Христа, подлинности Его воплощения, смерти и воскресения (Ibid. 36) и видит в этом

единстве гарант устойчивости П. перед искушением гностицизма, поскольку без массового сговора большинства епископов (что представляется Тертуллиану невозможным) единое учение Церкви не может быть изменено. П. для Тертуллиана — это все то, что приемлется церковным большинством, включая обычаи и неписанные нормы, хотя он сознает проблему отдельных традиций, напоминая, что Христос есть Истина, а не обычаи (Idem. De virg. veland. 1).

Климент Александрийский, полемизируя с гностиками, не отрицает существования гнозиса как сокровенной христ. мудрости, однако показывает в своих сочинениях, что истинный гнозис утверджен в самой сердцевине церковного П., а потому недоступен гностикам. Источником истинного гнозиса является Христос: «...мы называем мудростью как Самого Христа, так и Его действие через пророков, посредством которого оказывается возможным постижение гностического Предания, как Он Сам научил святых апостолов во время Своего пришествия; поэтому гнозис есть мудрость твердая и незыблемая, являющаяся знанием и постижением настоящего, прошедшего и будущего, переданная и открытая Сыном Божиим... Этот гнозис, устно переданный апостолами, дошел от них благодаря преемству до немногих людей» (Clem. Alex. Strom. VI 7. 61. 1, 3). Гностическое П., т. о., является хоть и наиболее ценной, но все же частью П. Церкви. Если П. Церкви в широком смысле включает в себя все вероучение и всю проповедь Церкви, идущую от апостолов, то гностическое П., в понимании Климента, имеет решающее экзегетическое значение применительно к глубокому и верному постижению Писания, объясняет внутренний смысл учения, открывает доступ к вершинам догматического и мистического богословия (Daniélou. 1972). Климент уточняет, что истинный гнозис не есть знание, подобное философскому, постижение его сопряжено с добродетелью и духовным очищением и восхождением: «стремящийся к божественному знанию не достигнет его, оставаясь философом» (Clem. Alex. Strom. VI 7. 61. 2). Климент соглашается с гностиками в том, что передача гностического П. имеет в большей степени индивидуальный характер в противоположность пози-





ции сщмч. Ириния Лионского и мн. др. церковных писателей о решающем значении церковной иерархии в передаче и сохранении П. Однако истинный гнозис, с т. зр. Климента, отличается от еретического тем, что не содержит ничего принципиально отличного от керигмы Церкви, т. е. открыто провозглашаемого учения, так же как и от Благовестия Писания.

Ориген имел близкий Клименту взгляд на П. Он не разделяет Библию и П. Церкви, Писание для него — это и есть П. Церкви, оба они принадлежат Церкви, которая одна вправе решать, что есть П. и как его следует интерпретировать. Вместе с тем Ориген не останавливает внимание на вопросе, каким образом Церковь определяет границы истинного П. и какими способами интерпретирует его. Не интересует его, так же как и Климента, роль церковных институтов в сохранении и трансляции П. На практике Ориген склонен идентифицировать как церковное П. собственное, подчас отмеченное индивидуальными чертами, толкование Свящ. Писания. Содержанием тайного, гностического П. Церкви, а не собственным творчеством Ориген считал и особенности его учения о предсуществовании душ, нек-рые положения сотериологии и христологии, сведения об ангельском мире, космологические данные (Hanson. 1948. P. 21). Ориген свободно перешагивает границы канона Писания в обращении к источникам христ. Благовестия, а также всегда готов проявить решимость в формулировании христ. учения за рамками принятых в его время форм (Ibid. P. 27). Проявляя известную свободу мысли в систематических построениях христ. знания, Ориген вместе с тем намеревается неизменно оставаться на почве апостольского и церковного П. (Orig. De princ. I. Praef.). Собственное же исследование он обосновывает фактом, что в Писании ясно передано далеко не все, что может заинтересовать христ. мыслителя, а потому «должно воспользоваться этим (ясно изложенным в П. знанием. — Д. А.), как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле» (Ibid. I. Praef. 10). Как плод богословских изысканий дидаскала александрийского, а позже кесарий-

ского богословских уч-щ, преподаваемых кругу слушателей, оригинальные мнения Оригена не являлись церковной проблемой. Однако по мере распространения и возрастания влияния элементы учения Оригена породили затянувшуюся на 2 столетия дискуссию (см. ст. *Оригенистские споры*), приведшую к осуждению этого учения на *Все-ленском V Соборе*.

Значительная свобода в поиске средств выражения христ. учения была свойственна не только Оригену, но и авторам доникейской эпохи становления церковного богословского языка в целом. Так, *апологеты раннехристианские* перед лицом язычников искали адекватные способы для выражения правила веры Церкви, стремились адаптировать понятия и категории античной философии к изложению евангельского П. Далеко не все опыты такого рода были признаны Церковью за удачные, особенно в триадологии и христологии (см. в ст. *Иисус Христос, Субординационизм*).

Заметный плюрализм был свойственен не только богословским поискам доникейских церковных писателей, но и обрядовой, и дисциплинарной сторонам жизни Церковью той эпохи. Богослужебные традиции Церкви в первые 3 века христианства оставались преимущественно в границах устного П., о чем свидетельствуют *литургико-канонические памятники*, такие как «Учение 12 апостолов» («Дидaxe»), «Дидаскалия апостолов», «Каноны святых апостолов», *Апостольское предание*, созданные в этот период для фиксации и упорядочения местных традиций. Также в произведениях церковных авторов этого периода содержатся свидетельства бытования неписаных богослужебных и обрядовых традиций, касавшихся частной и коллективной молитвы, чиннов Таинств, часов совершения молитвы, постов и т. д. (Сагарда. 1949. № 1. С. 42). Не всегда эти традиции мирно сосуществовали. Наиболее известными и зафиксированными церковными историками прецедентами столкновения местных богослужебных и дисциплинарных традиций стали *пасхальные споры* и споры о повторном крещении еретиков.

К сер. II в. в христ. мире окончательно сложились 2 основные традиции празднования Пасхи: Асий-

ская и Римско-Александрийская. Согласно первой, Пасха праздновалась 14-го числа 1-го весеннего месяца вне зависимости от дня недели, согласно другой — праздновалась в воскресный день, после иудейской пасхи. Римский еп. Виктор I (189–199) созвал в Риме Собор и направил епископам провинции Азия во главе с еп. Поликратом Эфесским послание с требованием присоединиться к практике празднования Пасхи в воскресный день. Ответ еп. Поликрата примечателен характером аргументации: «Мы строго соблюдаем этот праздник: мы ничего не прибавляем, ничего не убавляем. В Азии покоятся великие светила... (далее следует перечисление святых. — Д. А.). Все они праздновали Пасху в четырнадцатый день (лунного месяца) по Евангелию, ничего не преступая и следуя правилу веры. И я, Поликрат, самый малый из вас, поступаю так, как предано мне моими родственниками; им следую. Семь человек моей родни были епископами, я — восьмой. И всегда родные мои справляли этот праздник, когда народ не употребляет квасного хлеба. Я, братья, прожил шестьдесят пять лет в Господе, пребывал в сношениях с братьями во всей вселенной, прочитал все Св. Писание и никаких угроз не испугаюсь, ибо большие меня сказали: «Повиноваться следует больше Богу, нежели людям» [Деян 5. 29]» (Euseb. Hist. eccl. V 24). Далее еп. Поликрат уточняет, что этого же мнения придерживались др. епископы Азии, к-рых он призвал для обсуждения проблемы. Примечательно, что главный и в сущности единственный аргумент Поликрата — это отсылка к П., «правилу веры» и заповеди «не прибавлять и не убавлять». Дальнейшая история этого конфликта неизвестна, однако уже в III в. сторонники древней асийской традиции именуются в антиеретической лит-ре еретиками «четыренадесятниками». В дальнейшем Вселенский I Собор определил принципы определения общецерковной даты празднования Пасхи на основании александрийской пасхалии, т. о. потребность в едином дне празднования Пасхи для всех православ. христиан Римской империи оказалась более значимой, чем верность локальным традициям вне зависимости от их древности или авторитетности.





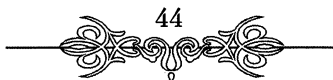
Спор о повторном крещении еретиков и раскольников при их возвращении в лоно правосл. Церкви возник в сер. III в. на стыке 2 традиций: римской и карфагенской, с к-рой была согласна и малоазийская традиция. Согласно рим. традиции еретиков принимали через покаяние и возложение рук, согласно др. традиции таковых крестили повторно (Ibid. VII 2–3). Поводом к конфликту стало решение Соборов 255–256 гг., прошедших в Карфагене (см. в ст. *Карфагенские Соборы*) под председательством сщмч. Киприана Карфагенского, которые подтвердили прежнюю африкан. практику перекрещивания еретиков (*Cypr. Carth. Ep.* 69–75). Решения Соборов были направлены Римскому еп. сщмч. Стефану I, к-рый ответил резкой критикой, расценивая действия африкан. епископов как новшество, противоречащее церковному П. Обе стороны спора оставались при своем мнении, и конфликт грозил завершиться церковным расколом, чего, однако, не произошло по причине начавшегося гонения на Церковь. На аргумент сщмч. Стефана, что обычай не крестить повторно еретиков передан ему и его Церкви от предшественников, сщмч. Киприан призывает критически оценивать «предание человеческое», поскольку «обычай без истины есть только старое заблуждение», христианам же следует держаться только того, что истинно и что восходит к «источнику и началу божественного Предания»: «...нам предано, что и Бог един, и Христос един, и вера единая, и надежда единая, и Церковь единая, и крещение едино (Еф 4. 5), установленное в единой Церкви. Если бы теперь кто-нибудь отпал от этого единства, то такового необходимо считать еретиком; а кто защищает таковых против Церкви, тот вооружается против таинства божественного Предания» (*Cypr. Carth. Ep.* 74. 11). Отстаивая свое видение проблемы, сщмч. Киприан защищает не собственно карфагенскую традицию, на к-рую и не ссылается в качестве аргумента, но лишь истину, как он ее видит: «...напрасно некоторые, будучи опровергаемы разумом, противопоставляют нам обычай. Как будто обычай выше истины или как будто в делах духовных должно следовать не тому, что лучше открыто Духом Святым... Пусть же никто не говорит: мы следуем тому, что при-

няли от апостолов. Апостолы передали нам Церковь только одну и крещение также одно и именно то самое, которое установлено в той же самой Церкви... Итак, если, оставивши заблуждения человеческого любопытства, с истинною и благочестивою верою обратимся к евангельскому авторитету и преданию апостольскому, то поймем, что... ничто относящееся до церковной и спасительной благодати не может быть уступлено» (Ibid. 73. 13, 15). Позицию сщмч. Киприана поддерживал Фирмилиан, еп. Кесарии Каппадокийской, к-рый имел полемическую переписку со сщмч. Стефаном, а также свт. Дионисий Великий, о чем свидетельствуют сохранившиеся выдержки из его посланий к сщмч. Стефану и его преемнику Сиксту II, еп. Римскому. Свт. Дионисий апеллирует к П.: «...не сейчас и не только в Африке ввели этот обычай, но уже давно, при епископах, наших предшественниках, в самых многочисленных Церквах, и на соборах... Я не осмеливаюсь извращать их постановления и ввергать их в споры и сомнения» (*Euseb. Hist. eccl.* VII 5. 5). Несмотря на широкую оппозицию рим. практике, последующая церковная традиция усвоила как общий именно рим. обычай, согласно к-рому и в наст. время признается действительность правильно совершённого крещения в неправосл. общинах (напр., Трулл. 95; см. в ст. *Присоединение к Православию*).

Аргумент обращения «к преданию» получил широкое применение в христ. полемике и активно использовался церковными авторами, но и еретиками и раскольниками. Так, напр., защитником древних обычаев и устоев позиционировал себя Новациан, требуя принципиального и непримиримого отношения к падшим во время гонений (*Филевский*. 1902. С. 238). В своем богословском творчестве он также выступает как хранитель и толкователь П. Церкви. Трактат «О Троице» Новациан составил как комментарий к правилу веры Церкви (*Novatian. The Trinity* / Transl.: R. J. DeSimone. Wash., 2008. P. 14), к-рое для него, как и для др. церковных авторов, является «преданием и учением Христа» (*Novat. De cib. jud.* 1, 7). Вполне предсказуемо, что древность и незыблемость собственной традиции предъявляли в качестве упрека христианству иудеи, но даже и язычники прибе-

гали к этому аргументу в полемике с христианами: «...не лучше ли всего и почтеннее следовать урокам предков; как залогам истины, держаться преданной религии (*religiones traditas*), почитать богов, которых родители внушили бояться прежде, чем мы ближе узнали их? Не следует нам рассуждать о богах, а должно верить предкам, которые в век еще простой и близкий к началу мира, удостоились иметь этих богов благодетелями или царями» (*Min. Fel. Octavius*. 6). В острой форме противостояние за верность П. Церкви проявилось во время арианской смуты IV в. Последователи пресвитера Ария были склонны объявлять себя традиционалистами, защищавшими богословский язык писателей 3 веков христианства, и противопоставлять себя новаторам во главе со свт. Афанасием I Великим. В свою очередь свт. Афанасий и отцы-каппадокийцы, свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский, видели свою задачу в сохранении неповрежденной апостольской веры. Обе стороны арианского спора аргументировали свои выводы относительно учения Церкви о Боге обращением к текстам Свящ. Писания и к свидетельствам своих предшественников, однако интерпретация приводимых в качестве аргументов цитат в обоих случаях сильно разнилась. Подобно сщмч. Иринею Лионскому свт. Афанасий считал опорой всякого толкования Писания и использования его в качестве аргумента «правило веры» Церкви: «А мы, держась цели веры (τόν σκοπόν τῆς πίστεως), признаем имеющий правильный смысл то, что понимают они (ариане.— Д. А.) худо» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian.* 3. 35). Слово *σκοπός* (назначение, конечная цель) свт. Афанасий употребляет как технический термин, эквивалент того, что сщмч. Ириней обозначал термином *ὑπόθεσις* в значении «лежащая в основе идея, исходный первозамысел, подразумеваемый смысл» (*Флоровский*. 2014. С. 18). Только Церковь в своей живой и актуальной проповеди, принятой через апостолов от Христа, ведает смысл и замысел Писаний, и, следов., в ситуации вероучительных споров верность подлинному христианству гарантируется в конечном счете только верностью Церкви.

В период арианских споров появилось новое, невозможное с организа-





ционной т. зр. в период гонений явление — *Вселенский Собор* с его чрезвычайным авторитетом для Церкви в вероучительных и дисциплинарных вопросах. Начиная с IV в. учение о П. Церкви связано с идеей Вселенского Собора и не может рассматриваться в отрыве от нее, поскольку Вселенский Собор стал высшим учительным авторитетом в Церкви и главным гарантом сохранности догматического П. Церкви. Соборы не были новшеством, первый *Иерусалимский Собор апостолов* описан еще в кн. Деяний св. апостолов (Деян 15. 1–29), и в последующий период до времени созыва I Вселенского Собора (325), Поместные Церкви организовывали *Поместные Соборы* епископов для опровержения лжеучений, преодоления расколов, решения дисциплинарных и иных наиболее важных вопросов (см. в статьях *Карфагенские Соборы, Анкирские Соборы, Антиохийские Соборы*). Однако Вселенский Собор стал выражением идеи единого голоса Церкви, наиболее совершенным средством осуществления учительной власти епископата Вселенской Церкви. Особый статус Вселенского Собора был заявлен уже на 1-м таком собрании епископов в 325 г. в Никее в знаковом деянии — формулировании единого церковного Символа веры (см. ст. *Никейский Символ веры*). До этого крещальные символы, в к-рых выражалось «правило веры» Церкви, являлись предметами П., могли в большей или меньшей степени различаться в зависимости от местных традиций и условий их бытования. Собор узаконил собственную редакцию Символа и внес в него термин *единосущие* (ὁμοούσιος), к-рый проводил черту между правосл. и арианским учениями о природе Сына Божия, но к-рый не употребляется в Библии и более того был скомпрометирован предыдущей историей его употребления неправосл. авторами (*Спаский. А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². С. 231–232*). Право Вселенского Собора на формулирование учения Церкви было подтверждено следующими Соборами. *Вселенский II Собор* утвердил расширенную редакцию Символа веры (см. ст. *Никео-Константинопольский Символ веры*). Последующие Соборы неизменно подтверждали верность письменному и устно-

му П. Церкви, изложенному в Писании, переданному отцами Церкви и сформулированному в догматических формулировках Соборов. Блж. Августин ясно сформулировал новую иерархию авторитетов в выражении церковного П.: «Кто же не знает, что канонические писания Ветхого и Нового Заветов... имеют перед всеми позднейшими писаниями епископов то превосходство, что по поводу того, истинно ли их содержание или нет, подлинно или нет, нельзя колебаться; что, напротив, писания епископов, созданные после установления канона, если они хоть в чем-то отступают от истины, могут быть опровергнуты более мудрым словом кого-то другого, более опытного в этом предмете, или более высоким авторитетом других епископов, или ученым ведением, или Соборами; что даже Соборы, которые собираются в отдельных местностях или провинциях, должны без околичностей уступать авторитету Вселенских Соборов, которые исходят от всего мира» (*Aug. De bapt. contr. donat. II 3*). В постановлениях *Вселенского VII Собора*, утвердившего иконопочитание, содержится особенно большое число отсылок к П. Церкви (ДВС. Т. 4. С. 385–395, 478–489, 540, 544–546 и др.). Собор высказывается определенно не только об иконопочитании, но и о других традициях Церкви, защищая их: «...сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно или неписьменно. Одно из них заповедует делать живописные иконные изображения, так как это согласно с историей евангельской проповеди... мы определяем, чтобы осмеливающиеся думать или учить иначе, или по примеру непопулярных еретиков презирать церковные предания и выдумывать какие-либо нововведения, или же отвергать что-либо из того, что посвящено Церкви, будет ли то Евангелие, или изображение креста, или иконная живопись, или святые останки мученика, а равно (державшие) с хитростью и коварно выдумывать что-либо для того, чтобы ниспровергнуть хотя какое-либо из находящихся в Кафолической Церкви законных преданий... определяем, чтобы таковые, если это будут епископы или клирики, были низлагаемы, если же будут иноки или миряне, были бы отлучаемы» (Там же. С. 590–591). Выступая в защиту

икон, *Никифор I*, патриарх К-польский, писал: «...винят нас за то, что мы опираемся на простую веру и неписаное предание кафолической Церкви. На это нужно ответить им, что предание неписаное тверже всего». Евангелие изначально было предано без писания, учение Спасителя написано было не на скрижалях и не в книгах, но в сердцах верующих, также и все разнообразие богослужебных обычаев происходит из П., «все это дошедшее до нас мы приняли из неписаного, хорошо известного нам предания и все это мы чтим» (*Niceph. Const. Antirr. 7*).

Вселенские Соборы стали также главным нормативным органом для регулирования церковной дисциплины, а *каноны Соборов* — основой канонического П. Церкви (см. ст. *Каноническое право*). Богослужебное П. Церкви не регулировалось в той же степени Вселенскими или Поместными Соборами, поэтому развитие *богослужения* происходило в большей степени органически, о чем свидетельствует, напр., история становления богослужебных уставов Церкви (см. ст. *Иерусалимский устав, Студийский устав* и др.) и богослужебных обрядов в целом. Вместе с тем установившийся обычай приобретает высокий авторитет. Так, еще Тертуллиан писал: «Если я нигде не нахожу (для общепринятых в Церкви обычаев.— Д. А.) закона, то отсюда следует, что традиция верила этот обычай силе привычки, так что некогда он будет иметь — на основании разумного истолкования — апостольский авторитет» (*Tertull. De corona. 4*).

В IV в., с началом эпохи Вселенских Соборов, возникла концепция святоотеческого П., в то время как в церковной литературе первых 3 веков христианства, впрочем так же, как и в сочинениях IV в., стабильно содержится учение об апостольском церковном П., выразителями к-рого являются епископы. *Отцами Церкви* стали называть наиболее авторитетных церковных писателей и деятелей, в большинстве случаев епископов, признанных выразителями подлинного церковного П. Особый статус приобрели отцы I Вселенского Собора, что отчетливо прослеживается уже в соборных деяниях *Вселенского III Собора* в многочисленных упоминаниях «318 отцов, сошедшихся в Никее» (ДВС.





Т. 1. С. 222–239). Под отеческим П. подразумеваются, как правило, вероучительные положения особо авторитетных церковных учителей, по времени появления не относящиеся к апостольской древности, однако составляющие из себя истину Церкви (Пономарёв. 1908. С. 77). Главной темой этого вида П. стало прежде всего тринитарное богословие, сформулированное отцами-каппадокийцами и др. деятелями первых 2 Вселенских Соборов, язык которого во многом отличался от языка предшествующей эпохи. Свт. Афанасий Великий пишет: «Если кто произносит речения не из Писания взятые, то это ничего не значит, пока держит он благочестивую мысль» (Athanas. Alex. De Synod. 39), поскольку «веру утверждают не изречения; но смысл и благочестие» (Idem. Ep. ad ep. Aegypti et Libyae. 9). Впрочем, разнообразие догматического творчества св. отцов не следует переоценивать в исторической перспективе. Уже по завершении «золотого века» святоотеческой письменности, рубежом к-рого условно называют сер. V в., богословские труды вост. церковных писателей становятся все более компилятивными. Характерным примером антологий святоотеческих цитат по различным богословским вопросам, создававшихся в Византии, может быть назван обширный труд Евфимия Зигабена «Догматическое всеоружие» (Δογματικὴ πανοπλία), созданный по указанию византийского имп. Алексея I Комнина (1081–1118). В 26 главах этого сочинения собрана объемная подборка высказываний святых отцов по основным вероучительным вопросам, а также выписаны аргументы из отеческих произведений против ряда ересей. Утверждая единосущие Св. Духа Отцу и Сыну в соч. «О Святом Духе» свт. Василий Великий обращается к П. за недостатком явных свидетельств Писания. Святой апеллирует к древней литургической традиции, к-рая содержит крещальную формулу исповедания Троицы. Поскольку в церковной доксологии Отец, Сын и Дух Святой почитаются в равной степени, то эта равночестность (ὁμοτιμία) значит для него и их единосущие (ὁμοουσιότης). В качестве обоснования уместности такого типа умозаключения свт. Василий сформулировал утверждение, ставшее весьма популярным в даль-

нейшей истории вопроса о П.: «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы в таинстве (ἐν μυστηρίῳ). Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия. И никто не оспаривает последних, если хотя несколько сведущ он в церковных постановлениях. Ибо, если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то не приметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, лучше же сказать, обратили бы проповедь в пустое имя» (Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 27. 66). Литургическое П. для свт. Василия является тем же апостольским П., к-рым живет Церковь. Очевидно, что такой подход способствовал закреплению незаписанных литургических традиций и повышению их авторитета: «Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании Хлеба благодарения и Чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде, и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из не изложенного в Писании учения» (Ibidem). Впрочем, неверно было бы видеть в словах свт. Василия утверждение П. как некоего дополнительного или независимого источника христ. Благовестия. В конечном счете свт. Василий находится в русле учения сщмч. Ирины Лионского о принципиальном единстве объема Откровения как в записанном, так и в незаписанном П. Церкви (Флоровский. 2014. С. 21–26). Греч. отцы после свт. Василия Великого часто цитировали слова ап. Павла: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым вы научены или словом, или посланием нашим» (2 Фес 2. 15), понимая их в духе высказываний свт. Василия. Напр., защищая учение о браке как о богоустановленном институте, свт. Епифаний Кипрский писал: «Должно также пользоваться и преданием: ибо не все может быть заимствовано из божественного Писания. Посему святые Апостолы одно предали в писаниях, а другое в преданиях» (Ephr. Adv. haer. 61. 6). Характерно высказывание свт. Иоанна Златоуста: «...очевидно, что (апостолы) не все преда-

ли чрез послания, но многое сообщали и устно; между тем и то и другое равно достоверно. Поэтому мы должны признавать достоверным и церковное предание. Есть предание, больше не ищи ничего» (Ioan. Chrysost. In 2 Thessal. 4. 2). Прп. Иоанн Дамаскин дословно цитировал свт. Василия, отстаивая традицию иконопочитания (Ioan. Damasc. De imag. 1. 23; ср.: Idem. De fide orth. IV 16).

Среди лат. авторов в учении о П. выделяется прп. Викентий Леринский († до 450), в «Памятных заметках» которого сформулированы критерии достоверности церковного учения. Главные критерии — это соответствие его каноническим книгам Свящ. Писания и П. Церкви (Vincent. Lirin. Common. 2. 1–2). Обращение к авторитету П. необходимо, по словам прп. Викентия, поскольку по причине возвышенности Писания возможны ошибки в его истолковании, примерами чего служат учения Савеллия, Ария, Новациана, Доната и др. раскольников и еретиков. Поэтому необходимо «направлять нить толкования пророков и апостолов по правилу (погма) церковного и католического понимания» (Ibidem). Сама же норма церковного понимания утверждается в том, «чему верили повсюду, всегда, все» (quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est — Ibid. 2. 3). Критерии всеобщности, древности и согласия неотделимы один от другого и не могут применяться порознь. Начиная с герменевтического аспекта П., прп. Викентий Леринский не останавливается на нем и расширяет значение критериев всеобщности, древности и согласия на веру как таковую. За истинную следует признавать только ту веру, к-рую исповедует Церковь по всей Земле и к-рая одобрена большинством святых предков и отцов Церкви, согласных между собой. Согласие (consensus) прежде всего выражают решения Вселенских Соборов, а также суждения, общие для «большинства великих учителей» (Ibid. 27). Впосл. критерий согласия отцов, «consensus patrum», выделился и приобрел самостоятельное значение для догматического богословия католич. и правосл. Церквей.

В католицизме и протестантизме. В средние века учение древней Церкви о П. не подвергалось критическому пересмотру и не являлось темой богословских дискус-





сий ни в вост., ни в зап. христианстве. Вместе с тем, как замечает И. Конгар, фактическое восприятие П. в средние века разнилось как с раннехристианским, так и с современным его восприятием. Для средневеков. мышления, не заинтересованного в критическом восприятии истории, идея П. оказалась связанной прежде всего с идеей *авторитета* (Congar. 1966. Р. 89). В католич. Церкви этот тип восприятия П. получил богословское выражение в виде доктрины об учительстве Церкви (*magisterium ecclesiasticum*), согласно к-рой Церковь в лице иерархии и в конечном счете в лице папы Римского является конституирующим началом для определения нормативного П. (Колупаев, Горелов. 2007. Стб. 1733).

Плодом схоластического богословия, а именно результатом анализа отношения между Откровением, Писанием и П. стало различие понятий «*traditio*» и «*traditiones*» (П. и преданий), что яснее всего видно на примере богословия Фомы Аквинского (1225–1274) (Кнох. 2006. С. 284). Признавая, что апостольское П. (*traditio apostolica*) оставлено Церкви в форме Свящ. Писания и указаний, к-рые не были в нем письменно изложены, Фома Аквинский определяет для устного П. узкие рамки культа, богослужбных и дисциплинарных обычаев, тогда как существенным (а потому единственно обязательным) источником Откровения, он признает Писание (Там же). Фома Аквинский обращается к авторитету трактата «О Божественных именах» «*Ареопагитик*», в к-ром утверждается, что о Боге ничего нельзя сказать «помимо того, что боговидно явлено нам священными Речениями» (Агеор. DN. 1. 1; *Thomae de Aquino In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio*. 1. 1 / Ed. C. Pera. Turin; R., 1950). Авторитет св. отцов, как и любых богословов, по мысли Фомы Аквинского, подчинен авторитету Писания, а доказательная сила святоотеческих аргументов проистекает из их согласия с Писанием, следов., Писание является «достаточным основанием» веры Церкви (Кнох. 2006. С. 288). С авторитетом Писания неразрывно связан также истолковывающий авторитет Церкви. Церковное П. (*traditio ecclesiastica*) не имеет характера источника вероучения, однако, будучи учительным голосом

Церкви, в к-рой живет Дух Божий, является обязательным для членов Церкви. Фактически же церковное учительство, в понимании Фомы Аквинского, персонафицируется в рим. епископе, на авторитет к-рого в конечном счете опирается авторитет всей Церкви (Там же. С. 289). Различение авторитета Писания (ассоциированного с содержанием апостольского П.), «преданий» и учительства Церкви в лице иерархии, произведенное в богословии схоластов, заложило фундамент для последующего конфликта. Задолго до Реформации в сочинениях схоластов Генриха Гентского († 1293), Герада Болонского († 1317), Гвидо Террены († 1342) и др. дискутировался вопрос о том, должны ли христиане верить авторитету Писания в большей степени, чем авторитету Церкви или наоборот (Congar. 1966. Р. 99).

В эпоху Реформации вопрос о П. принял острый полемический характер, следствием чего стало его систематическое изложение как сторонниками, так и противниками Реформации (Филевский. 1902. С. XV). М. Лютер в 1517 г. выступил с критикой практики продажи индульгенций. По ходу завязавшейся дискуссии стало очевидно, что спор сводится к вопросу об авторитете папы Римского. С т. зр. защитников индульгенций, в соответствии с пониманием ими церковного учительства решения папы, в т. ч. о выпуске и продаже индульгенций, не могут быть оспорены ни частными лицами, ни даже церковным Собором, поскольку Римский епископ подсуден только Богу. В ответ Лютер сформулировал тезис о том, что в Церкви нет большего авторитета, чем Свящ. Писание, и поскольку учения об индульгенциях нет ни в каком виде в Писании, оно может быть оспорено. В последующие годы позиция Лютера только укрепилась. Др. лидер реформации, Ж. Кальвин, объявляет Свящ. Писание высшим и непререкаемым авторитетом во всем, что относится к богопознанию, поскольку Писание — это Слово Божие в собственном смысле, посредством Писания человек слышит голос Самого Бога. И хотя Писание не является единственным способом познания Бога, поскольку существуют также естественное откровение и непосредственное (мистическое) откровение, однако пер-

вое не дает достаточно точного понятия о Боге, а другое не является регулярным фактом церковной жизни, в отличие от Писания, всегда доступного; тем более что Писание доступно всем для уразумения и обращено к каждому человеку (*Calv. Inst.* I 7). Кальвин отвергает учение о том, что авторитет Свящ. Писания подтверждается более высоким авторитетом Церкви и настаивает на том, что нельзя обосновывать божественную истину, содержащуюся в Писании, к.-л. человеческими суждениями. Напротив, благодаря Писанию утверждается авторитет Церкви и, собственно, Церковью может именоваться сообщество верующих, которое точно следует Писанию (*Ibidem*).

В Аугсбургском исповедании (1530), основном вероисповедном лютеран. документе, Церковь определяется как «собрание святых... в котором верно преподается Евангелие и правильно отправляются Таинства» (Книга согласия. Б. м., 1998–2010. С. 22). В документе отвергается необходимость в к.-л. «человеческих преданиях», в отношении традиций (обрядовых, дисциплинарных и проч.) говорится, что могут поддерживаться те из них, к-рые полезны, однако никакого значения для спасения посты, обряды, молитвы к святым, монашество, да и дела, обычно признаваемые нужными для умиловления Бога, не имеют (Там же. С. 24). В «Апологии Аугсбургского исповедания» (1531) Ф. Меланхтона эти положения раскрываются более подробно, более четко прописывается связь между учением об оправдании только верой и пониманием П., говорится о том, что для оправдания не нужны к.-л. человеческие традиции, тогда как «наши оппоненты утверждают, что люди заслуживают прощение грехов путем соблюдения этих человеческих традиций. Что же это еще, если не установление иного, нежели Христос, оправдателя и посредника?» (Там же. С. 191). Наконец, в «Формуле согласия» (1577) объявляется учение о едином авторитетном источнике христианства: «Веруем, учим и исповедуем, что единственным и абсолютным правилом и стандартом, согласно которому должны оцениваться все догматы и все учителя, являются только пророческие и апостольские Писания Ветхого и Нового Заветов... Другие





же писания древних или современных учителей, кем бы они ни были созданы, не должны расцениваться как равные Святым Писаниям, но все они вместе взятые должны быть подчинены им и не могут приниматься иначе или более чем свидетельства [показывающие], как и где это [истинное] пророческое и апостольское учение сохранялось после апостольских времен... Святые Писания остаются единственным критерием оценки, нормой и стандартом, согласно которому, как единственному мерилу, должны оцениваться все догматы на предмет того, добры они или злы, правильны или ошибочны» (Там же. С. 429–430).

В ответ на выдвинутый протестантизмом принцип «*sola Scriptura*» католич. Церковь закрепила учение об источниках Откровения, утверждая традицию и, что более важно, догматический авторитет Церкви. На 4-й сессии *Тридентского Собора* в 1546 г. был принят «Декрет о принятии священных книг и Предания». Здесь помимо подтверждения канона Свящ. Писания утверждалось значение П. как источника вероучения и нравственности: «[Евангелие] было возведено устами Самого Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, Который затем повелел Апостолам Своим «проповедовать Евангелие всякой твари», как источник всякой спасительной истины и всякого нравственного закона. Явственно видя, что эта истина и этот закон содержатся в писаных Книгах и в неписаных Преданиях, которые, будучи получены через Апостолов из уст Самого Христа или переданы Апостолами из рук в руки под наитием Святого Духа, дошли до нас, святой собор, следуя примеру правоверных отцов, принимает и почитает с одинаковым благочестием и одинаковым уважением все Книги, как Ветхого, так и Нового Завета, ибо Бог — единый Создатель того и другого, так же как и Преданий, касающихся веры или нравов, ибо они исходят из уст Самого Христа или внушены Святым Духом и сохранены Вселенской Церковью в непрерывной преемственности» (Христ. вероуч. С. 88–89). Уточняя понятие «предание», Собор исключил из его объема внешние традиции (посты, ритуалы покаяния, обряды и т. п.) как не имеющие принципиального значения для жизни веры. Собор т. о. сузил понятие «пре-

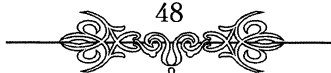
дание», хотя и не прописал конкретно, какие доктринальные или моральные положения должны быть отнесены к переданным устно (Там же. С. 88). Собор не ставил перед собой задачу всестороннего освещения учения о П. (O'Collins. 2018. P. 2), его суждение о П. носит заметный полемический оттенок, что повлияло на расстановку смысловых акцентов в нем (Кнох. 2006. С. 291).

Высказывание декрета о том, что истина Откровения «содержится» в книгах Писания и незаписанных апостольских П., истолковывалось католич. богословами преимущественно в количественном смысле, т. е. в том смысле, что П. является «материальным» источником Откровения наравне с Писанием. Логическим выводом из данного утверждения стал тезис о недостаточности Писания и П. как источников вероучения в отрыве друг от друга. Учение о двух источниках Откровения прочно вошло в католич. катехизическую и богословскую традицию и до нач. XX в. бытовало без изменений. Изложение предмета, напр., в раннем «Римском катехизисе» (Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu editus. R., 1566) или в наиболее популярных катехизисах Петра Канизия (Canisius P. Summa doctrinae christianae. Vindobonae, 1555) и Роберта Беллармина (Bellarmino R. Doctrina christiana brevis. R., 1597) мало чем отличается по существу от аналогичного изложения в сочинениях авторитетных католич. авторов XIX в., таких как И. Б. Францелин (Franzelin J. Tractatus de divina traditione et scriptura. R., 1870), или авторов нач. XX в. (Пономарёв. 1908. С. I–LXI).

В Новейшее время учение о П. подверглось ревизии как в католическом, так и в протестант. богословии. Причинами тому стали как внешние вызовы, так и внутренние процессы в западнохрист. богословии. Изменения, происшедшие в политическом и общественном климате европ. гос-в после *Французской революции* (1789–1799), повлекли за собой широкие дискуссии о необходимости адаптации христ. Церкви к новым условиям. Др. внешней силой явилось развитие секулярной науки, поставившей перед богословами целый спектр вопросов, решение к-рых в конечном счете оказалось связанным с уточнением учения о христ. традиции, ее монолит-

ности и способности к диалогу. Вариантом ответа на новые вызовы стала идеология *модернизма*, направленная на сближение традиц. католицизма и протестантизма с современностью, на обновление богословской мысли и традиц. религ. форм. Течение модернизма спровоцировало в католич. среде продолжительную полемику и противостояние (см. ст. *Интегризм*), а также весьма жесткую реакцию со стороны церковной власти. В «Перечне главнейших заблуждений нашего времени» (см. ст. «*Syllabus errorum*»), приложении к энциклике «*Quanta cura*» (1864) папы *Пия IX*, выделены наиболее проблемные вопросы, связанные с церковным обновлением, названные здесь «язвами»: пантеизм, рационализм, социализм, коммунизм, либерализм, либеральные представления о морали и свободе совести, о христианском браке, о гражданском обществе, церковном устройстве и праве. В антимодернистском декрете 1907 г. «*Lamentabili sane exitu*» были отмечены и богословские основания критики модернизма. Документ защищает институт учительства Церкви, указывает на опасность применения критико-исторического подхода в вопросах богодуховенности Свящ. Писания, Откровения и истории становления христ. доктрины. С усилением роли критического подхода в изучении Библии основной акцент офиц. католич. документов в проблематике «Писание—Предание» переместился с определения источников вероучения на определение критериев правильного толкования Писания с учетом П. Церкви и определения границ для применения новых методов изучения библейских текстов. Этой проблематике посвящены кроме декрета «*Lamentabili sane exitu*» также энциклика «*Spiritus paracliticus*» (1920) папы *Бенедикта XV*, энциклики «*Divino afflante Spiritu*» (1943) и «*Humani generis*» (1950) папы *Пия XII* и др. Несмотря на активное противостояние модернизму католич. церковного руководства, мн. фундаментальные модернистские идеи продолжили развиваться в др. направлениях католич. богословия, а его отдельные положения нашли применение в постановлениях Ватиканского II Собора (см. в ст. *Модернизм*).

Внутренними стимулами для развития богословия П. стали развитие





критических методов в исследовании Писания, а также потребность в богословской интерпретации понятия об историческом процессе, вошедшем в новоевроп. науку благодаря И. Г. Гердеру, Г. Гегелю, Ф. Шлейермахеру, И. Г. Дройзену, В. Дильтею, а также в связи с потребностью применения историко-критического метода в богословских науках. Как альтернатива офиц. посттридентскому католич. учению о П. в трудах представителей католич. «тюбингенской школы», а также Дж. Г. Ньюмена возникла т. н. динамическая концепция П. Основатели «тюбингенской школы» И. С. Дрей (1777–1853) и И. А. Мёлер (1796–1838) интерпретировали П. Церкви как «живое П.». Согласно этой концепции, оставаясь самоидентичным, П. Церкви органически развивается под воздействием Св. Духа. В «Кратком введении в изучение богословия» (Drey J. S., von. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System. Tüb., 1819), посвященном методологии богословия, Дрей, следуя Шлейермахеру, изображает христ. традицию как диалектический процесс доктринального развития, в котором наследие веры прошлого встречается с живой церковной верой настоящего и оживляется ею. Доктринальная система прошлого мыслится им не как застывшая и безжизненная традиция, а как развитие живого П., поэтому она неизбежно содержит в себе как фиксированные, так и подвижные элементы (Thiel. 2000. P. 61). Под подвижным элементом он понимает не некие второстепенные, напр. обрядовые, обычаи, а развитие как таковое, в т. ч. и догматическое. Новые богословские идеи и мнения не должны подвергаться суровому церковному суду, напротив, их встреча (или даже столкновение) с устойчивой догмой оживляет «текущий церковный момент», и в этом процессе заключается, по мысли Дрея, возрастание живого П.

Мёлер рассматривает учение о П. с экклезиологической и пневматологической позиций. В соч. «Единство в Церкви, или Принцип католицизма в соответствии с умозрением отцов Церкви трех первых столетий» (Möhler J. A. Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus: dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahr-

hunderte. Mainz, 1825) Мёлер развил «органическую теорию» П., опираясь на идеи философии романтизма (Thiel. 2000. P. 63). Св. Дух является внутренней жизненной силой Церкви — Тела Христова. В этом смысле Мёлер противостоит деизму с его механицистическим взглядом на Бога и религию. Св. Дух производит не только единство Церкви, но и развитие того, что церковное единство принимает как П. Дух оживляет веру, является неиссякающим источником религ. жизни. Общая жизнь Церкви возрастает и развивается подобно тому, как это развитие происходит в живом организме. «Взросление» касается как жизни отдельных верующих, так и всей Церкви в истории, возрастающей «в меру полного возраста Христова» (Еф 4. 13). В Церкви происходит приращение осознания первоначально преданной апостолами доктрины, к-рая не могла быть охвачена в целом и в совершенстве отдельными личностями (Möhler J. A. Die Einheit in der Kirche. Darmstadt, 1957. S. 29). При этом доктринальное развитие, согласно Мёлеру, мыслимо только в контексте единства Церкви в вере и любви. Любые эгоистические попытки развития доктрины, нарушающие единство и любовь в Церкви, приводят к ереси и разделению. В этом отношении позиция Мёлера заметно отличается от позиции Дрея.

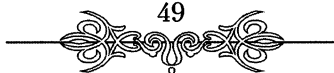
Ньюмен (1801–1890) в соч. «Эссе о развитии христианского вероучения» (Newman J. H. An Essay on the Development of Christian Doctrine. L., 1845) первым сформулировал догматического развития теорию, воспринятую католич. богословием. Не связанный непосредственно с работами тюбингенских богословов, Ньюмен анализировал понятие «развитие» применительно к христ. доктрине. Выводы Ньюмена не были однозначными, напр., его представление о продолжающемся Откровении подвергалось критике, однако в целом его направление мысли оказало существенное влияние на католич. богословие П. XX в.

В XX в. ряд католических авторов, прежде всего Й. Р. Гайзельманн, К. Ранер, Х. У. фон Бальтазар, Конгар, Й. Ратцингер, предложили богословские концепции П., оказавшие значительное влияние на совр. католич. учение о П. В 20–50-х гг. XX в. как следствие обострившегося вни-

мания к теме П. появилось большое число исследований, в т. ч. патрулогических, направленных на прояснение учения о П. в древней Церкви (обзор наиболее важных публикаций этого периода см. в: Congar. 1966).

Ватиканский II Собор изложил учение о П. в догматической конституции о Божественном Откровении «*Dei Verbum*» (1965). Процесс создания этого документа был наиболее длительным, а история его создания наглядно показала путь, к-рым прошло католич. осмысление П. от Тридентского Собора к совр. пониманию. Первый проект конституции был выдержан в духе посттридентского богословия и содержал традиционное на тот момент учение о 2 источниках Откровения. В результате дискуссий лишь 4-й вариант с большим числом поправок был принят. Определяя взаимное отношение Писания и П., документ, с одной стороны, повторяет тридентские тезисы в обтекаемом виде, напр.: «Церковь черпает свою уверенность относительно всего того, что было дано в Откровении, не из одного только Священного Писания» (Христ. вероуч. С. 115), с др. стороны, не говорит о «количественном» прибавлении к Откровению через П. Очевидна тенденция составителей документа уклониться от прежнего понимания теории 2 источников. «Священное Предание и Священное Писание тесно связаны и взаимно сообщаются друг с другом: ведь оба они, проистекая из одного и того же Божественного источника, некоторым образом сливаются воедино и устремляются к одной и той же цели» (Там же. С. 115). Документ подтвердил доктрину об учительстве церковном, также в нем подтверждается ранее принятое католич. Церковью учение о догматическом развитии, здесь — в смысле развития П.: «Апостольское Предание развивается в Церкви при содействии Святого Духа, ибо возрастает понимание предметов и слов Предания — возрастает и через созерцание и исследование, осуществляемое верующими...» (Там же). Документ стал предметом оживленного обсуждения как среди католиков, так и среди протестантов и православных.

В XX в. проявились тенденции в протестантизме к отходу от классических формулировок относительно П. и их сближению с католическими и православными (Колупаев,





Горелов. 2007. Стб. 1734). Исследования таких авторов, как Э. Флессман-ван Леер (*Flesseman-Leer*. 1954), еп. Р. П. К. Хансон (*Hanson*. 1962; и др.), О. Кульманн (*Cullmann*. 1962; и др.), А. К. Аутлер (*Outler*. 1957; и др.) и др., уделявших внимание значению традиции в древней Церкви и в совр. христианстве, позволили вести содержательный межхрист. диалог о роли П. в Церкви. После 3-й Всемирной конференции «Вера и церковное устройство» (*Faith and Order*) *Всемирного Совета Церквей* было принято решение провести исследование в области П., а в 1954 г., после проведения 2-й Ассамблеи ВСЦ, была создана комиссия по изучению П. и преданий с европ. и американским отделениями (см.: *Флоровский*. Предание. 2017). Свидетельством происшедших изменений стал документ «Писание, Предание и предания» (1963), выпущенный 4-й конференцией «Вера и церковное устройство». По замечанию А. Н. Уильямс (*Williams*. 2009. Р. 365), в наст. время трудно найти сторонников строго проводимого принципа «*sola Scriptura*». Совр. протестант. богословы не противопоставляют Писание и П. настолько решительно, как их предшественники. Можно проследить нек-рые результаты экуменического взаимодействия протестантов с православными (*Гнедич*. 1963; *Воронов*. 1964; *Талызин*. 1968). Как отмечает прот. Михаил Дронов, основным препятствием принятия протестантами правосл. понимания П. остается «отрицание ими освящающей функции Церкви и замена ее продолжающимся действием Апостольского предания» (*Дронов*. 1993. С. 22). Несмотря на это, к 80-м гг. XX в. было достигнуто значительное понимание между православными и лютеранами по вопросу о П., о чем свидетельствуют совместно принятые документы 1985 и 1987 гг. в рамках православно-лютеранского диалога. Диалог был инициирован правосл. стороной как результат 4-го Всеправославного совещания в Шамбези 1968 г., после чего прошел ряд встреч. Документ «Божественное Откровение» (1985) подчеркивает «актуализирующее» значение Церкви в Откровении Бога во Христе, а также утверждает роль Св. Духа, в действии Которого Божественное Откровение живо в Церкви через Свящ. Писание и Свящ. П. В документе «Писание и Предание» (1987)

говорится, что Свящ. П. есть «аутентичное выражение Божественного Откровения в живом опыте Церкви»; Церковь в ее таинствах и духовной жизни передает Благовестие нашего спасения благодаря действию Духа Святого, и т. о., апостольская вера — это не просто провозглашенная вера, а вера, воплощенная в Церкви.

Православное учение о П. в русском богословии. Отголоски Реформации быстро дошли до Руси. Из немногочисленных источников, касавшихся прямо или косвенно антипротестант. полемики XVI в., явствует, что вопросы о Свящ. П., его сравнительном авторитете со Свящ. Писанием, вообще об учительном авторитете в Церкви, к-рые активно обсуждались на Западе в это время, не занимали рус. полемистов. В их сочинениях обсуждаются сами предметы П. Церкви, которые отрицали протестанты, такие как иконопочитание, почитание святых, посты, монашество и др., но не вопрос П. как таковой. Из догматических вопросов обсуждался более обстоятельно вопрос оправдания. Прп. *Максим Грек* (ок. 1470–1555/56), часть сочинений к-рого, вероятно, направлена против лютеран (*Цветаев Д. В.* Литературная борьба с протестантством в Моск. гос-ве. М., 1887. С. 9–13), отстаивает иконопочитание в соч. «Слово о поклоне святых иконам». В духе критики практической направленности были выдержаны и диспуты царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного с лютеран. богословами (Там же. С. 22–61). Влиянию протестант. идей обычно приписывают возникновение ересей М. С. *Башкина* и *Феодосия Косого*. Как следует из судебных отчетов, Башкин именовал П. Церкви не иначе как баснословием (*Емельянов И.* О происхождении учения Башкина и Косого на Руси // ТКДА. 1862. № 3. С. 268–269). По поводу заблуждений *Феодосия Косого* в 1565–1566 гг. прп. *Зиновием* *Отенским* († 1571/72) был написан труд «Истины показание...». Вопрос о церковных П. — один из центральных в сочинении. Трактат построен в форме ряда собеседований прп. *Зиновия* с вопрошающими об учении *Феодосия*. Вопрос о П. вынесен в преамбулу. Прибывающие в смущении спрашивают: неужели действительно, как проповедует новое учение, в наследии святых отцов «есть и человеческие предания», тогда как свт. *Василий Великий* якобы

нарочито «возбраняет последовать человеческому преданию» (*Зиновий* (*Отенский*), *инок*. Истины показание к вопрошившим о новом учении. Каз., 1863. С. 13). Вместо следования «человеческим преданиям», к к-рым новое учение относит веру в Божество Христа, иконопочитание, церковные богослужения, частные молитвы, таинства, посты, священническую иерархию и т. д., оно призывает последовать Писанию (Там же. С. 43–44). Трактат прп. *Зиновия* — развернутый ответ на предъявленные Церкви обвинения. В др. сочинении, «Послании многословном», посвященном разбору этой же ереси, прп. *Зиновий* отмечает противопоставление *Феодосием* «человеческих преданий» жизни по Евангелию, что было, видимо, наиболее действенным «миссионерским» ходом в деле обращения в свое учение малограмотных верующих (Послание многословное: Соч. *инока Зиновия* по ркп. XVI в. / Ред.: А. Попов. М., 1880. С. 2).

Среди грекоязычных правосл. авторов одним из первых проводников протестант. воззрений стал *Захария Герган* († после 1626). В 1622 г. он опубликовал на разговорном греч. языке катехизис, имевший открыто антикатолич. характер и предназначенный для распространения среди правосл. греков. В изложении веры *Герган* по вопросу источников веры придерживается протестант. принципа самодостаточности Свящ. Писания. В 1629 г. на лат. языке вышло еще одно сочинение протестант. направленности, «Исповедание веры» (*Confessio fidei*) патриарха К-польского *Кирилла I Лукариса* (1570/72–1638). Основными источниками для «Исповедания...» послужили аналогичные по жанру реформатские исповедания веры. Греч. текст «Исповедания...» с дополнениями был издан в 1633 г. Во 2-м параграфе «Исповедания...» противопоставляется авторитет Свящ. Писания авторитету Церкви. Автор Писания — Св. Дух, поэтому изреченное в пророческом духе непогрешимо в отличие от человеческого голоса Церкви, которому свойственны неведения и заблуждение (*Καρίνης* *Γ. Ν.* Τὰ δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα. Graz, 1968. Т. 2. Σ. 565). Рассматривая вопрос о достоинстве Свящ. Писания в контексте протестантско-католич. дискуссии, патриарх *Кирилл* очевидным образом становится на



позицию протестантскую. Впрочем, в «Исповедании веры» патриарх также высказывается за предопределение в протестант. смысле, признает только 2 таинства: Крещение и Евхаристию, причем последнюю понимает только лишь как «воспоминание», т. е. отвергает пресуществление Даров. Также отрицает иконопочитание.

Одной из главных задач катехизиса свт. Петра (Могила) (1596–1647) (см. ст. *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной*), составленного между 1638 и 1640 гг., было противопоставить сбалансированное изложение правосл. веры «Исповеданию...» патриарха Кирилла Лукариса. Катехизис митр. Петра прошел неск. этапов соборных обсуждений и редакций, полная его версия, утвержденная на К-польском Соборе 1643 г., была издана впервые по-гречески в Амстердаме в 1666 г., а в 1696 г. в Москве на основе этого издания был опубликован слав. перевод. Кроме того, в 1645 г. сам митр. Петр ввиду задержки публикации одобренной версии издал в Киеве по-польски и по-украински сокращенный вариант катехизиса, в 1646 г. переиздан во Львове, в 1649 г. — с нек-рыми изменениями в Москве. Это издание получило название «Малый катехизис». Митр. Петр кратко определяет основания «важности» и «твердости» догматов Церкви в 1-м вопросе 1-й части («О вере») «Православного исповедания»: «...догматы суть двоякого рода: одни преданы письменно, и содержатся в богословских книгах Священного Писания, другие преданы устно апостолами; и сии то были объяснены Соборами и святыми отцами. На сих двоякого рода догматах основывается наша вера» (Петр (Могила), митр. *Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной*. М., 1900. С. 12). Митр. Петр придерживается католической теории 2 источников Откровения. Известно, что основными источниками «Православного исповедания...» митр. Петра послужили католич. образцы: «Римский катехизис», «Большой катехизис» Канизия и «Большой катехизис» кард. Р. Беллармина. «Исповедание» митр. Петра вызвало дискуссии, за к-рыми последовала редакторская правка текста, однако вопрос о П. не поднимался в числе проблемных во-

просов и не вызывал критики у многочисленных рецензентов-иерархов.

В «Послании восточных патриархов» 1723 г., исторически и идейно связанном с «Исповеданием» митр. Петра (Могила), утверждается равноценность голоса Писания и Церкви: «...мы веруем, что свидетельство Кафолической Церкви не меньшую имеет силу, как и Божественное Писание. Поелику виновник того и другого есть один и тот же Святой Дух: все равно, — от Писания ли научиться, или от Вселенской Церкви... Вселенская Церковь... никак не может погрешать, ни обманывать, ни обманываться, но подобно Божественному Писанию непогрешительна...» (Посл. Вост. Патр. С. 147–148). В послании, являющемся ответом патриархов К-поля, Антиохии и Иерусалима на вопрошание Англиканской церкви о согласии и общении, вместо экуменического диалога как такового предлагается «без всякого исследования и любопытства последовать и покориться всему, что определено и поставлено древним преданием Отцов» (Там же. С. 144). В основу «Послания...», как это следует из текста, легло «Изложение веры», принятое на Соборе в Иерусалиме в 1672 г. и изданное по-гречески и на латыни в 1675 г.

На протяжении XVIII в. в рус. богословских сочинениях преобладали 2 направления в изложении учения об источниках Откровения, с одной стороны, обоснованные свт. Димитрием (Савичем (Туптало)), митр. Ростовским, и митр. Стефаном (Яворским), а с другой — архиеп. Феофаном (Прокоповичем) (см.: Филевский. 1902. С. XLII–XLVII; Тареев М. М. Митр. Филарет как богослов // БВ. 1918. № 1/2. С. 56–59). Митр. Стефану последовал архим. Иакинф (Карпинский) (*Karpinski H. Compendium orthodoxae theologiae doctrinae*. Lipsiae, 1786), тогда как архиеп. Феофану — целый ряд авторов XVIII в. и нач. XIX в.: митр. Платон (Левшин) (*Православное учение, или Сокращенная христианская богословия*. СПб., 1765), еп. Феофилакт (Горский) (Догматы христианския православныя веры... М., 1773), архиеп. Сильвестр (Лебединский) (*Compendium Theologiae classicum didactico-polemicum doctrinae orthodoxae Christianae*. Petropoli, 1799), иером. Ювеналий (Медведский) (*Христианская богословия для желающих в благочестии*

вышшаго успеха. М., 1806), архим. Макарий (Петрович) (*Догматическое богословие, или Православное учение Вост. Церкви...* СПб., 1778), еп. Иринеи (Фальковский) (*Christianae, Orthodoxae, Dohmatico-polemicae Theologiae...* Petropoli, [1802]).

Свт. Димитрий Ростовский затрагивает вопрос о П. в полемическом произведении «Розыск о раскольнической брынской вере» (М., 1745, 1855⁵), а митр. Стефан (Яворский) — в соч. «Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви» (на церковнослав.: М., 1727; рус. пер.: СПб., 2010). Оба автора рассматривают вопрос о П. в русле католических представлений своего времени. «Камень веры...» митр. Стефана, будучи опытом систематического изложения правосл. вероучения, носил полемический, противопротестант. характер. В гл. «Догмат о преданиях», определяя источники веры и ссылаясь на «Православное исповедание» митр. Петра (Могила), он пишет: «Не все, что относится к вере, сказано в Священном Писании... вера может передаваться одним Преданием, а без преданий Священного Писания для веры недостаточно» (Стефан (Яворский), митр. *Камень веры*. СПб., 2010. С. 495). Тезис о недостаточности Свящ. Писания как источника Откровения формулируется здесь в качестве «камня преткновения», т. е. утверждения, к-рое невозможно обойти или умолчать в дискуссии. Др. наиболее значимый тезис — об авторитете и нормирующем голосе Церкви: «Святая Церковь, Невеста Христова, имеет полномочную власть устанавливать какие бы то ни было чиноправления...» (Там же. С. 492). Митр. Стефан разделяет П. на 3 вида по происхождению и по значимости: Божественные (сообщенные Христом ученикам, но не содержащиеся в Писании, к ним относится, напр., учение о таинствах); апостольские (установленные апостолами под действием Св. Духа, напр. посты); церковные (древние общепринятые и местные церковные обычаи, такие как освящение воды, обычай молиться на восток или осенять себя крестным знамением) (Там же. С. 492–493). В целом митр. Стефан рассматривает вопрос о П. в экклезиологическом контексте. Предельно кратко формулируя суть проблемы, он пишет: «...они хвалятся, что тщательно



хранят Святое Писание, вплоть до того, что они вообще отвергают какие-либо Предания. Но... они не хотят слушать Святую Церковь» (Там же. С. 29).

Архиеп. Феофан (Прокопович) посвятил весь 1-й том своего курса «*Christiana Orthodoxa theologia*», прочитанного в Киевской академии, вопросу источников Откровения. «Первым принципом» богословия архиеп. Феофан объявляет принцип «*sola Scriptura*» и последовательно обсуждает такие вопросы, как авторитет Свящ. Писания, его «необходимость», «ясность», «совершенство», легитимность толкований Писания и др. Вслед за этим лишь последняя глава (из 13) посвящена Соборам и их авторитету, а также церковным П. Говоря о Соборах, архиеп. Феофан замечает, что Соборы как таковые не обладают непогрешимостью, поскольку история знает немало лжесоборов и ошибочных решений, принятых соборно (*Theophan Prokopowicz. Christiana Orthodoxa Theologia. Regiomonti, 1773. Т. 1. Р. 395–396*). Архиеп. Феофан говорит о 3 видах П., так же как и митр. Стефан (*Ibid. Р. 405–408*). Относительно авторитета как церковных соборов, так и «преданий» общая идея архиеп. Феофана состоит в том, что они не должны противоречить Писанию, и если это так, то в силу этого они обладают авторитетом. В данном вопросе архиеп. Феофан ищет компромисс и, явно симпатизируя протестант. представлению о едином источнике Откровения, все же не настаивает на том, что не должно признаваться за достоверное то, о чем прямо не говорится в Писании. В частности, он упоминает о небиблейских терминах «троица» и «единосушие», к-рые, хотя и не содержатся в Писании, однако учение, относящееся к ним, не противоречит Писанию (*Ibid. Р. 397*).

В 1-й пол. XIX в. традиция изложения учения об источниках вероучения архиеп. Феофана и его последователей была значительно скорректирована. В итоге в наиболее известных курсах догматического богословия XIX — нач. XX в. таких авторов, как архиеп. *Антоний (Амфитеатров)* (Догматическое богословие Православной Кафолической Вост. Церкви. СПб., 1862⁸), митр. *Макарий (Булгаков)* (Руководство к изучению христ., православно-догматического богословия. М., 1913²),

еп. *Сильвестр (Малеванский)* (Опыт правосл. догматического богословия. К., 1892³. Т. 1. С. 16), прот. Н. П. *Малиновский* (Православное догматическое богословие. Серг. П., 1910. Т. 1: Введение. Учение о Боге едином в существе и троичном в лицах), закрепилось представление о «двуедином источнике Откровения» (Писание и П.), однако при этом Писание называется первым и «важнейшим» источником, а П. — вторым, или дополнительным. Как пишет митр. Макарий, «Церковь преподает нам не свое учение и не от себя; ее догматы суть богооткровенные истины, которые, все до одной, она заимствует из Слова Божия... приводить свидетельства из предания для подтверждения или пояснения догматов, должно уже после того, как будут приведены свидетельства из Писания — источника христианской веры первого и главного» (*Макарий (Булгаков), митр. Руководство... М., 1913. С. 10*). В этом же русле мыслил и свт. *Филарет (Дроздов)*. В ст. «Митрополит Филарет как богослов» (речь, прочитанная в собрании МДА) проф. М. М. *Тареев* замечает, что «пунктом, на котором более всего сосредотачивалось богословское внимание Филарета, был вопрос об источниках христианского учения, при решении которого он неумоимо выдвигал первенствующее значение слова Божия» (*Тареев М. М. Митр. Филарет как богослов // БВ. 1918. № 1/2. С. 55*). В рамках этой же концепции были написаны 2 крупные работы, посвященные П. как источнику Откровения, свящ. Иоанном Филевским (1865 — после 1927) (Учение правосл. Церкви о Свящ. Предании. 1902) и П. П. Пономаревым (1872 — после 1921) (Священное Предание как источник христ. ведения. 1908).

Вне рамок русской духовно-академической традиции значительное влияние на развитие учения о П. в рус. богословии оказал А. С. Хомяков (1804–1860), к-рый изложил свой взгляд на П. Церкви в соч. «Церковь одна» (1886). Главное, что сделал Хомяков в этом отношении, — это показал связь учения о П. с экклезиологией в целом и с духовной, опытной стороной жизни Церкви в частности. Определяя Церковь как «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»

(Хомяков А. С. Церковь одна: Опыт катехизического изложения учения о Церкви // ПСС. М., 1886. Т. 2. С. 3), он замечает, что Дух Божий, живущий в Церкви и управляющий ею, проявляется в Писании, в П. и в деле. «Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной» (Там же. С. 7). Не стоит искать обоснование П. в Писании, ни в П. — доказательств Писанию, так же как не должно в делах искать оправдания для Писания и П. «Делом» Хомяков называет деятельное проявление веры, те «дела веры», без которых вера мертва. Хомяков повторяет, что находящемуся вне Церкви непостижимо ни Писание, ни П., ни дело. Так же едины в Св. Духе вера, надежда и любовь в христианах. Отсюда следует, что правильное понимание учения Христа не может обойтись без дел любви и упования на Бога, проявляющегося в молитве. По мысли Хомякова, последствия такого подхода очевидны в ситуации церковного раскола: общины, нарушившие любовь, уклонившиеся в раскол, лишаются вместе с общением любви и чистоты веры. В ст. «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» Хомяков затрагивает тему авторитета в Церкви. Отклоняя основное обвинение в том, что Русская Церковь подчиняется светской власти, Хомяков заявляет: «...никакого главы Церкви, ни духовного, ни светского мы не признаем. Христос ее глава, и другого она не знает» (*Он же. Несколько слов правосл. христианина о западных вероисповеданиях: По поводу брошюры г. Лоранси // Там же. С. 34*). Догматическое П. Церкви он называет «живым преданием» (Там же. С. 44). В результате, как утверждает Хомяков, чистота догматического учения не может быть гарантирована к.-л. внешним авторитетом (напр., голосом предстоятеля Церкви), но зависит от продолжающейся благодатной жизни в Церкви.

Учение Хомякова о П. Церкви оказалось особенно востребованным среди богословов и религ. мыслителей в нач. XX в. Так, напр., свщмч. *Иларион (Троицкий)* с его упором в богословии на экклезиологию высказывался в ст. «Священное Писание и Церковь» (1914) следующим образом: «Источник церковного ве-





роучения один — Дух Святой, живущий в Церкви, о Котором обетовано Христом, что Он будет вести (ὁδηγεῖ — Ин 16. 13) Церковь ко всякой истине. И не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Священного Писания или Священного Предания, а только потому что есть именно Церковь Бога Живого, столп и утверждение Истины, — как руководимая Духом Святым. Говорить нужно только о Церкви. Вместе с Церковью стоит или падает Священное Писание и Священное Предание» (*Иларион (Троицкий), сщмч. Священное Писание и Церковь // Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 2. С. 160*).

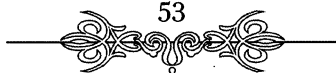
Заметным направлением в пред-революционную эпоху явилось интеллектуальное движение за «свободное богословие». Ярким представителем либерального крыла духовно академической профессуры нач. XX в. был проф. Тареев (1867–1934). Свою позицию в отношении П. наиболее полно он изложил в кн. «Христианская философия». Тареев остро критикует научное богословие за отношение к П. Церкви и выступает как борец со злоупотреблениями святоотеческим авторитетом. Его тревожит современное ему положение в богословских исследованиях и публицистике, когда часто безосновательно учение правосл. Церкви ассоциируется с одним или неск. мнениями отдельно взятых св. отцов. Тареев ратует за то, чтобы богословы научились отделять общее учение Церкви от частных мнений св. отцов и частных богословских систем (*Тареев. 1917. С. 78–79*). Следствием преувеличения авторитета святоотеческой литературы, по мнению Тареева, является распространившийся произвол в использовании святоотеческого материала. Тареев критикует не только «злоупотребления», но касается и сути предмета. «Принцип отечества», господствующий в научном правосл. богословии, Тареев называет католической тенденцией, поскольку, следуя этому принципу, происходит навязывание предзаданных схем и «готовых мыслей» исследователям. Вместе с тем этот же «принцип отечества» обобщается для православного богословия и протестантствующей тенденцией, к-рая проявляется в авторском произволе многих богословов, склонных собственными мнения при-

крывать выбранными цитатами из святоотеческого наследия. Примером такого недобросовестного подхода Тареев называет славянофилов во главе с Хомяковым. К этому же направлению он относит еп. Сильвестра (Малеванского), свящ. Павла Флоренского и др. «Мы потеряли критерий церковного учения, — пишет он, — мы потеряли способность различать между законодательным в вероучении и личными мнениями. Чего, чего у нас не выдавали, при посредстве святоотеческих цитат, за церковное учение! Наше богословие есть сплошная фальсификация христианского учения, прикрываемая принципом «отечества»» (Там же. С. 97). Программа Тареева предполагает в качестве гаранта П. только суждение Собора Церкви, в остальном же свободу богословского творчества, прогресс христ. мысли в рамках очерченных догматическим П. Церкви. Свидетелями «православной свободы» Тареев называет прот. Г. П. Павского, А. М. Бухарева (в монашестве Феодора), прот. П. Я. Светлова.

П. Церкви стало предметом внимания авторов рус. эмиграции, гл. обр. в среде богословов т. н. парижской школы, связанных с деятельностью Свято-Сергиевского правосл. богословского ин-та, основанного в Париже в 1925 г. Причиной интереса к проблеме П. среди эмигрантских богословов явилась задача свидетельства о Православии в зап. мире. Прот. Сергей Булгаков (1871–1944) — первый в ряду этих авторов. В ст. «Церковь как предание» (1932) он размышляет о П. в свете экклезиологии: «Полнота правой веры и правого учения не вмещается в сознание отдельного члена, но сохраняется всей Церковью и передается ею из поколения в поколение как предание Церкви... Предание есть живая память Церкви» (*Булгаков. 2011. С. 17–18*). П. — это не музей и не каталог, но живая сила, присутствующая живому организму. Все прошлое включено в настоящее и есть само это настоящее. Жизнь Церкви движется Св. Духом. Меняются времена, меняется «историческая оболочка», но Дух остается Тот же. П. включает в себя все аспекты жизни Церкви, все многообразие ее форм, любые писанные, устные или монументальные свидетельства веры. Свящ. Писание в этом смысле входит в состав П. С течением времени, с изменением

языка необходимо и обновление традиции, к-рое при этом не будет означать нарушения самотождественности Церкви, что является самым важным аспектом П.

В 1936 г. вышел сборник статей преподавателей Свято-Сергиевского ин-та под характерным названием «Живое предание: Православие в современности». Прот. С. Булгаков написал предисловие к этому сборнику, а также открывающую статью «Догмат и догматика» (*Он же. 1997*). В этой программной статье профессор догматического богословия Сен-Сержа выдвигает ряд громких тезисов относительно наличного положения и призвания правосл. богословской науки. Живое П. Церкви как самосознание Церкви шире и установленных некогда догматов, и дискутируемых теологуменов или богословских концепций, шире творений св. отцов, не сводится в своем наполнении к совокупности записанных текстов и в силу этого обладает свободой богословского творчества в поиске ответов на актуальные вопросы современности. Прот. С. Булгаков призывает перестать воспринимать святоотеческое наследие как застывшее «фарисейское», «талмудическое» П., перестать спекулировать на св. отцах, подменяя здоровое историко-критическое исследование христ. источников пересыпанием удачно подобранных цитат. В критике «патристической ереси» прот. С. Булгаков очень созвучен Тарееву. Прот. Сергей призывает перестать держаться за устаревший философский язык (платонизма и аристотелизма) и начать высказывать христ. истину на языке совр. философии для современника с его проблемами и чаяниями. Др. статьи сборника, такие как «Неизменное и временное в церковных канонах» Н. Н. Афанасьева, «О творчестве» В. Н. Ильина, «Церковное предание и новозаветная наука» архим. Касиана (Безобразова), должны были только подтвердить общие установки прот. С. Булгакова. Очевидно, что уже в 1-й пол. 30-х гг. у прот. С. Булгакова была сформулирована четкая позиция по вопросу П. Церкви. Идеям прот. С. Булгакова в этот период оказался созвучен еще один его сотрудник по преподаванию в Сен-Серже, прот. Георгий Флоровский, к-рый больше, чем к-л. из правосл. богословов сер. XX в., уделял внимание теме П.





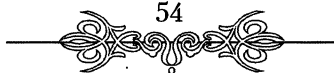
Неск. статей прот. Г. Флоровского (1893–1979) непосредственно посвящены П. Церкви: «Предание» в «Словаре мировых Церквей» (1960), «Назначение предания в Древней Церкви» (1963), «Первоначальное Предание и предания» (1963), «Писание и Предание с православной точки зрения» (1964). Вопросы, так или иначе связанные с пониманием П. Церкви, прот. Г. Флоровский рассматривает и во мн. др. своих публикациях. В целом тема П. — одна из сквозных в его творчестве. Пристальное внимание к этой теме вызвано стремлением к обновлению правосл. богословия, к-рое, по его мысли, должно преодолеть оторванность от истоков веры и освободиться от инородных наслоений, прежде всего связанных с зап. богословием и философией. Вторым стимулом обращения к теме П. для прот. Г. Флоровского стал интерес в духе времени к философии истории и к богословию истории. Наконец, его активная экуменическая деятельность поставила практическую задачу презентации Православия перед зап. миром XX в. В конечном счете программа «неопатристического синтеза», предложенная прот. Г. Флоровским, зиждется на определенном понимании сущности П. Церкви. Суть неопатристического синтеза определяется в самом широком плане как воцерковление современника с его культурным и интеллектуальным багажом. Воцерковление это, по мысли прот. Г. Флоровского, должно основываться на 2 ключевых принципах: творчестве и верности П. Уже в соч. «Пути русского богословия» он писал о том, что результаты патристического синтеза 1-го тысячелетия должны быть претворены в совр. исторических условиях. «Речь идет не о какой-нибудь «реставрации» и не о простом повторении, и не о возвращении назад. «К отцам», во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве» (Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 641). В различных вариантах определений П., предложенных в разных текстах прот. Г. Флоровского, ключевая идея заключается в соотношении П. — Св. Дух — Церковь. «Предание есть в сущности постоянное действие Духа в Церкви, которое сохраняется и раскрывается через последовательность свидетельств, вверен-

ных ей Духом» (Он же. Предание. 2017. С. 59). Понимание принципа П., к-рый является главным для Православия, по существу сводится к пониманию самой Церкви и церковной истории (Там же. С. 64). В этом смысле, по словам прот. Георгия, «в православном понимании сама Церковь есть Предание или, наоборот, Предание есть Церковь» (Там же). Прот. Г. Флоровский вводит понятие о П. в самую сердцевину экклесиологии, что дает ему возможность определить П. также как «память или сознание Церкви» (Там же. С. 66). Исходя из такого понимания П. Церкви, он признает тупиковым путь поиска согласия христ. конфессий «в пространстве» и единственно эффективным — «экumenизм во времени», т. е. восстановление единства путем возвращения к общему прошлому. При этом речь должна идти не о реставрации к.-л. старых форм, а о «восстановлении неуязвимого духа... реинтеграции христианского мышления, восстановлении апостольского предания, полноты христианского видения и веры» (Он же. Первоначальное Предание. 2017. С. 46).

В 1948 г. вышла в свет книга иером. Софрония (Сахарова) (впосл. схиархимандрит) о его учителе, прп. Силуане (Антонове) Афонском († 1938). В гл. «Учение старца» иером. Софроний, излагая учение прп. Силуана о Свящ. Писании и П., решительно увязывает Свящ. П. с ролью Св. Духа в жизни Церкви: «Жизнь Церкви он (Силуан. — Д. А.) сознавал как жизнь в Духе Святом и Священное Предание — как непрерывающееся действие Духа Святого в Церкви» (Софроний (Сахаров), схиархим. Прп. Силуан Афонский. Серг. П., 2011. С. 96). П., согласно этому учению, рассматривается не как учение или вообще к.-л. информация, а как «неизменное пребывание Духа Святого в Церкви» (Там же. С. 96), что является основой бытия Церкви. Поскольку в Церкви пребывает, как прежде, Дух Святой, то, по словам старца, гипотетически предполагаемая утрата Свящ. Писания, святоотеческих творений и богослужебных книг не была бы критической, Церковь восстановила бы, хоть и в др. словах, все писания, к-рые стали бы также священными в силу авторитета Церкви (Там же. С. 96–97). При этом подходе Свящ. Писание объявляется не только «одной из

форм» выражения П., но и формой, по существу не имеющей решающего значения в сохранении и передаче Благовестия. «Не Свящ. Писание — истоки Церкви, а Свящ. Предание» (Там же. С. 97).

В 1952 г. была опубликована статья В. Н. Лосского «Предание и предания», в к-рой раскрывается понимание соотношения Писания и П. на основании различения икономии Сына и Св. Духа. Лосский предлагает посмотреть под иным углом на вопрос соотношения Писания и П. в Церкви, нежели это делалось в старом школьном богословии. К икономии Сына Лосский относит Свящ. Писание и все то, что в схоластической традиции именовалось «Преданием в широком смысле», т. е. всю совокупность текстов, богослужебных обычаев, литургических практик, икон, архитектуры и проч. П. же в собственном смысле слова Лосский называет основой христ. познания (Лосский. 2007. С. 435). Св. Дух дарует верующим понимание того, что содержится в писаниях. П., по мысли Лосского, это не содержание Откровения, а «единственный модус его принятия» (Там же. С. 436). Лосский наделяет слово «предание» новым значением. Традиц. П. понимается в 2 смыслах: то, что передается (нечто переданное), и факт передачи (процесс передачи от одного человека другому). Здесь Лосский удаляется от обоих значений. Для него П. — это не дело рук человека, это действие Духа Святого в верных христианах. П. есть критерий постижения, распознавания истины, но это не некий механизм, который автоматически давал бы верный ответ в затруднительных ситуациях, а живой процесс, в к-ром вполне участвует личное сознание людей с их суждениями и вероятностью погрешностей. В целом же П. можно назвать критическим духом Церкви, который позволяет различать «свое» от «чуждого». Рассудочные критерии человеческого здравого ума далеко не всегда совпадают с суждением Церкви. Так, Церковь может признать «своими» даже позднейшие интерполяции в Свящ. Писание, что было бы крайне неразумным с т. зр. секулярной библеистики (Там же. С. 437–438). В конечном счете Лосский следующим образом определяет П.: «Предание... есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену



Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не естественном свете человеческого разума» (Там же. С. 433).

Протопр. Иоанн Мейендорф (1926–1992) в сборнике статей «Живое предание» (1978), включившем ряд статей и докладов разных лет, предложил богословское осмысление существа П. и его функции в Церкви. Говоря о соотношении Писания и П., Мейендорф настаивает на том, что не может быть речи о существовании 2 источников Откровения. Откровение — это новое общение Бога и человека, причастность человека Божественной жизни. Для понимания Писания необходимо иметь это общение и эту причастность. «Предание,— пишет он,— есть sacramентальная преемственность общения святых в истории; в известном смысле это сама Церковь» (Мейендорф И. Ф., протопр. Смысл Предания // Он же. 2004. С. 21). Поэтому невозможно говорить, что П. в к.-л. смысле дополняет или восполняет Писание. П. делает Писание доступным и понятным изменяющемуся и несовершенному миру. Божественная истина должна выражаться по-новому, поскольку «ответы на проблемы этого мира простыми ссылками на Писание в отрыве от Предания могут привести к заблуждению и ереси» (Там же. С. 22). Церковь обладает живой Истиной, которую нельзя ограничивать только теми словами, к-рые употребляются в Писании. В ст. «Предание и предания» (1962) он пишет: «Предание, которое... есть органическое и зримое выражение жизни в ней Духа, нельзя смешивать с неизбежным, часто творческим и положительным, иногда греховным, но всегда относительно накоплением человеческих традиций в исторической Церкви» (Там же. С. 28). Различение П. и человеческих «преданий», обусловленных историческим развитием, языковыми и культурными контекстами, прот. И. Мейендорф считает одной из главных тем экуменического диалога и одной из насущных задач правосл. богословия. Необходимо освободить П. от «преданий», к-рые всегда стремятся его монополизировать. Если П. застынет в формах той или иной культуры, отождествляет себя с преходящей и относительной реальностью, то оно подвергается опасности исчез-

нуть в истории (Там же. С. 36–37). В практическом применении П. прот. И. Мейендорф определяет как внутреннюю преемственность в первую очередь единой апостольской веры (а не чего-то другого), к-рая не зависит от конкретных различных исторических форм (Он же. Христианское благовестие и социальная ответственность // Там же. С. 300–301). Поэтому прот. Иоанн предостерегает православных от соблазнов религ. национализма, к-рый называет одной из основных слабостей совр. Православия (Там же. С. 323). Прот. И. Мейендорф указывает на особенность правосл. экклезиологии, отличающую ее от «классических западных экклезиологий», — это «отсутствие... четко определенного, точного и постоянного критерия Истины помимо Самого Бога, Христа и Духа Святого» (Он же. Смысл Предания // Там же. С. 27). Папская непогрешимость и протестант. утверждение авторитета Писания — это в равной степени «земные» гарантии доктринальной безопасности. Православие не нуждается в подобных гарантиях, поскольку в Церкви пребывает живая Истина. Разумеется, такой принципиально не формализованный подход требует особого напряжения веры как от иерархов, так и от всех членов Церкви вообще.

В рамках сформированного авторами рус. эмиграции понятийного поля принято говорить о П. Церкви в церковно-академических кругах в наст. время. Примером могут послужить высказывания, озвученные на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», Москва, 7–9 февр. 2000 г., в частности во вступительном докладе «Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия» митр. Филарета (Вахромеева) (Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богосл. конф. РПЦ. М., 2000. С. 8–28).

Лит.: Филевский И., протопр. Учение правосл. Церкви о Свящ. Предании. Х., 1902; Пономарев П. П. Свящ. Предание как источник христианского верования. Каз., 1908; Тареев М. М. Христианская философия. М., 1917; Reyniers B. «Paradosis»: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à St. Irénée // RTAM. 1933. T. 5. P. 155–191; Hanson R. P. C. Origen's Doctrine of Tradition // JThSt. 1948. Vol. 49. N 193/194. P. 17–27; idem. Tradition in the Early Church. L., 1962; Сахарда А. И. Место устной традиции в истории развития древнецерк. мысли // ЖМП. 1949.

№ 1. С. 32–42; № 2. С. 27–33; Cullmann O. «Kyrios» as Designation for the Oral Tradition Concerning Jesus (Paradosis and Kyrios) // Scottish J. of Theology. Edinb., 1950. Vol. 3. N 2. P. 180–197; idem. Scripture and Tradition // Ibid. 1953. Vol. 6. N 2. P. 113–135; idem. La Tradition. P., 1953; idem. Christ and Time. L., 1962; Smulders P. F. Le mot et le concept de tradition chez les Pères grecs // RechSR. 1951/1952. Vol. 40. P. 41–62; Flesseman-Leer E., van. Tradition and Scripture in the Early Church. Assen, 1954; Outler A. C. The Christian Tradition and the Unity we seek. N. Y., 1957; idem. The Sense of Tradition in the Ante-Nicene Church // J. of Ecumenical Studies. Phil., 1964. Vol. 1. P. 460–484; Geiselmann J. R. Die lebendige Überlieferung als Norm der christlichen Glaubens. Freiburg i. Br., 1959; idem. Die heilige Schrift und die Tradition. Freiburg i. Br., 1962; Ведерников А. Проблема Предания в правосл. богословии // ЖМП. 1961. № 9. С. 42–49; № 10. С. 61–71; Kasper W. Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader. Freiburg i. Br., 1962; Буевский А. IV Всемирная конференция «Вера и церковное устройство» // ЖМП. 1963. № 9. С. 55–59; Гнедич П., протопр. О православном понимании Предания // Там же. 1963. № 3. С. 43–50; Воронов Л., протопр. Проблема Предания в Церкви // Там же. 1964. № 3. С. 70–75; № 4. С. 64–69; Флоровский Г., протопр. Писание и Предание с правосл. точки зрения // ВРЗЕП. 1964. № 45. С. 57–63; он же. Назначение Предания в Др. Церкви / Пер., коммент.: А. А. Почечукин // Вестн. Рус. христ. гуманит. академии. СПб., 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 11–28; он же. Первоначальное Предание и предания // Он же. Свидетельство Истины: Сб. ст. / Сост., примеч., коммент.: А. А. Почечукин. СПб., 2017. С. 44–55; он же. Предание // Там же. С. 56–69; Rahner K., Ratzinger J. Offenbarung und Überlieferung. Freiburg etc., 1965; Congar Y. Tradition and Traditions: An Historical and Theological Essay. L., 1966; Тильзин В. И. Церковное Предание // БТ. 1968. Сб. 4. С. 221–225; Staniloae D. The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine // Sobornost. Ser. 5. L., 1969. Vol. 5. N 9. P. 652–662; Daniélou J. La tradition selon Clément d'Alexandrie // Augustinianum. R., 1972. Vol. 12. N 1. P. 5–18; Rordorf W., Schneider A. L'evolution du concept de tradition dans l'Eglise ancienne. Bern, 1982; Scouteris C. Paradosis: The Orthodox Understanding of Tradition // Sobornost. 1982. [Ser. 8]. Vol. 4. N 1. P. 30–37; Sesboué B. Tradition et traditions // NRT. 1990. Vol. 112. N 4. P. 570–585; Дронов М., протопр. Писание и Предание // ЖМП. 1993. № 11. С. 9–25; Булгаков С. Н., протопр. Догмат и догматика // Живое предание: Православие в современности. М., 1997. С. 8–25; он же. Церковь как Предание // Он же. Православие: Очерки учения правосл. Церкви. М., 2011. С. 15–48; Thiel J. E. Sense of Tradition: Continuity and Development in Catholic Faith. Oxf., 2000; Мейендорф И., протопр. Живое Предание: Свидетельство Православия в совр. мире. М., 2004; Кнох В. Бог в поисках человека: Откровение, Писание, Предание / Пер.: А. Черныков. М., 2006; Колупаев Р., Горелов А. Предание // КатЭ. 2007. Т. 3. Стб. 1731–1735; Лосский В. Н. Предание и предания // Он же. Боговидение. Мн., 2007. С. 424–448; Williams A. N. Tradition // The Oxford Handbook of Systematic Theology. Oxf., 2009. P. 362–377; Rordorf W. Tradition // EACR. 2014. Vol. 3. P. 821–824; O'Collins G. Tradition: Understanding Christian Tradition. Oxf., 2018.

Свящ. Димитрий Артёмкин



ПРЕДВОЗВЕСТИТЕЛЬНИЦА, икона Божией Матери — см. в ст. *Акафистная Зографская икона Божией Матери*.

«PRAEDESTINATUS» [букв.—лат. Предопределенный], лат. ересеологическое и полемическое сочинение; создано в сер. V в. в контексте пелагианских споров (см. ст. *Пелагианство*) с целью представления и критического опровержения концепции *предопределения* в той форме, к-рую она получила в поздних сочинениях блж. *Августина*, еп. Гиппонского, а также в трактатах его последователей — *Проспера Аквитанского* и др.

Рукописи и издания. Сочинение сохранилось в 5 рукописях; 2 самые ранние датируются IX в. (описание см.: *Gori. 2000. P. XV–XVII*). Наибольший интерес представляет рукопись, происходящая из 6-ки Реймского собора (*Remens. 70*), т. к. ее владельцем был *Гинкмар* (ок. 806–882), архиеп. Реймский, пользовавшийся «Р.» во время полемики с *Ютиальком* (ок. 803–807 — ок. 867–886) по вопросу о предопределении. Именно эта рукопись была положена в основу 1-го издания (*editio princeps*) «Р.», выпущенного иезуитским теологом Ж. Сирмоном (1559–1651) в 1643 г. в Париже (см.: *Praedestinatus. 1643*). Принадлежит к партии противников *янсенизма*, Сирмон рассматривал «Р.» как важное историческое свидетельство того, что в V в. существовала ересь предестинатов, т. е. сторонников превратной концепции предопределения; в качестве идейных преемников этой ереси он называл янсенистов. Т. к. в рукописи сочинение не имело общего заглавия, Сирмон в своем издании решил озаглавить его «*Praedestinatus*». Это заглавие не вполне удачно, т. к. в «Р.» оно используется для внутренней ссылки на 2-ю часть сочинения, однако оно закрепилось в традиции и используется поныне. Издание Сирмона с текстологическими улучшениями и дополнениями было вновь выпущено в 1696 г. Эта новая версия перепечатана Ж. П. *Минем* в «*Латинской патрологии*» (*PL. 53. Col. 579–692*) вместе с нек-рыми сопроводительными материалами. Критическое издание «Р.» было подготовлено Ф. Гори (см.: *Arnobii Iunioris Praedestinatus. 2000*); ему же принадлежит наиболее подробное исследо-

вание, в к-ром содержание «Р.» рассматривается в широком историческом и идейном контексте (см.: *Gori. 1999*).

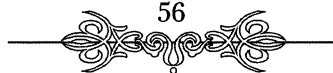
Время и место создания. Точная дата написания «Р.» неизвестна, однако содержание сочинения позволяет дать приблизительную датировку. Верхняя граница (*terminus ante quem*) определяется на основе того, что в «Р.» рассматривается *несторианство* как уже осужденная Церковью ересь, однако нет упоминаний о ереси *Евтихия* (см. в ст. *Монофизитство*), осужденной *Вселенским IV Собором* (451). Нижняя граница (*terminus post quem*) устанавливается благодаря упоминанию о св. *Келестине I*, еп. Римском (422–432), как о покойном. Т. о., сочинение было написано между 432 и 451 гг., вероятнее всего при еп. Римском *Сиксте III* (432–440). Некоторые содержащиеся в «Р.» упоминания о рим. реалиях позволяют предполагать, что автор работал над сочинением в Риме (см.: *Idem. 2000. P. XIII*).

Проблема авторства. Церковно-исторические источники не сохранили сообщений об авторе и обстоятельствах создания «Р.». Ни в тексте «Р.», ни в содержащих его рукописях также нет надежных свидетельств о том, кто является автором текста. В 2 рукописях «Р.» автор обозначен как «*Примазий, ученик Августина*», однако это указание является очевидной ошибкой переписчиков, спутавших автора «Р.» с *Примазием*, автором соч. «*О ересях*» в 3 книгах, о к-ром упоминает *Исидор Севильский* (см.: *Isid. Hisp. De vir. illustr. 22*) и которое не тождественно «Р.» (см.: *Gori. 2000. P. VIII–IX*).

Уже Сирмон в предисловии к своему изданию осторожно предполагал, что авторство «Р.» может принадлежать *Арнобию Младшему*, церковному писателю V в., автору сочинений «*Диспут с Серапионом*» (*Conflictus cum Serapione; CPL, N 239*), «*Комментарии на псалмы*» (*Commentarii in psalmos; CPL, N 242*), а также, вероятно, неск. агиографических произведений (о нем см.: *Morin. 1909; Idem. 1911; McHugh. 1999*). В XX–XXI вв. эта гипотеза была принята и поддержана мн. исследователями (напр., см.: *Amann. 1935. Col. 2778–2779; Abel. 1968; Stucco. 2009. P. 70–72; Villegas Marín. 2019. P. 23–25*). Проведенный Гори и др. учеными

сопоставительный анализ особенностей языка и специфики содержания убедительно продемонстрировал, что «Р.» и те сочинения, которые обычно приписываются Арнобию Младшему, созданы одним автором. Хотя в совр. науке было высказано предположение, что Арнобий Младший является вымышленным персонажем (см.: *James. 2018*), эта т. зр. остается маргинальной и не получила широкой рецепции в исследовательской среде. Большинство ученых считают Арнобия Младшего реальным историческим лицом; по-видимому, он происходил из Африки и жил в Риме в 30–50-х гг. V в. Основываясь на том, что Арнобий Младший в сочинениях называет себя «*служителем Христовым*» и упоминает о вверенных его попечению душах, нек-рые исследователи заключают, что он был настоятелем одного из рим. мон-рей (см.: *Villegas Marín. 2019. P. 25*).

Те ученые, к-рые не согласны с атрибуцией «Р.» Арнобию Младшему, по большей части полагают, что автором «Р.» был либо пелагианин *Юлиан*, еп. Экланский, взявший себе псевдоним Арнобий (обоснование см.: *James. 2018*), либо кто-то из его ближайших учеников (обоснование см.: *Schubert. 1903*). Для подтверждения этих выводов используется вполне корректное указание на близость нек-рых высказываемых автором «Р.» идей к идеям Юлиана Экланского. Однако наряду с этой близостью имеются и существенные отличия: 1) Юлиан Экланский в полемике с блж. Августином настаивал на том, что Пелагий и Целестий осуждены несправедливо, тогда как автор сочинения поддерживает их церковное осуждение и включает пелагианство в число ересей; 2) Юлиан Экланский обвинял в ереси самого блж. Августина, тогда как автор «Р.» отзывался о нем в похвальных выражениях и настаивает, что ложные идеи содержатся лишь в тех трудах блж. Августина, к-рые были испорчены еретиками-предестинатами; 3) идейная позиция автора «Р.» по некоторым принципиальным вопросам, связанным с концепциями первородного греха, благодати и предопределения, далека от радикализма Юлиана Экланского и близка к тем мнениям, к-рые высказывали правосл. оппоненты блж. Августина в Галлии, в посл. получившие неточное наименование





«полупелагиане» (об обстоятельствах и о содержании полупелагианских споров см. в ст. *Пелагианство*). Вслед этого сторонники гипотезы об авторстве Юлиана Экланского вынуждены предполагать, что ко времени создания «Р.» он пересмотрел свое отношение к блж. Августину и в какой-то мере, искренне или притворно, отказался от отстаиваемых им ранее богословских позиций. Исторических и фактических оснований для столь смелых допущений нет; более того, если бы Юлиан Экланский был готов пойти на столь значительные уступки, та попытка примириться с католич. Церковью, к-рую он предпринял в кон. 30-х гг. V в., скорее всего завершилась бы успехом, а не неудачей. Наличие в тексте «Р.» лексических и смысловых параллелей с сочинениями Юлиана Экланского, к-рое сторонники гипотезы о его авторстве используют для доказательств в качестве одного из ключевых аргументов, объясняется тем, что автор «Р.» выбрал таким источником сочинения блж. Августина, созданные в ходе полемики с Юлианом Экланским, поэтому испытал заметное влияние цитируемых и обсуждаемых блж. Августином суждений Юлиана Экланского. Т. о., нет весомых оснований для отказа от господствующего в науке предположения о том, что автором «Р.» является Арнобий Младший.

Структура и содержание. Сочинение состоит из предисловия и 3 частей, объединенных общим композиционным замыслом. В предисловии, к-рое адресовано некоему «боголюбцу» (*amator Dei*), Арнобий Младший сообщает, что новые еретики, проповедующие учение о предопределении, являются опаснейшими врагами христ. Церкви. Скрываясь среди верных христиан, они распространяют превратное учение о том, что человек не может повлиять на свою участь в будущем, поскольку все уже заранее определено в предведении Бога. Поэтому те люди, к-рые ныне молятся, постятся, трудятся и соблюдают все повеления Церкви, если они предопределены к гибели, все равно, независимо от всех их усилий, совершат грехи и погибнут. Напротив, те, кто ныне пребывают в пороках и грехах, если они предопределены ко спасению, будут приведены к добру и спасены, несмотря на их со-

противление. По мнению Арнобия Младшего, из этого учения прямо следует, что людям не нужно активно трудиться для своего спасения, а нужно лишь пассивно ждать, когда произойдет то, что Бог предопределил о них. Тем самым теряют смысл и обращенные к грешникам церковные увещания, и вообще все данные Богом заповеди и предписания. Для обозначения новых еретиков Арнобий Младший впервые ввел наименование «предестинаты» (*praedestinati*, т. е. предопределенные); в посл. нек-рые противники радикального августинизма использовали также тождественное по смыслу обозначение «предестинциане» (*praedestiniani*; см.: PL. 81. Col. 644; *Villegas Marín*. 2019. P. 27). Поставив перед собой задачу обличения и ниспровержения лжеучения еретиков, Арнобий Младший намеревался решить ее в 3 этапа, к-рым соответствуют 3 части сочинения. В 1-й части он предложил краткое рассмотрение 89 уже осужденных Церковью ересей, завершив его 90-й ересью — учением предестинатов. Тем самым Арнобий Младший стремился продемонстрировать собственную верность церковному учению и поместить себя в один ряд со всеми прежними церковными учителями и писателями, к-рые боролись с еретиками (см.: *Praedestinatus*. III Prol.). Во 2-й части он представил учение предестинатов. Чтобы избежать упрека в предвзятом пересказе их мнений, Арнобий Младший поместил в этой части в полном виде некий трактат о предопределении; по его утверждению, этот трактат распространялся среди предестинатов под именем блж. Августина. В 3-й части Арнобий Младший подверг содержание трактата подробному анализу, критически рассмотрев высказанные в нем вероучительные положения (см.: *Ibid*. Praef. 4).

Первая часть: трактат о ересях. В прамбуле к 1-й части Арнобий Младший сообщает, что он намерен опираться на обзоры ересей, составленные предшествующими церковными писателями: Гигином (по-видимому, подразумевается живший во II в. *Гигин*, еп. Римский; о наличии у него ересиологических сочинений сведений нет), *Епифанием Кипрским* (ок. 315–403), *Филастрием*, еп. Бриксийским (IV в.) и др. (см.: *Ibid*. I 1). Однако анализ со-

держания «Р.» продемонстрировал, что основным используемым Арнобием Младшим источником были не эти древние сочинения, а трактат блж. Августина «О ересях» (*De haeresibus*; CPL, N 314). Постоянно заимствуя из него материал, Арнобий Младший, однако, ни разу о нем не упоминает. Исследователи отмечают наличие неск. отличий изложения Арнобия Младшего от трактата блж. Августина. Прежде всего в заключительную часть добавлены 2 ереси, неизвестные блж. Августину: несторианство (89-я ересь), при повествовании о котором Арнобий Младший опирался на документы, хранившиеся в Римской курии, а также являющаяся основной темой «Р.» ересь предестинатов (90-я ересь). Значительно отличается у блж. Августина и Арнобия Младшего подход к повествованию об Оригене: если блж. Августин достаточно жестко критикует его ереси, то Арнобий пересказывает и поддерживает предложенное *Руфином Аквилейским* в соч. «Об искажении книг Оригена» (*De adulteratione librorum Origenis*; CPL, N 198a) объяснение, согласно к-рому все сомнительные и еретические утверждения, встречающиеся в трудах Оригена, были внесены туда «испортившими» их еретиками. Изложение этой защиты Оригена было нужно Арнобию Младшему прежде всего для того, чтобы косвенно подтвердить его тезис о том, что предестинаты внесли искажения в сочинения блж. Августина и распространяют под его именем книги, содержащие ересь. Возможно, Арнобий Младший общался в Риме с последователями Руфина Аквилейского или *Евагрия Понтийского* и с симпатией относился к оригенистским настроениям, существовавшим в монашеской среде в V в. (подробнее см.: *Grossi*. 1986; также ср.: *Gori*. 1999. P. 32–36). При рассмотрении мн. ересей, напр. ереси *Маркиона*, *манихейства*, *гностицизма*, Арнобий Младший специально заострял внимание на идейной связи между ними и тем учением, к-рое он приписывал еретикам-предестинатам. Помимо трактата блж. Августина Арнобий Младший использовал др. источники, из которых он обычно заимствовал отсутствующую у блж. Августина информацию о том, кто из церковных иерархов или писателей противостоял еретикам. Однако, как установили исследователи,





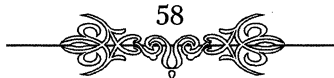
в нек-рых случаях, когда надежных источников у Арнобия Младшего не было, он дополнял сообщения о еретиках и об их правосл. оппонентах собственными фантазиями, поэтому сообщаемые им сведения можно принимать лишь после внимательного критического анализа (подробнее о содержании 1-й части см.: Gori. 1999. P. 11–62; также ср.: Lambert. 2008. S. 150–154).

Вторая часть: изложение учения о предопределении. Помещая во 2-й части «Р.» трактат, содержащий основные положения проповедуемого предестинатами учения, Арнобий Младший сообщает об этом тексте следующие сведения: 1) он распространялся под именем блж. Августина, однако, как специально подчеркивает Арнобий, в действительности блж. Августин всегда был «православным учителем», поэтому не мог написать это полное ересей произведение (см.: Pradestinitatus. Praef. 2–3); 2) этот трактат некогда показали Келестину, еп. Римскому, к-рый проклял его и осудил на вечное забвение (см.: Ibid. 3); 3) несмотря на запрет, еретики тайно распространяли его, хранили в своих домах и словно некий символ веры передавали тем, кого склоняли к собственному учению (см.: Ibidem); 4) еретики давали читать трактат лишь избранным, считая, что доступ к нему является признаком того, что человек предопределен ко спасению; 5) трактат стал известен «католикам», т. е. противникам учения о предопределении, благодаря одной женщине, к-рую так сильно ужаснуло содержание произведения, что она приняла решение, несмотря на запрет еретиков, передать трактат для рассмотрения церковным властям (см.: Ibid. III 31; ср.: Lambert. 2008. S. 157).

В сообщаемых Арнобием Младшим сведениях о трактате весьма сложно отделить историческую правду от вымысла. Нек-рые католич. исследователи XVI–XVII вв., в т. ч. издатель «Р.» Сирмон, с доверием относясь к повествованию Арнобия Младшего о еретическом трактате, полагали, что предестинаты в V в. действительно образовали некое сектантское движение внутри Западной Церкви. Совр. исследователи, напротив, склонны считать, что в сообщениях Арнобия Младшего больше домислов, чем правды. В науке предлагались разные гипотезы

о том, кто является автором приводимого и рассматриваемого Арнобием Младшим трактата. Считать трактат подлинным сочинением блж. Августина нет оснований, т. к. и стилистически и идейно он отличается от его произведений, в т. ч. и от тех сочинений и писем позднего периода, где он излагал учение о предопределении. В 1-й пол. XX в. некоторые исследователи допускали, что трактат действительно был написан некими последователями блж. Августина, хотя он едва ли имел тот тайный характер, к-рый приписал ему Арнобий Младший (напр., см.: Morin. 1909. P. 425). Однако Гори в результате внимательного анализа текста пришел к заключению, что автором трактата является сам Арнобий Младший, решивший составить на основе сочинений блж. Августина и других источников своеобразное исповедание веры еретиков-предестинатов, чтобы затем его опровергнуть (см.: Gori. 1999. P. 89–90; ср.: Lambert. 2008. S. 154–155). Наиболее весомым аргументом, свидетельствующим о том, что трактат не был написан ни блж. Августином, ни кем-то из его последователей, является использование в нем оригинального сравнения действия таинства Крещения с бритьем: как при бритье корни волос остаются под кожей и из них затем вновь отрастают волосы, так и при принятии таинства Крещения корень греха сохраняется в человеке и из него впосл. вырастают новые грехи (см.: Pradestinitatus. II 7). Точно такое же сравнение встречается в сочинении блж. Августина «Против двух писем пелагиан» (*Contra duas epistolas Pelagianorum*; CPL, N 346): разбирая обвинения, высказанные против него в письме Юлиана Экланского, блж. Августин среди прочего упоминает об этом сравнении и отмечает, что не пользовался им (см.: Aug. Contr. Pelag. I 13. 26). Никто из последователей блж. Августина не стал бы включать в приписанный ему трактат о предопределении эксплицитно отвергнутое им сравнение. Напротив, Арнобий Младший, опиравшийся на текст соч. «Против двух писем пелагиан», решил, подобно Юлиану Экланскому, что такое сравнение может быть компрометирующим, поэтому охотно поместил его в приписанный предестинатам трактат (см.: Lambert. 2008. S. 157–158).

Арнобию Младшему весьма удачно удалось представить в трактате мн. тезисы августинизма; лишь мелкие детали, нек-рые доктринальные тонкости и общий тон изложения наводят на мысль, что помещенный во 2-ю часть «Р.» трактат написан не с целью защиты августиновского учения о предопределении, а с целью его намеренного представления в невыгодном свете. Изложение позиции предестинатов в книге начинается с общего утверждения о том, что человек не может противиться воле Бога, Который от вечности знал все, что произойдет в будущем. Это Божественное предведение было основанием для предопределения: «...тех, о ком Он заранее знал (*praesciit*), что они не обратятся, Бог предопределил (*praedestinavit*) к [вечной] смерти; а тех, о ком Он знал, что они так или иначе обратятся, Он предопределил к [вечной] жизни» (см.: Pradestinitatus. II 2). Поскольку совершается лишь то, чего хочет Бог, вечная участь каждого человека уже определена и не может быть изменена никакими человеческими усилиями. Человеку не нужно бояться согрешить или стремиться к добродетели, поскольку в итоге все равно совершится лишь то, что определил Бог (Ibid. 4). Без благодати Бога свободное произволение человека тщетно и бессильно (*vana*); спасение возможно лишь тогда, когда Бог полностью подчинит Себе человеческую волю. Повреждение человеческой природы вслед первородного греха, совершённого Адамом, является столь сильным, что даже искупительная смерть Христа не исцелила человека полностью. Принимая таинство Крещения, человек восстанавливается в первоначальное безгрешное состояние лишь «в надежде» (*in spe*), а не «в действительности» (*in re*). Пока человек живет во плоти, в нем остается «плотское вожеление», с неизбежностью приводящее к новым грехам; полное искоренение этого вожеления произойдет лишь в буд. жизни (Ibid. 7). В предлагаемых в книге рассуждениях заимствованные из сочинений блж. Августина идеи искусно смешиваются с мнениями и выводами, которые сам блж. Августин в такой форме не высказывал. Такими неавгустиновскими элементами в книге являются: 1) полное отождествление предведения и предопределения и признание предведения основанием





для предопределения (блж. Августин в отношении зла и греха рассуждал лишь о предвечии, а основанием предопределения признавал только непостижимую волю Бога); 2) показательное подчеркивание того, что верящему в предопределение человеку не следует надеяться на свои добродетели и сокрушаться о своих грехах (блж. Августин считал, что человек не может во время земной жизни знать, предопределен он или нет, поэтому каждому христианину следует вести добродетельную жизнь и каяться в грехах, надеясь, что он входит в число предопределенных); 3) приуменьшение значения таинства Крещения (хотя блж. Августин действительно считал, что вождение остается в человеке и после таинства Крещения, крещение для него не только источник надежды, но и основание для борьбы с грехами и победы над ними). Нек-рые исследователи предполагали, что действительным оппонентом Арнобия Младшего был не блж. Августин, а Проспер Аквитанский, с ним Арнобий Младший мог лично встречаться и спорить в Риме в нач. 30-х гг. V в. Не желая открыто критиковать Проспера, Арнобий использовал для скрытого указания на него в соч. «Комментарии на псалмы» насмешливое обозначение «Предопределенный» (*Praedestinatus*); этим же словом Арнобий назвал приписанный еретикам-предестинатам трактат, предложив в нем предвзятое изложение взглядов Проспера (обоснование гипотезы см.: *Gumerlock*. 2013). Проспер Аквитанский действительно по нек-рым вопросам высказывал более радикальные суждения, чем блж. Августин, однако и он едва ли полностью согласился бы с содержанием и тоном книги, к-рую Арнобий Младший приписал предестинатам. Т. о., книга не столько отражает реальные взгляды, к-рые проповедовали некие еретики-предестинаты, сколько демонстрирует, какие выводы могли быть сделаны из концепции предопределения при ее дальнейшем логическом развитии. В этом отношении Арнобию Младшему весьма удачно удалось установить слабые места августинизма и озвучить те выводы, к-рые в реальных сочинениях блж. Августина и его последователей преподносились в смягченной и затушеванной форме.

Третья часть: критика трактата о предопределении. В 3-й, кри-

тической части «Р.» Арнобий Младший следует за текстом еретического трактата, помещенного им во 2-й части, разбивая его на отрывки и подробно обсуждая каждый из них. С доктринальной т. зр. отстаиваемая Арнобием Младшим в полемике с предестинатами позиция сводится к следующим тезисам: 1) концепция предопределения должна быть отвергнута, поскольку она лишает человека моральной ответственности за его поступки и превращает Бога в своевольного и жестокого правителя, изначально обрекающего людей на совершение грехов и гибель; 2) предвечие Бога следует понимать относительно, а не абсолютно: Бог хочет спасения всех людей без исключения, однако Он заранее знает, что нек-рые люди не примут этот призыв, поэтому Он не посылает таким людям специальной благодати и призвания; 3) благодать Бога предшествует воле человека, поскольку Бог по Своей благодати создает условия, в к-рых человек может обратиться к Нему; вместе с тем в случае принятия крещения и принесения покаяния в грехах воля человека предшествует благодати, т. е. лишь от свободного выбора человека зависит, примет ли он обращенный ко всем общий призыв Бога. Арнобий Младший отвергает возможность того, что Бог Своей благодатью принуждает кого-то к спасению; благодать лишь предлагает воле путь спасения, но никогда не насилует волю. При рассмотрении вопроса о вождении Арнобий Младший наиболее близко подходит к позиции, к-рую ранее в полемике с блж. Августином отстаивал Юлиан Экланский; он настаивает, что естественное половое влечение не является само по себе чем-то греховным. Свободная воля дана человеку для того, чтобы он мог управлять собственной природой, направляя ее к добру, и власть воли распространяется в т. ч. и на вождение (см.: *Lambert*. 2008. S. 158–159; *Stucco*. 2009. P. 74–82).

В целом позиция Арнобия Младшего в пелагианских спорах является достаточно самостоятельной: он явно испытал влияние идей и аргументов Юлиана Экланского, однако по нек-рым вопросам его т. зр. ближе к той, к-рую отстаивали галльские оппоненты блж. Августина — прп. Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Викентий Леринский и др. Прямой

зависимости от сочинений галльских богословов в тексте «Р.» исследователи не обнаруживают, однако можно допустить, что в Риме Арнобий Младший общался с учениками прп. Иоанна Кассиана и вполн. сумел самостоятельно развить воспринятые от них идеи (см.: *Lambert*. 2008. S. 158–160).

Неизвестно, как «Р.» восприняли последователи блж. Августина; прямой лит. реакции на него не последовало. Однако доводы, изложенные Арнобием Младшим в «Р.», а также аналогичная аргументация, предлагавшаяся в V–VI вв. в трудах др. противников концепции предопределения, побудили сторонников августинизма смягчить позицию по вопросу о предопределении. При составлении засвидетельствовавших победу умеренного августинизма канонов *Аравсионского Собора* 529 г., утвержденных *Бонифацием II*, папой Римским, было решено не упоминать в них о предопределении, а в принятом этим же Собором вероучительном определении было анафематствовано мнение, что «некоторые предопределены к злу Божественной властью» (см.: *Concilia Galliae: A. 511 — A. 695*. Turnhout, 1963. P. 62–64). Тем самым в Западной Церкви было запрещено учение о двойном предопределении. Сама концепция предопределения при этом осталась не догматизированной и впоследствии не раз становилась предметом новых дискуссий. Изд.: CPL, N 243; *Praedestinatus: Praedestinatorum haeresis et libri S. Augustini temere adscripti Refutatio* / Ed. J. Sirmond. P., 1643; *Idem* // PL. 53. Col. 579–692 (англ. пер. 2-й и 3-й частей: *Stucco*. 2009. P. 620–682); *Arnobii Iunioris Praedestinatus qui dicitur* / Ed. F. Gori. Turnhout, 2000. (*Arnobii Iunioris Opera omnia*; 3 = CCSL; 25B).

Лит.: *Schubert H., von*. Der sogenannte Praedestinatus: Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus. Lpz., 1903; *Morin G.* Examen des écrits attribués à Arnobe le Jeune // *RBen*. 1909. Vol. 26. P. 419–432; *idem*. Etude d'ensemble sur Arnobe le Jeune // *Ibid*. 1911. Vol. 28. P. 154–190; *Amann É.* Praedestinatus // *DTC*. 1935. T. 12. Col. 2775–2780; *Abel M.* Le «Praedestinatus» et le pelagianisme // *RTAM*. 1968. Vol. 35. N 1. P. 5–25; *Grossi V.* A proposito della presenza di Origene in Praedestinatus: Il cristianesimo latino del sec. V tra Origene e Agostino // *Augustinianum*. R., 1986. Vol. 26. N 1/2. P. 229–240; *Gori F.* Il Praedestinatus di Arnobio il Giovane: L'eresiologia contro l'agostinismo. R., 1999. (SEAug; 65); *idem*. Prolegomena // *Arnobii Iunioris Praedestinatus*. 2000. P. III–XXII; *McHugh M. P.* Arnobius the Younger // *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids; Camb., 1999. P. 62–63; *Lambert D.* Augustine and the Predestination: Heresy, Authority and Reception // *Millennium: Jb. zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.* B.



etc., 2008. Bd. 5. S. 147–162; *Stucco G.* God's Eternal Gift: A History of the Catholic Doctrine of Predestination from Augustine to the Renaissance. Bloomington (Ind.), 2009; *Gumerlock F. X.* Arnobius the Younger against the «Predestined One»: Was Prosper of Aquitaine the Predestinarian Opponent of Arnobius the Younger? // *Augustinian Studies*. Villanova, 2013. Vol. 44. N 2. P. 249–263; *James N. W.* Who Was Arnobius the Younger?: Dissimulation, Deception and Disguise by a 5th-Century Opponent of Augustine // *JEH*. 2018. Vol. 69. N 2. P. 243–261; *Villegas Marín R.* The Best Defence Is a Good Offence: Arnobius the Younger's Praedestinatus and the Debates on Predestination in Mid-Fifth Century Rome // *Nottingham Medieval Studies*. 2019. Vol. 63. P. 23–35.

Д. В. Смирнов

ПРЕДНАЧИНАТЕЛЬНЫЙ ПСАЛОМ [греч. προοριστικός ψαλμός – вступительный псалом], название Пс 103 (нач.: «Благослови, душе моя, Господа»), к-рым открывается правосл. чин *вечерни* (за исключением дней *Светлой седмицы*, когда он заменяется стихами т. н. пасхального начала). Поскольку в правосл. традиции вечерня считается 1-й службой *суточного богослужебного круга*, П. п. открывает собой весь суточный круг. Основные темы Пс 103 – прославление Бога как Творца и описание красоты сотворенного Им мира. По этой причине содержательная связь П. п. именно с вечерним богослужением не совсем ясна (она проявляется только в стихах 19–20 и 23, где присутствуют образы вечера и ночи; возможно, исполнение на вечернем богослужении псалма, повествующего о сотворении, является аллюзией на кн. Бытие, согласно к-рой творение мира и счет времени началось с вечера).

П. п. стал неотъемлемой частью вечерни в палестинской монашеской традиции примерно с VI в. (хотя стихи 19–20 использовались в архаичном зап. чине 12 псалмов как краткое вступление (лат. *directaneus brevis*) к 12-му часу, причем свт. Кесарий, еп. Арелатский, утверждал, что ежедневное чтение Пс 103 якобы было универсальной христ. практикой (*Caes. Arcl. Serm.* 136); впрочем, на Востоке помимо палестинского чина вечерни Пс 103 является фиксированной частью суточного круга только в *восточносирийском обряде*, где он входит в чин утрени; см.: *Taft. Liturgy of the Hours*. P. 107, 155–156). В более раннее время функцию вступительного псалмопения исполняли, по всей видимости, степенные псалмы (Пс 119–133;

см.: *Froyshov*. 2003). В одном из важнейших мон-рей Палестины – лавре прп. Саввы Освященного, во время исполнения П. п. в составе *всенощного бдения* игумен мон-ря обхо-



дил собравшихся монахов (служба шла одновременно в неск. храмах) с каждением, приветствуя этим молящихся и наполняя храмы благоуханием.

В период иконоборчества палестинский Часослов стал частью к-польской студийской традиции, в результате чего П. п. вошел в состав *византийского богослужения*. С появлением Иерусалимского устава утвердился обычай во время чтения П. п. вычитывать подряд священные молитвы к-польского происхождения (7 т. н. светильничных молитв), прежде распределявшиеся по всей вечерней службе (которая имела в древнем К-поле иной порядок).

Согласно свт. Симеону Солунскому, в будние дни Пс 103 читали, а в праздничные, начиная со ст. 28, пели с троичными (τριάδικά) припевами (*Sym. Thessal. De sacr. p̄scat.* 331 (295)). Такая традиция сохранилась в практике греч. Церквей (см. в ст. *Аниксандарии*). В практике Русской Церкви псалом исполняется нараспев (как правило, только избранные стихи с припевами) в тех случаях, когда вечерня входит в состав всенощного бдения.

Лит.: *Никольский*. Устав; *Скабалланович*. Типикон. Вып. 1, 2; *Успенский Н. Д.* Правосл. вечерня // БТ. 1960. Сб. 1. С. 5–52; он же. Чин всенощного бдения (ἡ ὀρθρία) на Правосл. Востоке и в Рус. Церкви // Там же. 1978. Сб. 18. С. 5–117; Сб. 19. С. 3–69; *Taft. Liturgy of the Hours*; *Froyshov S. R.* L'Horologe «géorgien» du Sinaiticus Ibericus 34: Diss. P., 2003.

Свящ. Михаил Желтов

ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ [греч. προορισμός; лат. *praedestinatio*], неизменное решение всезнающего и всемогущего Бога, к-рое устанавливает окончательную вечную участь людей еще до начала их существования. Различные варианты учения о П. обнаруживаются во всех монотеистических религиях (см. ст. *Моно-*

«Тамо корабли приплывают».
Миниатюра к Пс 103
из Мюнхенской
Сербской Псалтири.
Кон. XIV в.
(*Monac. Slav. 4. Fol. 133*)

теизм), в т. ч. в *иудаизме* *раввинистическом* и в *исламе*, однако наибольшее развитие концепция П. получила в *христианстве*, внутри которого П.

неоднократно становилось предметом продолжительных и острых богословских споров.

С философской т. зр. концепция П. является детерминизмом в одной из его наиболее ярких и последовательных форм. Сторонники детерминистического решения вопроса о том, каким образом в бытии мира и в жизни человека соотносятся необходимость и свобода, настаивают, что свобода либо вовсе является иллюзорной, либо может реализовываться лишь в заранее заданных извне узких границах. Детерминизм в той или иной мере присущ большинству религий, т. к. в религии изначально предполагается наличие высших сил (единого Бога, множества божеств, духов и т. д.), к-рые могут детерминирующе воздействовать на людей, т. е. подчинять их своей воле, направляя их существование и деятельность к реализации собственных целей. Даже в политеистических религиях прослеживается представление о том, что божества способны оказывать определяющее воздействие на жизнь человека как в земном мире, так и после его смерти в загробном мире. Однако в силу постулирования в политеизме множества божественных сил, нередко находящихся между собой в отношениях борьбы, человек в политеизме рассматривается не только как заранее предопределенный божественными силами к некой участи, но и как пассивный или активный участник протекаю-



щей в божественном мире борьбы, вслед. чего его окончательная судьба во мн. политеистических системах понимается как недетерминированная. Напротив, из монотеистического признания единого Бога, правящего всем мирозданием, напрямую следует, что жизнь и деятельность человека также подчинены власти этого Бога и неким образом встраиваются в Его целенаправленную деятельность (см.: *Gerlitz*. 1997. S. 98–99).

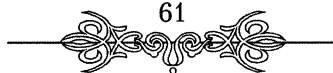
В христ. теологии в ходе рассмотрения всей совокупности деятельности Бога по отношению к сотворенному Им миру было развито представление о *Промысле Божиим* (πρόνοα; providentia). Предполагается, что Бог изначально, еще до сотворения мира, установил некую благую цель его существования, а впосл., в ходе мировой истории, активно вмешивается в бытие мира, направляя его к этой предустановленной цели (подробнее см.: *Беневич*. 2013). В богословской лит-ре концепция П. иногда сближалась или отождествлялась с представлением о Промысле Божиим, однако между этими учениями есть существенные различия. Само по себе представление о Промысле Божиим не требует ни строгого детерминизма, ни концепции П., т. к. Бог может активно воздействовать на мир и направлять его к желаемой цели в т. ч. и в том случае, если какие-либо события мировой истории и судьбы людей не заданы изначально, но определяются свободными решениями тварных существ. Концепция П. является сложившимся в рамках общего представления о Промысле Божиим детерминистическим учением о том, что Бог полностью управляет жизнью людей, определяющим образом воздействует на принимаемые ими свободные решения и заранее устанавливает эсхатологическую участь человека. Поэтому концепция П. является лишь одним, строго детерминистическим вариантом учения о Промысле Божиим; наряду с ней могут существовать иные, менее детерминистические варианты.

Анализируя происхождение и содержание концепции П., мн. исследователи обращали внимание на ее идейную близость к тому философскому детерминизму, к-рый был характерен для ряда направлений античной философии, в особенности для *стоицизма*, представители к-рого

полагали, что всем в мире правят *логос* (λόγος), т. е. природный разумный порядок, и судьба (εἰςαρμένη). Принципиальное различие между античным философским детерминизмом и христ. религ. учением о П. заключается в том, что в рамках концепции П. источником необходимости считается не безличный и неизменный природный порядок, а личный Бог, свободно принимающий решение о судьбах мира и человека. Если в философском детерминизме необходимыми и предустановленными считаются вообще все события, то в рамках концепции П. основной акцент делается на предустановленности конечной эсхатологической участи человека (см.: *Bauer*. 1994. S. 337–338). Однако, даже не постулируя эксплицитно детерминированность всех событий истории и всех поступков человека, сторонники концепции П. имплицитно допускают такую детерминированность, т. к. она является следствием учения о всеведении и предведении Бога, которое служит необходимым основанием концепции П.

Вопрос о том, как в христианстве понимается соотношение П. и предведения (πρόνοια; praescientia) Бога, является чрезвычайно сложным и запутанным вслед. обилия посвященной его всестороннему обсуждению богословской лит-ры. Несмотря на многократные попытки теологов неким образом разграничить и даже противопоставить понятия «предведение» и «предопределение», между ними наличествует очевидная внутренняя связь. Эта связь обусловлена классическим теистическим представлением о том, что знание Бога является вечным, неизменным, необходимым, всецелым и истинным. При таком понимании Божественного знания оно сближается с Божественным решением, вслед. чего может рассматриваться как П. в широком, космологическом, смысле. Самим фактом Своего предваряющего знания о конкретных исторических событиях Бог заранее предустанавливает и предопределяет ту действительность, к-рая содержится в этом знании. Если Бог до наступления некоего события уже обладает истинным и безусловным знанием об этом событии, это событие является объективно детерминированным, т. е. предопределенным. Напр., если Бог уже в момент сотворения Адама

знал, что Адам совершит грех в раю, то у Адама не было объективного выбора между совершением или не совершением греха, равно как и объективной возможности не совершить грех, т. к. в последнем случае знание Бога оказалось бы ложным. Т. о., хотя Адам, не обладая тем знанием, к-рым обладал Бог, действительно принимал некое решение, субъективно осознавая его как свободное, объективно его решение не могло быть иным, а значит, не было свободным в объективном и безусловном смысле полной недетерминированности. Противоречие между традиц. представлениями о всеведении Бога и признанием свободы человека не имеет решения внутри классического теизма (подробное обоснование см.: *Swinburne*. 2016. P. 175–199; обсуждение основных альтернативных позиций и решений, сложившихся в совр. зап. теологии, см.: *Divine Foreknowledge*. 2001). Попыткой замаскировать и смягчить противоречие было встречающееся у нек-рых христ. теологов указание на то, что знание Бога существует неким особым образом, «вне времени» или «в вечности», поэтому оно не может быть объективно детерминирующим для событий, происходящих во времени. Однако, даже в случае принятия этого объяснения, в рациональном отношении малоудачного и натянутого, оно не решает вопроса о том, каким образом Бог может заранее знать результаты свободного выбора человека, т. е. знать их не только в вечности, но знать их и высказываться о них в момент времени, предшествующий совершению этого выбора. Свидетельством наличия у Бога такого знания служит традиц. представление о пророчествах (см. ст. *Пророки*), мн. из к-рых интерпретируются как безусловно истинные высказывания о будущих событиях. Если эти события не предопределены, то истинные высказывания о них до их совершения невозможны, если же эти события предопределены, то предопределены и те акты человеческого свободного выбора, следствиями к-рых являются события (см.: *Swinburne*. 2016. P. 234–244). Т. о., в классическом христ. теизме, сохраняющем традиц. представления о всеведении Бога, человеческая свобода всегда оказывается в большей или меньшей степени релятивной, тогда как предведение Бога является вместе с тем





и П. в широком смысле, т. е. детерминацией всех разворачивающихся во времени процессов и событий, включая условно-свободные решения и поступки людей. Избежать этого вывода и сохранить подлинную реальность тварной свободы можно лишь в случае пересмотра классических представлений о всеведении Бога. Во 2-й пол. XX в. некоторые протестант. теологи стали предлагать разные варианты подобного пересмотра, гл. обр. в рамках парадигмы «открытого теизма» (англ. open theism; напр., см.: Rice. 1980; Idem. 2020; Pinnock. 1986; Idem. 1994; Idem. 2001). В православной, католической и ортодоксальной протестантской теологии традиц. позиция классического теизма до наст. времени сохраняет господствующее положение, вслед. чего связанные с ней сложности и противоречия остаются непреодоленными. При принятии этой традиц. позиции невозможен полный отказ от концепции П.; могут предлагаться лишь более жесткие или более мягкие варианты объяснения детерминирующего воздействия Бога на человека.

При рассмотрении П. в узком, антропологическом, смысле, т. е. как принимаемого Богом еще до создания мира решения относительно будущей участи конкретных людей, логически возможны 3 варианта интерпретации: 1) Бог предопределил всех людей к вечной гибели или к полному прекращению существования (в христ. теологии этот вариант всегда отвергался, т. к. он противоречит базовому для христианства положению о благодати Бога); 2) Бог предопределил всех людей к вечному блаженству и спасению, однако каждый человек достигает этой цели в разное время собственным путем (в христ. теологии это представление отстаивали приверженцы учения об *апокатастасисе*, т. е. о всеобщем спасении, которое было осуждено Церковью как *ересь*; согласно их позиции, лишь при таком понимании П. возможно успешное решение проблемы *теодицеи*); 3) Бог предопределил одних людей к спасению, а других — к гибели (эта т. зр. в многообразных формах обосновывается в сочинениях большинства отцов Церкви и христ. теологов). Среди сторонников последнего варианта, образующих наиболее представительную группу, может быть проведено дополнительное деление

в зависимости от того, насколько жестким они признают детерминирующее воздействие П. на свободу человека.

Предельно жестким вариантом христ. концепции П. является учение о безусловном двойном П. Согласно этой т. зр., принимаемые Богом предвечные решения о спасении и об осуждении по существу одинаковы. Бог хочет, чтобы избранные спаслись и чтобы отверженные погибли; Он может как активно способствовать спасению избранных, так и предпринимать некие действия с целью приведения в гибель отверженных, тем самым реализуя Свою абсолютную свободу и являя Свою славу. П. имеет безусловный и непреодолимый характер, т. к. предопределяющее решение Бога не может быть изменено; точное число спасаемых и погибающих людей установлено еще до создания мира. Классическое обоснование этого варианта было предложено Ж. Кальвином.

Широкое распространение в зап. христ. теологии получил смягченный вариант концепции П., предполагающий признание лишь безусловного одинарного П., а именно, П. к спасению и прославлению в вечности. Не желая допускать вывод о том, что Бог в какой-то мере может быть причиной и источником *греха* и *зла*, сторонники этой т. зр. настаивают, что между предведением и П. имеется важное различие. Если в случае П. Бог активно взаимодействует с предопределенными к спасению, посылая им Свою благодать и оказывая им всяческую помощь, то в случае предведения гибели грешников Бог не совершает к.-л. активного действия, но лишь пассивно не вмешивается в ситуацию, предоставляя им возможность погибнуть вслед. их собственных грехов. Предведение Богом будущих добродетелей и заслуг праведников основывается на решении об их П. к спасению, тогда как предведение будущих грехов основывается не на решении Бога, а на будущих решениях самого человека. Т. о., П. к спасению предшествует предведению спасения, а П. к гибели замещается предведением гибели. Этот вариант концепции П., подробно обоснованный в ходе пелагианских споров (см. ст. *Пелагианство*) блж. Августином, еп. Гиппонским, и в посл. развитый его многочисленными последователями, отличается от учения о двойном П.

лишь внешне и формально. Признавая безусловность П., неизменность числа спасающихся и непреодолимость воздействия спасительной благодати Бога на волю человека, сторонники августинизма пытались разными способами уклониться от закономерно ведущего к концепции двойного П. вывода о том, что пассивное нежелание Бога оказывать помощь идущим в вечную гибель по существу и по конечному результату ничем не отличается от активного П. их к гибели.

Мягким вариантом учения о П. является концепция условного одинарного П., различные версии к-рой встречаются в сочинениях мн. восточных и западных отцов Церкви и христ. теологов. Условный характер этого варианта связан с тем, что П. в нем предлагается рассматривать не как абсолютный волевой акт Бога, но лишь как следствие Божественного предведения. Бог заранее знает, как человек отреагирует на обращенный к нему спасительный призыв, поэтому предопределяет людей к спасению в зависимости от этого Своего знания, посылая спасительную благодать тем людям, к-рые свободно примут благодать и в посл. с ее помощью будут идти путем спасения. Развивая учение о синергии (взаимодействии) Бога и человека в спасении, не соглашавшиеся с жестким детерминизмом августинизма теологи отрицали, что Бог оказывает прямое принуждающее воздействие на волю человека, и в этом смысле сохраняли ее полную субъективную свободу. Однако вслед. опоры на традиц. представления о всеведении Бога они также сталкивались с неразрешимым противоречием: Бог не предопределяет человека без его участия, всегда оставляя ему свободное решение воли, однако Бог всегда заранее знает все свободные решения воли, и в этом смысле все происходящее в тварном мире уже предопределено. Т. о., даже в наиболее мягких версиях концепции одинарного П. не снимается проблема детерминированности всех решений и поступков человека предварительным знанием Бога о них (см.: Swinburne. 1989. P. 192–194).

В историческом аспекте источники христ. концепции П. обнаруживаются уже в ВЗ, где складывается представление об осуществляемом Богом избрании, к-рое распространяется как на отдельных лиц (пат-





риархов, праведников, царей, пророков и т. п.), так и на историческое сообщество людей — народ Израиль. Глагол «избирать» (евр. *baḥar*) в книгах ВЗ приобрел специальный богословский смысл и стал указывать на особого рода отношения, возникающие между Богом и теми людьми, к-рым предоставляется возможность вступить в завет (т. е. договор или союз) с Богом и приобрести Его особое покровительство (см.: *Clines*. 1975). В иудаизме межзаветного периода проблема П. и комплекс связанных с ней вопросов стали предметом специального внимания и обсуждения. Это было следствием, с одной стороны, неоднозначности содержащихся в книгах ВЗ высказываний о П., и, с др. стороны, соприкосновения иудеев с традицией греч. философии, в к-рой уже со времен *Платона* и *Аристотеля* широко обсуждался вопрос о том, как совмещаются правящая миром необходимость (судьба), божественный промысл и человеческая свобода. Если в исторических и пророческих книгах ВЗ решения и намерения Бога не имели жесткой детерминистской интерпретации и нередко прямо представлялись как зависящие от решений людей и пути развития человеческой цивилизации (ср. повествование кн. *Бытие*, где действия Бога, напр., смешение языков и всемирный потоп, представлены как конкретная реакция на поступки людей, а не как некие внеисторические замыслы), то в более поздний период в евр. богословии стала складываться уверенность в том, что вообще вся история человечества предначертана и предопределена в изначальном замысле Бога. В I в до Р. Х. различные варианты решения проблемы П. развивали представители 3 религ. направлений в иудаизме: *ессеи* настаивали на полной зависимости всех событий от воли Бога; *фарисеи* считали, что некоторые вещи зависят не только от Бога, но и от человеческой воли; *саддукеи* полностью отрицали, что Бог нечто предопределяет. Учение о том, что Бог еще до рождения определяет судьбы людей, засвидетельствовано в нек-рых текстах *Кумранской общины* (подробнее см.: *Maier*. 1971; *Alexander*. 2008).

В НЗ в Посланиях ап. *Павла* было введено понятие «предопределение» (в форме глагола *προορίζω*; см.: *Schmidt*. 1967. Р. 456) и раскрыты его

основные смыслы. Связывая П. с избранием, ап. Павел рассматривает его прежде всего в христологической и сотериологической перспективах: Бог предопределяет явление в мир Иисуса Христа и избирает тех, кто благодаря вере и благодати смогут получить через Него дар спасения: Бог «...избрал нас в Нем [т. е. во Христе] прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном» (Еф 1. 4–6). Понимая избрание как единое действие Бога, ап. Павел выделяет в нем 5 взаимосвязанных моментов, одним из к-рых является П.: тем, кого Бог «предузнал», т. е. предварительно избрал, Он «предопределил быть подобными образу Сына Своего... а кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим 8. 29–30). Связывая спасение с действием *благодати*, ап. Павел подчеркивает, что Бог спасет людей не по их заслугам, а по Своей воле, что без помощи Бога человек не может обрести спасение (подробнее см.: *Röshier*. 1994; также см.: *Marshall*. 1975; *Gerlitz*. 1997. S. 105–110).

Учение ап. Павла о благодати и П. получило дальнейшее развитие в сочинениях блж. Августина в ходе пелагианских споров (подробнее о их истории и идейном содержании см. в ст. *Пелагианство*). Полагая, что после грехопадения природа человека повреждена *грехом первородным* и его последствиями, от к-рых человек не может освободиться собственными силами, блж. Августин выработал учение о том, что Бог в предопределяющем решении постановляет избавить от греха и от справедливого вечного наказания за грех тех, кого Ему угодно спасти. Лишь эти предопределенные люди наследуют вечную жизнь; в отношении прочих Бог не принимает никакого решения, тем самым оставляя их в справедливо причитающейся им за грехи вечной гибели. Полемика между последователями блж. Августина и его противниками, полагавшими, что его концепция упраздняет свободу человеческой воли и ответственность человека за свои поступки, с разной интенсивностью продолжалась в Западной Церкви на

протяжении всего средневековья и Нового времени (подробнее см.: *Gerlitz*. 1997. S. 111–118; *Stucco*. 2009; *Карпов*. 2012; *Он же*. 2014; также см. в статьях: *Проспер Аквитанский*, «*Praedestinatus*», *Готшалк*, *Эриугена Иоанн Скот*, *Григорий Риминийский*, *Янсенизм*).

Разработанная блж. Августином концепция П. была воспринята ведущими деятелями *Реформации*. М. Лютер, отвергая свободу человеческой воли и уча о «рабстве воли», считал осуществляемое Богом предопределяющее избрание единственным основанием спасения человека, получающего от Бога веру как сверхъестественный дар. Учение о двойном П., предложенное Кальвином, согласно к-рому Бог заранее определяет одних людей к благодати и спасению, а других — к греху и осуждению, вызвало ожесточенные споры среди его последователей, в ходе к-рых от ортодоксальных кальвинистов отделились протестант. группы, отказавшиеся признать истинность этого учения (подробнее см.: *Gerlitz*. 1997. S. 118–140; также см. статьи *Арминий Якоб*, *Арминианский спор*, *Арминианство*).

В правосл. вероучении концепция П. не приобрела столь радикальных форм, как в зап. христианстве. У вост. христ. писателей, напр. у свт. *Иоанна Златоуста* и прп. *Иоанна Дамаскина*, П. обычно объясняется через концепцию Божественного предведения, согласно к-рой Бог все заранее знает, но не все предопределяет (подробнее см.: *Beck*. 1937; *Jorgenson*. 1992). Осуждение крайностей католического и протестантского учений о П. было выражено в исповедании Иерусалимского Собора 1672 г., представленном в *Послании патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере* (1723). В этом авторитетном вероисповедном документе объявляется мнением «богохульных еретиков», «безумием» и «нечестием» утверждение, что «Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых». В вероисповедании признается, что Бог от вечности предопределяет к славе тех, кого Он избирает, однако, вопреки позиции всех сторонников августиновской концепции П., подчеркивается, что П. происходит на основе предведения Богом того, что «одни будут хорошо пользоваться своей свободной





волей, а другие плохо» (см.: Посл. Вост. Патриархов. 3).

Лит.: *Copinger W. A.* A Treatise on Predestination, Election and Grace. L., 1889; *Garrigou-Lagrange R. e. a.* Prédestination // DTC. 1935. T. 12. Pt. 2. Col. 2809–3022; *Beck H.* Vorherbestimmung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. R., 1937. (OCA; 114); *Nygren G.* Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins: Eine systematisch-theologische Studie. Gött., 1956; *Farrelly M. J.* Predestination, Grace, and Free Will. Westminster (Maryland), 1964; *Schmidt K. L.* ὁρίζω, ἀπορίζω, προρίζω // TDNT. 1967. Vol. 5. P. 452–456; *Maier G.* Mensch und freier Wille: Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus. Tüb., 1971; *Clines D. J. A.* Predestination in the Old Testament // Grace Unlimited / Ed. C. H. Pinnock. Minneapolis, 1975. P. 110–126; *Marshall I. H.* Predestination in the New Testament // Ibid. P. 127–143; *Kraus G.* Vorherbestimmung: Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie. Freiburg i. Br., 1977; *Rice R.* The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will. Nashville, 1980; *idem.* The Future of Open Theism: From Antecedents to Opportunities. Downers Grove (Ill.), 2020; *Pinnock C.* God Limits His Knowledge // Predestination and Free Will. 1986. P. 143–162; *idem e. a.* The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God. Downers Grove (Ill.), 1994; *idem.* Most Moved Mover: A Theology of God's Openness. Grand Rapids, 2001; Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom / Ed. D. Basinger; R. Basinger. Downers Grove (Ill.), 1986; *Swinburne R.* Responsibility and Atonement. Oxf., 1989; *idem.* The Coherence of Theism. Oxf., 2016; *Jorgenson J.* Predestination according to Divine Foreknowledge in Patristic Tradition // Salvation in Christ: A Lutheran-Orthodox Dialogue / Ed. J. Meyendorff; R. Tobias. Minneapolis, 1992; *Bauer J. E.* Prädestination // Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttg. etc., 1994. Bd. 4. S. 337–341; *Röshier G.* Prädestination und Verstockung: Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie. Tüb., 1994; *Gerlitz P. e. a.* Prädestination // TRE. 1997. Bd. 27. S. 98–160; Divine Foreknowledge: Four Views / Ed. J. K. Beilby; P. R. Eddy. Downers Grove (Ill.), 2001; *Yusep P. X.* Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров. М., 2006; *Мананников И. В., Горелов А. С.* Предопределение // КатЭ. 2007. Т. 3. Стб. 1735–1738; *Alexander Ph. S.* Predestination and Free Will in the Theology of the Dead Sea Scrolls // Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment / Ed. J. M. G. Barclay, S. J. Gathercole. N. Y., 2008. P. 27–49; *Stucco G.* God's Eternal Gift: A History of the Catholic Doctrine of Predestination from Augustine to the Renaissance. Bloomington (Ind.), 2009; *idem.* The Catholic Doctrine of Predestination from Luther to Jansenius. [Bloomington], 2014; *Levering M.* Predestination: Biblical and Theological Paths. Oxf., 2011; *Карпов К. В.* Учение Григория из Римини о предопределении и свободе воли. М., 2012; *он же.* Доктрины предопределения в средневековой философской теологии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. № 1(32). С. 228–250; *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»: От Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013; *Couenhoven J.* Predestination: A Guide for the Perplexed. L.; N. Y., 2018.

Д. В. Смирнов

ПРЕДПРАЗДНСТВО [греч. проεόρτια, проεόρτιον], в правосл. богослужении один или неск. дней перед праздником (обычно *двадцатью праздником*), на богослужении к-рых поется полноценное гимнографическое последование (тропарь, кондак, стихиры, канон, седалны, светилен), посвященное наступающему празднику.

История. В *Типиконе Великой церкви* X–XI вв. (*Mateos*. Typicon. T. 1. P. 24–26) нет последований, сопоставимых с понятием «предпразднство», но перед Воздвижением Креста Господня, 10–13 сент., указывается «поклонение честным древам Креста», без богослужебного последования.

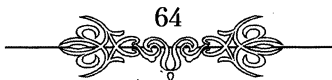
В *Студийском уставе* и в *Иерусалимском уставе* разных редакций, вплоть до современных, фиксируется одинаковый набор праздников с П. и одинаковая продолжительность П. Однодневное П. характерно для праздников Рождества Пресв. Богородицы (7 сент.), Воздвижения Креста (13 сент.), Введения во храм Пресв. Богородицы (20 нояб.), Сретения Господня (1 февр.), Вознесения (в среду 6-й седмицы по Пасхе), Преображения Господня (5 авг.), Успения Пресв. Богородицы (14 авг.). Многодневное П. есть у Рождества Христова (5 дней, 20–24 дек.; в некоторых архаичных греч. Минеях П. Рождества Христова начинается раньше — 18 дек. или даже сразу после *Праотец святых недели*, отмечаемой в период 11–17 дек. (Paris. gr. 928. Fol. 275, XIII в.; Sinait. gr. 581. Fol. 19, XI–XII вв.; 583. Fol. 124, XII в., — в последней ркп. с указанием, что П. Рождества начинается после Недели святых праотцев)) и Богоявления (4 дня, 2–5 янв.). Имеются и исключения: напр., 13 сент. по *Мессинскому Типикону* 1131 г. отсутствует П. Воздвижения (*Arranz*. Typicon. P. 21–22). Нек-рые праздники не имеют П.: Вход Господень в Иерусалим, Пасха, Пятидесятница. В студийских Типиконах изредка встречаются дни П. и у менее значимых праздников — напр., П. Зачатия Пресв. Богородицы 8 дек. в *Георгия Мтацминдели Типиконе* (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 243).

Общие особенности П. Рождества Христова и Богоявления. Дни П. Рождества Христова и Богоявления, начиная с самых ранних студийских Типиконов, выделяются особым уставом: только эти П. продолжаются

больше одного дня, в эти П. полностью отменяется Октоих (в тех Типиконах, где в П. используется Октоих), количество песнопений П. больше, чем в другие П., на повечериях или паннихис (в зависимости от редакции Типикона) поются специальные каноны, в последний день П. совершается особое богослужение, включающее цикл специальных песнопений для часов, набор паремий на вечерне, вечерня в день навечерия соединяется с литургией свт. Василия Великого.

В *Студийских Типиконах* последование П., как правило, включает цикл стихир (обычно один; в П. Рождества Христова и Богоявления — неск. циклов), неск. самогласнов (обычно 2) на вечерней и утренней стиховне, седален, канон, тропарь. Песнопения в большинстве случаев не совпадают с положенными в сам день праздника. В большинстве случаев П. предполагает службу с «Бог Господь», но иногда назначается «Аллилуия» — напр., согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., отражающему самую раннюю редакцию Студийского устава, «Аллилуия» назначается 21–23 дек. и 24 марта (в связи с тем, что эти дни приходятся на пост; *Пентковский*. Типикон. С. 305, 332); этот памятник также отмечает, что в первоначальном Студийском Синаксаре служба с «Аллилуия» совершалась в П. Воздвижения, 13 сент. (Там же. С. 281). После «Аллилуия» в эти дни указываются троичны. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. и Мессинском Типиконе 1131 г. 21–23 дек. и 24 марта назначаются «Аллилуия» и тропарь П. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 347–349, 429; *Arranz*. Typicon. P. 75–77, 129). Кондак в последовании П., как правило, отсутствует.

В Студийских (а также в ранних Иерусалимских) Типиконах последование П. соединяется не только с последованием святого Минеи, но и с последованием Октоиха, за исключением П. Рождества Христова и Богоявления. Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону, в однодневные П. Октоих поется на стиховне вечерни и утрени и на седалнах после кафизм (*Пентковский*. Типикон. С. 278–279, 281, 326, 357–358), кроме П. Введения, где есть канон Октоиха, и Успения, где Октоих употребляется только на вечерней стиховне (Там же. С. 296–297, 360–362). Согласно Евергетид-





скому Типикону (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 262–263, 269–270, 319–320, 403, 479–480, 486–487), Октоих поется на стиховне и после кафизм, кроме П. Рождества Пресв. Богородицы (только после кафизм), Введения (вообще не употребляется), Преображения (кроме стиховни и седальнов указывается канон Октоиха). Согласно Мессинскому Типикону (*Arranz*. Typicon. P. 17–18, 58–59, 116, 174–175, 179), Октоих используется заметно меньше — он не указывается на П. Рождества Пресв. Богородицы, Благовещения, Успения и Вознесения, в дни П. Введения и Преображения Октоих поется только на вечерней стиховне, канон Октоиха не используется в дни П.

В Студийских Типиконах распространены службы на литургии в честь П. (прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие, причастен): они указываются в Студийско-Алексиевском Типиконе в П. Рождества Пресв. Богородицы (*Пентковский*. Типикон. С. 279), Воздвижения (С. 281), Введения (С. 297), Преображения (С. 358), Успения (С. 362); в Евергетидском Типиконе такие указания есть на те же дни, кроме Преображения, а также имеются указания на службу П. на литургии 21–23 дек. и 2–4 янв. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 263, 270, 320, 347, 348, 349, 373, 374, 403, 487), причем служба на литургии приводится без чтений либо, наоборот, приводятся только чтения (2–4 янв.). В Мессинском Типиконе указания на службу П. на литургии (без чтений) есть 7 сент., 20 нояб., 14 авг. (*Arranz*. Typicon. P. 18, 59, 179). В др. случаях на литургии назначается служба святому или же не указывается ничего — по всей видимости, имеется в виду служба дня, хотя прямо это почти никогда не отмечено (такое указание есть, напр., 1 февр. в Евергетидском Типиконе — *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 403).

Иерусалимский устав. В отличие от Студийских Иерусалимские Типиконы всегда указывают службу с «Бог Господь» в дни П. Исключение составляет П. Благовещения (24 марта), когда служба приходится на будние дни поста, то на утрени поется «Аллилуия» и троичны гласа.

В нек-рых ранних Иерусалимских Типиконах в дни П. не используется Октоих: на «Господи, воззвах» поются стихиры П. с повторением, на стиховне — святого, на утренней

стиховне — П. Такие указания есть, напр., в Типиконе 1214 г. Sinait. gr. 1097 (в дни П. Рождества Пресв. Богородицы, Преображения и Успения: Fol. 71r — 71v, 134r, 135v), однако в П. Сретения на стиховне указывается Октоих (Fol. 114v — 115r), а на П. Преображения Октоих приводится как вариант (Fol. 134r). В сир. переводе XIII в. (Sinait. syr. 136) те же указания последовательно представлены в П. Рождества Пресв. Богородицы, Сретения, Преображения и Успения, без упоминания Октоиха (Fol. 9v — 10r, 97v — 98r, 134r — 134v, 137r). В тех же ранних Типиконах встречаются указания на службу П. на литургии: 7 сент. и 20 нояб. — в Типиконах Sinait. gr. 1097 (Fol. 71v, 87r), 1101 (Fol. 116, 141); Sinait. syr. 136 (Fol. 10).

В др. ранних Иерусалимских Типиконах Октоих активно используется в дни П. — на стиховне вечерни и утрени и на каноне (см., напр., Sinait. gr. 1094, XII в.: *Lossky*. Typicon. P. 160, 229–230, 232–233). Этот вариант устава П. закрепился в последующих редакциях, вплоть до греч. и слав. печатных изданий Типикона XVII в., однако со временем использование Октоиха в дни П. сокращается. В греч. печатных Типиконах XVI–XVII вв., начиная с 1-го издания 1545 г., Октоих указывается лишь на Рождество Пресв. Богородицы, Преображение (без вечерней стиховни) и Успение. В греч. рукописных Минеях к нач. XVI в. появляются дополнительные песнопения для дней П. всех праздников, ранее содержащих указания на Октоих. В печатных изданиях греч. Минеи XVI–XVII вв. остается только одно указание на использование Октоиха — в каноне 7 сент. Кроме того, в печатных Минеях XVI–XIX вв. отсутствуют седальны в нек-рые П., хотя и нет указаний на использование Октоиха в этом случае. В венецианском издании греч. Минеи 1843 г. исчезает указание на канон Октоиха 7 сент. и появляются седальны П. во всех случаях, где раньше их не было, — т. о., именно в этом издании был окончательно сформирован устав П., не подразумевающий использования Октоиха.

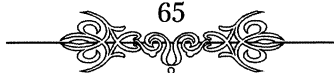
В слав. рукописных Типиконах и Минеях последовательно указывается Октоих во все дни П., где это допустимо, т. е. кроме П. Рождества Христова, Богоявления, Воздвижения и Вознесения (см., напр., Типи-

кон Сербского архиеп. Никодима 1319 г. — *Миркович*. Типикон. С. 35а — 35б, 60б — 61а, 89а — 89б, 118а — 118б, 120а — 120б). В П. Введения Октоих поется только на утренней стиховне, поскольку П. соединяется с последованием 2 святых (седальны в ранних Типиконах, как правило, не описываются). В печатных изданиях 1-й пол. XVII в. (1610, 1633, 1641 гг.) указания на употребление Октоиха практически те же, хотя на Введение Октоих остается только в седальнах после кафизм. В Типиконе 1682 г., в Минеях 90-х гг. XVII в., а также в последующих изданиях этих книг до наст. времени употребление Октоиха в дни П. исключается.

Современный устав П. Согласно совр. богослужебным книгам, в дни П. праздничное последование соединяется с последованием одного или 2 святых (ср. 20 нояб.), последование П. включает: циклы стихир на «Господи, воззвах», вечерней и утренней стиховне, стихиры-самогласны на «И ныне» во всех перечисленных случаях, тропарь, канон, седальны после кафизм и после 3-й песни канона, кондак и икос, светилен (ексапостиларий). Дни П. в Типиконе нередко отмечаются праздничным знаком ⚡ («шестерик», или «святой, поемый на б» — см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), к-рый обычно относится не к святому, а именно к последованию П. (см. 7 сент., 1 февр., 24 марта, 5 и 14 авг.) — последования святых в эти дни не имеют тех особенностей, к-рые должны быть у шестеричного святого, а 24 марта не поется последование святого. 21 дек. в Типиконе описывается соединение полиелейной или бденной службы свт. Петра с последованием П., что может использоваться как образец для подобных соединений.

В храмовой гл. 24 совр. Типикона описывается соединение последований храма, воскресного дня и П., все 3 последования поются вместе — этим данное соединение отличается от совпадения храма, воскресенья и поспразднства, при к-ром последование поспразднства отменяется (храмовая гл. 23). Это указывает на более высокий статус П. по сравнению с поспразднством.

В многодневные П. Рождества Христова и Богоявления используется 2 тропаря, 2-й поется только в последний день П. (т. е. в навечерие праздника, 24 дек. или 5 янв.). На хвалитех исполняются особые





стихиры П. 6-го гласа на подобен «Ангельския предыдите силы», алфавитный цикл стихир Рождества Христова выпевается за неск. дней П., цикл приписывается прп. Роману Сладкопевцу; на каждый день П. приходится по 6 стихир: 4 поются со стихами Пс 150, 5-я — на «Славу» и 6-я — на «И ныне». В П. Богоявления поются аналогичные стихиры, составленные на тот же подобен. На повечерии в дни многодневных П. Рождества Христова и Богоявления поются полные и неполные каноны (трипеснцы, двупеснцы), составленные по образцу канонов на утренях Страстной седмицы. Поскольку дней П. меньше 6, каноны соединяются (напр., трипеснец по подобию).

Еще одним П., в к-рое используется трипеснец, является П. Преображения, 5 авг.: на утрене в этот день поется канон П., трипеснец П. (из 1-й, 8-й и 9-й песней) и канон святого.

«Особенности гимнографии П. Песнопения П. нередко содержат указания на предварительный характер празднования: «Предпраздственная сѣ слава твоѧ» (2-я стихира на «Господи, воззвах» 7 сент.), «Предпразднѣмъ людѣ, хрѣтово рѣтво» (1-я стихира на «Господи, воззвах» 20 дек.).

В большинстве случаев песнопения П. отличаются от тех, к-рые используются в дни праздника и его попразднства. Но нередко встречается и обратная ситуация, когда песнопения из праздничной службы или дней попразднства используются в последовании П. Напр., в последовании П. Рождества Пресв. Богородицы (7 сент.) самогласен на «И ныне» на «Господи, воззвах» совпадает со стихирой на малой вечерне праздника, самогласен на стиховне — с 1-й стихирой на стиховне в день праздника, самогласен на «И ныне» на утренней стиховне — с 4-й стихирой на литии праздника и т. д. Стихиры-подобны на «Господи, воззвах» и на вечерней стиховне имеют частичное совпадения (по тексту самих песнопений или набору песнопений) со стихирами 9 и 10 сент. в попразднстве.

Явления, родственные П. Некоторые литургические установления в правосл. богослужении сопоставимы с понятием «предпразднство», но не называются этим термином. Во-первых, перед нек-рыми праздниками назначаются особые службы на литургии или только апостоль-

ские и евангельские чтения в субботные и недельные дни. К ним относятся: суббота и неделя перед Воздвижением, перед Рождеством Христовым, перед Богоявлением (перед Просвещением). Служба на литургии в эти дни связана с предстоящим праздником.

Во-вторых, в нек-рые дни задолго до Рождества Христова поются песнопения в честь этого праздника. Напр., 30 нояб. на «И ныне» на «Господи, воззвах», 6 дек. на «И ныне» на «Господи, воззвах», на литии и на стиховне поются стихиры, относящиеся по содержанию к празднику Рождества Христова.

В-третьих, характер предварительного празднования имеет праздничная *катавасия*, которая начинает использоваться задолго до начала собственно П. (см. 19-ю гл. Типикона). Напр., катавасия Рождества Христова начинается уже 21 нояб. (ст. ст.), более чем за месяц до праздника, катавасия Сретения начинается с 15 янв. (ст. ст.).

Лит.: Розанов. Устав; Скабалланович М. Н. Христ. праздники. К., 1915–1916. 6 кн.; Кашкин А. С. Устав правосл. богослужения. Саратов, 2010.

А. А. Лукашевич

ПРЕДСОБОРНОЕ ПРИСУТСТВИЕ 1906 г., высочайше утвержденный коллегиальный совещательный орган, 1-я по времени инстанция по выработке материалов для намечавшегося в нач. XX в. Собора Русской Церкви, к-рый состоялся лишь после падения монархии и известен как *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*

27 дек. 1905 г. в рескрипте на имя митр. С.-Петербургского и Ладожского *Антония (Вадковского)* имп. *Николай II Александрович* предложил столичному иерарху совместно с митр. Киевским и Галицким *Флавианом (Городецким)* и митр. Московским и Коломенским сщмч. *Владимиром (Богоявленским)* определить время проведения Собора. Согласно этому предложению, 14 янв. 1906 г. Синод принял решение о создании П. п. из представителей епископата с пригласением духовных и светских лиц. 16 янв. император утвердил это решение.

Состав П. п. был утвержден в янв. 1906 г., в кон. марта того же года был дополнен списком новых членов. Кроме 3 столичных иерархов, 7 преосвященных — членов П. п. возгла-

вили отделы: архиеп. Херсонский и Одесский *Димитрий (Ковальницкий)* — Первый отдел «О составе Поместного Собора, порядке рассмотрения и решения дел на Соборе и преобразовании центрального церковного управления»; архиеп. Литовский и Виленский *Никандр (Молчанов)* — Второй отдел «О разделении России на церковные округа, организации их, а также о преобразовании местного церковного управления»; архиеп. Ярославский и Ростовский *Иаков (Пятницкий)*; вполн. митрополит — Третий отдел «Об организации церковного суда и пересмотре законов по делам брачным вообще и о смешанных браках»; еп. Могилевский и Мстиславский *Стефан (Архангельский)*; вполн. архиепископ — Четвертый отдел «О благоустройстве прихода, церковной школы, порядке приобретения церковной собственности, епархиальных съездах и участии священнослужителей в общественных и сословных учреждениях»; еп. Псковский и Порховский *Арсений (Стадницкий)*; вполн. митрополит — Пятый отдел «О преобразовании духовно-учебных заведений»; еп. Волынский и Житомирский *Антоний (Храповицкий)*; вполн. митрополит — Шестой отдел «По делам веры: о единоверии, старообрядчестве и других вопросах веры»; архиеп. Финляндский и Выборгский *Сергий (Старгородский)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси — Седьмой отдел «О мерах к ограждению православной веры, христианского благочестия от неправых учений и толкований ввиду укрепления начал веротерпимости». По должности членами П. п. являлись *обер-прокурор Синода* и его товарищ. В работе П. п. и его отделов также приняли участие еп. *Кирион III (II) (Садзаглишвили)*; вполн. католикос-патриарх всей Грузии) и более 50 клириков и мирян, в т. ч. *И. Г. Айвазов*, *Н. П. Аксаков*, проф. *А. И. Алмазов*, *И. С. Бердников*, *Д. И. Боголюбов*, *А. И. Бриллиантов*, прот. *Т. И. Буткевич*, *Н. Н. Глубоковский*, *С. Т. Голубев*, *Е. Е. Голубинский*, прот. *М. И. Горчаков*, *В. З. Завитневич*, *Н. А. Заозёрский*, *Н. И. Ивановский*, *А. А. Киреев*, правовед *М. Е. Красножен*, юрист *Н. Д. Кузнецов*, дипломат и архивист *П. Б. Мансуров*, проф. *М. А. Остроумов*, историк и публицист *А. А. Папков*, свящ. *А. П. Рождественский*, общественный и гос. деятель *Ф. Д. Самарин*, чиновник





особых поручений при обер-прокуроре Синода, издатель газ. «Колокол» и ж. «Миссионерское обозрение» В. М. Сворцов, историк и канонист И. И. Соколов, юрист Н. С. Суворов, прот. Ф. И. Титов, философ кн. Е. Н. Трубецкой, свящ. М. П. Чельцов и др. Современники отмечали, что при формировании состава П. п. действовал «принцип начальственного назначения, а не общественно-го избрания... Св. Синод, в распоряжении которого состоят все епархиальные архиереи, все академические профессора и все непосредственно зависящее от него белое и черное духовенство, имел полную возможность подобрать такую для себя комиссию, которая, с одной стороны, была бы и достаточно, по крайней мере по внешнему виду, авторитетна, а с другой — и не расходилась бы существенно с его намерениями и планами... церковной реформы» (Покровский. 1906. С. 287). Особо отмечались отсутствие представителей обычного приходского, неакадемического духовенства, «типичная бюрократическая окраска» состава П. п. (Там же. С. 288–291). Еп. Антоний (Храповицкий) критиковал первоначальный пресвитерский и мирянский состав П. п. так: «Все они — либералы ли, консерваторы ли — все кутейники. Это не комиссия соборная, а комиссия сословная» (цит. по: Ореханов. 2002. С. 151).

П. п. работало в 2 сессии: весеннюю и осеннюю. 8 марта 1906 г. оно открыло свою работу в *Александроневской лауре*. Выступили обер-прокурор кн. А. Д. Оболенский, к-рый назвал себя «простым мирянином», митр. С.-Петербургский Антоний. Оболенский.

Офиц. открытию также предшествовал торжественный чайный прием для членов П. п., организованный митр. Антонием (Вадковским), ставшим при открытии председателем П. п. 14 марта 1906 г. начались регулярные заседания П. п., продолжавшиеся до сер. июня, когда было объявлено о перерыве в его работе.

После завершения 1-й сессии П. п. 3 митрополита — С.-Петербургский, Московский и Киевский — подали на Высочайшее имя записку о промежуточных итогах работы, указывая, что труды П. п. будут закончены осенью 1906 г., а Собор может быть создан не ранее весны 1907 г.

Кроме того, 25 окт. 1906 г. определением № 6025 Синод указал, какие

из подготовленных в отделах проекты должны быть рассмотрены общим собранием П. п. К ним отнесли положения о митрополичьих округах, о епархиальном управлении, о церковном суде и об организации прихода. Доклады по остальным вопросам отделы должны были представить Синоду с изложением мнений большинства и меньшинства. Был также обозначен срок завершения работы П. п. — 15 дек. 1906 г. Намеченной передачей материалов Первого, Пятого и Шестого отделов П. п. непосредственно Синоду, по мнению И. К. Смолича, «плодотворность работы была сильно приуменьшена».

Открытие 2-й сессии 1 нояб. 1906 г. началось речами митр. Антония и нового обер-прокурора — П. П. Извольского. Митр. Антоний объяснил поддержку с открытием сессии бурной «русской общественной жизнью», а обер-прокурор, подобно своему предшественнику, отнес себя к «простым мирянам». В течение 2-й сессии П. п. успело обсудить все намеченные вопросы.

Наиболее представительный (по данным С. Л. Фирсова — 26 членов) Первый отдел П. п. признал, что церковно-гос. отношения должны отталкиваться от признания факта принадлежности к Православию главы Российского гос-ва. Проект положения «Об отношении высшего церковного правительства к верховной государственной власти» был составлен комиссией из профессоров Бердникова, Остроумова, Алмазова и Красножона, отредактирован отделом на заседаниях общего собрания 13–14 июня 1906 г. и принят в качестве итогового документа П. п.

П. п. высказалось за восстановление практики проведения церковных Соборов. Принципы соборности, расширения прав клира и мирян предполагалось ввести в основу управления Русской Церковью. Как принимать новые законы и правила, так и созывать Поместный Собор — свой высший законодательный, «руководственный» (т. е. административный), судебный и ревизионный орган — Церковь, согласно принятому П. п. документу, могла только с имп. соизволения. Император же утверждал избираемого Собором патриарха (о Патриаршестве в П. п. прошли серьезные споры, но возобладало мнение сторонников его возрождения). Проект ослаблял роль

обер-прокурора в церковно-гос. отношениях и во внутренней жизни Церкви и даже гос-ва (по мысли членов П. п., обер-прокурор не должен был входить в состав Совета министров), сводя ее к наблюдению «за согласием постановлений и решений Синода с требованием закона». Участник дискуссий проф. Суворов отстаивал в особом мнении расширение прерогатив императора в сфере высшего управления Церковью, «верховного блюстительства» над ней, охранения «доктринальной чистоты православия».

Первый отдел П. п. впервые также поставил вопрос о неравноправии правящих и неправящих (викарных и находящихся на покое) архиереев как участников Собора. Постановили, что в Соборе участвуют только правящие архиереи или их законные заместители, иные архиереи имеют право участвовать в Соборе с решающим голосом только по особому приглашению высшей церковной власти. Среди 3 точек зрения на форму участия в Соборе клириков и мирян (недопущение; только с совещательным голосом; полноправное) в Первом отделе приоритетной стала позиция допущения их на Собор, но с совещательным голосом (по приглашению Собора могли также участвовать эксперты в том или ином вопросе). Эту позицию утвердило и общее собрание П. п.

Кроме того, Первый отдел постановил, что заседания Поместного Собора должны быть открытыми (но корреспонденты печатных изданий на них не допускались) и проводиться он должен в Москве. В отношении периодичности Соборов П. п. установило проводить их не реже одного раза в 10 лет. Патриарх должен быть подотчетен Собору (точка зрения, поддерживавшаяся еп. Антонием (Храповицким), о более широких правах патриарха была отвергнута). Планировалось, что патриарх будет избираться на Соборе из числа кандидатов, намеченных всеми епископами, Синодом и столичной папской. Патриарх представлял бы Церковь в сношениях с другими Поместными Церквями, с гос. учреждениями, следил бы за своевременным и правильным замещением архиерейских кафедр, имел бы право непосредственного доклада о делах Церкви императору. П. п. предполагало реформировать Синод, превратив





его в собор 12 архиереев под председательством патриарха. Предложение об участии в Синоде представителей клира и мирян было отвергнуто.

Во Втором отделе и затем на общем собрании П. п. обсуждался вопрос образования митрополичьих округов в С.-Петербурге, Москве, Киеве, Казани, Вильне, Тифлисе и Иркутске, к-рые, согласно канонам, должны были 1–2 раза в год проводить собственные соборы. Митрополит получал бы первенство чести в округе, председательствовал на окружных соборах. Округа должны были иметь пастырское, а не судебно-адм. значение.

Второй отдел П. п. разработал порядок избрания епархиальных епископов: оно должно было происходить в том городе, где освобождается кафедра. Для выборов Синод назначал бы собор епископов в числе не менее 3 из соседних епархий. К их прибытию проводилось бы епархиальное собрание из духовенства и мирян, к-рые намечают кандидатов. Обсуждаются их достоинства и недостатки, оглашается справка о них. Затем происходит избрание закрытым голосованием в присутствии собора прибывших епископов. Епископы не голосуют, но выносят суждение об избранном. При несостоявшихся выборах по такому порядку епископы вносят собственные кандидатуры. При очередном проведении выборов дело передается для решения высшей церковной власти. Император должен утверждать только избрание патриарха и митрополитов. Проч. епископы утверждались бы в митрополичьем округе. Общее собрание признало такой порядок слишком громоздким и высказалось за предоставление избрания епископа собору архиереев данного митрополичьего округа. Клер и миряне через епархиальный съезд получали право лишь указывать кандидатуры на вакантную кафедру. Избранный собором епископов кандидат должен был утверждаться Синодом «с высочайшего... соизволения».

При епископе в качестве совещательного органа должен функционировать избираемый епархиальным собранием епархиальный совет. Собрания следовало проводить не реже одного раза в 3 года преимущественно перед окружным или Поместным Собором. На П. п. было высказано пожелание расширить функции

епархиальных собраний и нормативно их закрепить. В состав собраний должны были входить не только священнослужители, но и миряне и представители мон-рей (при этом Четвертый отдел П. п. предполагал сохранить и съезды духовенства для решения чисто сословных и корпоративных дел). По докладу проф. Бердникова отдел предполагал расширить полномочия епархиального архиерея по окончательному, без участия Синода, решению ряда дел (открытие сверхштатных приходов, снятие сана и лишение монашества, награждение священнослужителей, учреждение мон-рей и назначение в них настоятелей и настоятельниц). В консисторский строй предлагалось внести некоторые изменения: отделение суда от администрации, переименование в «епархиальное правление». Мнения членов отдела разделились по вопросу о способе формирования, сроках полномочий и способе избрания членов епархиальных правлений. Председательствовать в правлении должен был, по мысли отдела, один из его членов, назначенных епископом (общее собрание П. п., правда, отнесло утверждение председателя к компетенции Синода), а секретарь правления должен был подчиняться архиерею; члены правления — частью избираться, частью назначаться (по версии общего собрания П. п.), но все они могли быть только духовными лицами.

Предполагалось сохранить должности благочинных, к-рые бы избирались всеми членами причта (при 3 голосах у священника, двух — у диакона и одним — у псаломщика), в благочиннических округах должны действовать благочиннические собрания (включающие не только членов причтов благочиния, но и по 2 мирянина от прихода и созываемые не менее одного раза в год) и советы (совет, по версии Четвертого отдела П. п., созывается не реже одного раза в месяц).

По материалам работы Четвертого отдела П. п. высказалось за создание приходских советов с целью активизации церковной жизни на приходах. Предполагалось повысить самостоятельность прихода, наделив его правом распоряжения своим имуществом (при этом имущество храма должно было учитываться отдельно от имущества причта и приходской общины), выбора священников, осуществления суда на низо-

вом уровне. П. п. разработало проект «нормального» приходского устава, к-рый должен был регулировать управление приходом (формирование и работа приходского собрания, приходского совета и т. п.), а также высказалось за выплату гос. жалованья священникам из казны.

Четвертый отдел считал допустимой активную общественную деятельность священников при условии, что их настрой будет чужд крайностям, имеющим место в политической борьбе. Духовенство предполагалось наделить активным избирательным правом, но лишить пассивного избирательного права. Для священников устанавливались ограничения, касающиеся политической деятельности. Четвертый отдел признал желательными освобождение духовенства от ведения исповедных росписей (заменяв их приходской книгой) и облегчение порядка ведения метрических книг. Предполагалось сильно ограничить возможность перемещения приходского духовенства.

П. п. заявило о необходимости отделения церковной судебной инстанции в епархии от административной. Третий отдел П. п. большинством голосов высказался за избираемых духовенством из числа священнослужителей епархии судей, но общее собрание П. п. остановилось на смешанной системе, при которой часть судей избиралась, часть назначалась епископом, но и те и другие утверждались Синодом. Срок полномочий выборных членов составлял 3 года, мандат назначаемых должен был стать пожизненным. Всего судей в епархиальном суде должно было назначаться 5: трое занимаются конкретным делом, один — докладчик, один — запасный. По предложению Третьего отдела постановления епархиального суда, затрагивающие иерархические прерогативы архиерея (запрещение в служении, лишение сана, интердикт), должны были передаваться ему на утверждение, остальные — сразу вступать в законную силу. Общее собрание не согласилось с таким порядком и постановило все судебные решения передавать на утверждение епископу. При несогласии архиерея с постановлением суда дело должно было переноситься в высшую судебную инстанцию.

Высшее судебное отделение при Синоде должно было рассматривать де-





ла об архиереях и апелляции и протесты на решения епархиального суда. Это отделение предполагалось формировать из 6 членов в архиепископском достоинстве. Треть состав ежегодно должна была меняться. Обжалование постановлений Высшего судебного отделения мыслилось членам П. п. возможным в соединенном присутствии этого отделения и Синода под председательством патриарха. В благочиниях по проекту П. п. создавался благочиннический суд без процедуры предварительного следствия.

Третьим отделом также была обсуждена процедура судопроизводства. П. п. отклонило предложение ввести особое обвинение или прокурорский надзор в области церковного суда, постановив, что предание суду производится решением архиерея, основывающегося на данных предварительного следствия. Защитниками в церковном суде общее собрание П. п. считало только священнослужителей. Участники судебного заседания должны были давать свои показания суду непосредственно. По предложению членов Третьего отдела, судебный процесс осуществлялся бы гласно (открыто) в тех случаях, когда гласность не будет ограничена председателем, но общее собрание постановило, что посторонние лица не могут вовсе допускаться на судебные заседания. Несмотря на выработку новых принципов церковного суда, П. п. не успело создать текст церковного судейника (церковно-судного устава).

П. п. выработало перечень из 6 поводов к разводу (прелюбодеяние; безвестное отсутствие или злонamerенное оставление в течение не менее 5 лет; неспособность к брачному сожитию; заразные болезни, мешающие супружескому сожитию или появлению потомства; адм. ссылка и ссылка по суду; жестокое обращение, удостоверенное гражданским судом). В соединенных заседаниях Третьего, Шестого и Седьмого отделов был обсужден вопрос о смешанных браках, и с небольшим перевесом взяла верх точка зрения на допустимость таковых с католиками, армяно-григорианами, англиканами, лютеранами, реформатами, со старообрядцами и с сектантами, имеющими водное крещение и веру в Иисуса Христа как Сына Божия.

В П. п. было высказано предложение о необходимости создания Все-

российского правосл. религиозно-просветительного и благотворительного братства с центром в С.-Петербурге для укрепления внутренней миссии Церкви и координации всех братств и др. приходских общественных орг-ций.

П. п. высказалось за восстановление института диаконов, на заседаниях Четвертого отдела обсудило вопрос о допустимости участия женщин в приходских собраниях и советах, решив его положительно, но только в отношении тех женщин, к-рые являются главами домохозяйств.

На заседаниях П. п. намечалась реформа духовной школы. В Пятом отделе было предложено разделить духовную школу на общеобразовательную и пастырскую. Общее собрание, однако, приняло др. концепцию — единой 10-летней духовной школы. Пятый отдел также высказался за сохранение академий в прежнем виде и отверг идею преобразования их в богословские факультеты. Приоритетом в деятельности академий П. п. видело их ученую (научную), а не учебную деятельность. Право утверждения богословских ученых степеней предполагалось передать от Синода к советам академий (оставив в компетенции Синода наблюдение за богословской литературой). Ректоры академий должны были избираться советом из магистров или докторов в священном сане. Сохранялась должность инспектора академий.

Шестой отдел П. п. выработал меры в отношении *единоверия* и *старообрядчества*: предполагались снятие клятв *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* на старый обряд, регламентация порядка перехода в единоверие и обратно и др. Официальное понятие «единоверие» было предложено заменить термином «православное старообрядчество».

Седьмой отдел выработал правила отношения Церкви к общественным союзам, возникающим как внутри церковной ограды, так и вне ее, правила церковного наблюдения за произведениями печати. Предполагалось, что правосл. общественные орг-ции могут создаваться только с благословения Церкви. Говорилось и о восстановлении предварительной церковной цензуры, которой должны были заниматься Наблюдательный комитет при Высшем церковном управлении и епархиальные наблюдательные органы.

По оценке современников, расходы на проведение П. п. составили 60 тыс. р., а стоимость организации предстоящего Собора могла составить 500 тыс. р.

Заседания П. п. проходили не только в Александро-Невской лавре, но и в зале и б-ке Училищного совета при Синоде (ул. Кабинетская (ныне Правды), д. 13) и на Преображенском подворье (ул. Б. Подъяческая, д. 32), в Синоде, Синодальном архиве и в Учебном комитете при Синоде.

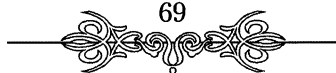
Необходимость созыва Собора к концу деятельности П. п. постепенно перестала быть обсуждаемой в обществе темой. Историк Фирсов обратил внимание на чрезмерную откровенность ж. «*Церковный вестник*», 16 нояб. 1906 г. писавшего о том, что «предстоящим Собором в обществе уже не интересуются».

25 янв. 1907 г. имп. Николай II принял 3 митрополитов «с докладом работ Предсоборного Присутствия», а 6 и 19 февр. — отдельно митр. С.-Петербургского Антония. В февр.—апр. 1907 г. журналы и протоколы П. п. изучались монархом. 25 апр. 1907 г. император окончил чтение и принял итоговое решение о том, чтобы Собор пока не созывать. Высочайшее утверждение получил лишь законопроект о порядке его созыва.

Издание трудов П. п. осуществлялось по определениям Синода № 3951 от 21 июня 1906 г. и № 1157 от 22 февр. 1907 г. Нарботки П. п. широко использовались в церковно-общественных дискуссиях 1907–1917 гг., их ревизия частично осуществлена *Предсоборным совещанием 1912–1917 гг.*, они также использовались *Предсоборным советом 1917 г.* и открывшимся затем Поместным Собором. Документальные материалы П. п. совр. исследователями признаются важным памятником церковно-общественной, богословской и канонической мысли.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 193–201, 203, 204.

Ист.: ПрибЦВед. 1906; Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. СПб., 1906. Т. 1, 2; 1907. Т. 3, 4. М., 2014. Заявление *Высокопреосв. Антония, архиеп. Волынского*, в VI отделе Предсоборного Присутствия 19 мая 1906 г. о свободе вероисповеданий. Почаев, 1906; Отдельное мнение меньшинства членов I отд. Предсоборного Присутствия по вопросу о составе Собора. К., 1906; *Кузнецов Н. Д.* По вопросам церк. преобразований: Доклады, особые мнения и речи в Особом Присутствии, учрежденном при Св. Синоде. М., 1907; *Кальнев М. А.* О молитве за умерших инославных христиан, еретиков, сектантов и раскольников. СПб., 1911.





Лит.: Покровский А. Синодская подготовка к собору // Перед Церк. Собором. М., 1906. С. 274–294; Сахаров С. П. О Предсоборном присутствии. Юрьев, 1910. Ч. 1: Подгот. работы. Тр. 1 отдела; 1915. Ч. 2: Тр. 2, 3 и 4 отделов Предсоборного присутствия; Сугетов Ф. О Высочайше утвержденном при Св. Синоде особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всерос. Собора. Юрьев, 1911; Свидерский М., свящ. Вопрос о церк. приходе в Предсоборном присутствии и в рус. лит-ре XX в. К., 1913 (отд. отт. из: РукСП. 1913. № 23. С. 117–124); Осецкий А. А. Поместный Собор: Свободный опыт организации. Пг., 1917; Смолич И. К. Предсоборное присутствие 1906 г.: (К 25-летию попытки церк. реформы в России) // Путь. 1933. № 38. С. 65–75; Ореханов Г., свящ. На пути к Собору: Церк. реформы и первая рус. революция. М., 2002. С. 143–198; Фирсов С. Л. Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 216–250; он же. К истории подготовки, созыва и работы Предсобор. Присутствия. СПб., 2006. Маш. [предост. автором]; Федоров В. А. Рус. Правосл. Церковь и гос-во: Синодальный период, 1700–1917. М., 2003. С. 258–264; Белякова Е. В. Церк. суд и проблемы церк. жизни. М., 2004; Лобанова И. В. Восстановление патриаршества в восприятии правосл. иерархии России на рубеже XIX–XX вв.: Канд. дис. М., 2006; Михайлов А. Ю. «Социальная доктрина» правосл. Церкви в тр. И. С. Бердникова: Канд. дис. Каз., 2006; Destivelle H. Le concile de Moscou (1917–1918): La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe. P., 2006. P. 67–80; Дестивель И., свящ. Поместный Собор Рос. Правосл. Церкви 1917–1918 гг. и принцип соборности. М., 2008. С. 68–82; Соловьев А. А. Интеллигенция и Правосл. Церковь в социокультурном развитии рос. общества в кон. XIX — нач. XX в.: Докт. дис. Иваново, 2009; Савва (Тютнев), игум. Епархиальные реформы. [М.], 2011; Воронцова И. В. Обсуждение в Предсоборном присутствии (1906) права духовенства заниматься обществ. деятельностью // ЕжБК, 26-я. 2016. С. 76–80; Недосекин К. Н. Дискуссия относительно восстановления патриаршества в России и особое мнение проф. Н. С. Суворова // ЦиВр. 2018. № 1(82). С. 184–208; он же. Основные аспекты реформы местного управления Рус. Церкви в обсуждении Предсоборного присутствия 1906 г. // Там же. 2019. № 1(86). С. 181–202.

А. И. Мраморнов

ПРЕДСОБОРНОЕ СОВЕЩАНИЕ 1912–1917 гг., высочайше утвержденный консультативный орган при *Святейшем Правительствующем Синоде* по подготовке Поместного Собора, созданный для ревизии проектов церковных преобразований; к-рые были выработаны *Предсоборным присутствием 1906 г.* После принятия имп. *Николаем II Александровичем* 25 апр. 1907 г. решения отложить созыв церковного Собора офиц. подготовка к нему прекратилась. При этом фактически такая работа велась различными церковно-общественными силами, напр. на страницах периодической печати. Активизация этих процессов произошла в первые месяцы 1912 г. на

фоне «дела» бывш. Саратовского еп. сщмч. *Ермогена (Долганёва)*, напомнимшего обществу о необходимости созыва Собора. Вполне определенно за скорейший созыв Собора высказывались депутаты Гос. думы.

28 февр. 1912 г. принято определение Синода № 1767. «Об учреждении Предсоборного Сопещения», в к-ром созыв нового консультативного органа объяснялся тем, что Предсоборное присутствие 6 годами ранее «рассмотрело лишь вопросы, касающиеся созыва и деятельности Собора, а из прочих только некоторые важнейшие». Синод полагал, что результаты работы отделов присутствия нуждаются в согласовании между собой и «с изменившимися после того условиями церковной и гражданской жизни», а также в выработке более или менее окончательных и готовых для рассмотрения Собором редакций основополагающих церковных законопроектов. Для этой цели и организовывалось П. с. как постоянный («впредь до созыва Собора») орган «под председательством одного из членов Синода». В 1916 г. С. Г. *Рункевич* также указывал на следующее (по сути своей кадровое) обстоятельство, повлекшее необходимость созыва П. с.: «В предположении созыва Собора в начале 1912 г., выяснилась необходимость разных сложных справок, между прочим, и чисто технического характера, без которых невозможно было обойтись при созыве Собора. Желательно и необходимо было иметь готовый контингент таких лиц, которые компетентны были бы дать по тем или иным вопросам требующиеся объяснения» (*Рункевич* // РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 269. Л. 2).

Состав П. с. Хотя 1-й историограф П. с. *Рункевич* и указывал на то, что оно «учреждено было не по типу административных или так называемых бюрократических установлений, но на основах научно-общественных организаций», особенностью состава совещания явилось как раз чисто бюрократическое назначение членов определением Синода (а не частичное избрание членов, как в посл. в случае с Предсоборным советом 1917 г.) с последующим утверждением членов П. с. императором. Указанное решение закреплено определением Синода № 1834 от 29 февр. 1912 г. и утверждено императором резолюцией от 1 марта 1912 г.

Председателем П. с. был назначен архиеп. Финляндский и Выборгский *Сергий (Страгородский)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси), которому определением Синода было предоставлено право приглашать к работе «других лиц» (помимо утвержденных указанным определением и Высочайшей резолюцией). Членами П. с. утверждены: «на время присутствия их в... Синоде» архиеп. Вольнский и Житомирский *Антоний (Храповицкий)* и еп. Холмский и Люблинский *Евлогий (Георгиевский)* с 20 мая 1912 архиепископ), член Гос. совета прот. Т. И. *Буткевич*, а также миряне — проф. Харьковского ун-та и редактор ж. «*Церковные ведомости*» М. А. *Остроумов*, проф. СПбДС И. И. *Соколов*, д-р церковной истории *Рункевич* (характерно, что прот. Т. Буткевич, профессора *Остроумов* и *Соколов*, будучи ранее участниками заседаний Предсоборного присутствия, отстаивали в нем более консервативные позиции по обсуждавшимся вопросам, в частности по епархиальному управлению, по сравнению с членами присутствия). В заседаниях П. с. принимали участие присутствовавшие в столице члены Синода, кроме митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)*, а также обер-прокуроры В. К. *Саблер*, А. Н. *Волжин*, товарищ обер-прокурора П. С. *Даманский*, управляющий синодальной канцелярией П. В. *Гурьев*.

Ход работ и предложения, выработанные по ключевым вопросам. Первое заседание П. с. состоялось 8 марта 1912 г. (в тот же день 6 годами ранее началась и работа Предсоборного присутствия 1906 г.). Было решено подготовить сводку работ Предсоборного присутствия и перечень вопросов для рассмотрения Собором, а Синоду представлять по мере готовности обновленные законопроекты с приложением объяснительных записок. В начальный период работы (с марта по май 1912) П. с. провело 6 запротоколированных заседаний.

Главной задачей П. с. была выработка 3 законопроектов для рассмотрения Собором — о реформе высшего церковного управления, об епархиальном управлении, о церковном суде.

По вопросу о высшем церковном управлении П. с. высказалось за периодический созыв Соборов и восстановление Патриаршества. В течение лета 1912 г. соответствующий про-





ект документа вырабатывал председатель П. с., архиеп. Сергей (Старгородский). Подготовка устава (наказа) буд. Собора также была поручена ему.

Этот вопрос обсуждался на П. с. особенно активно с 29 нояб. 1912 г., после летне-осеннего перерыва. К весне 1913 г. П. с. выработало его новую структуру. Согласно ей, первоприсутствующий член Синода — митрополит С.-Петербургский — получал титул патриарха, он должен был управлять *Московской епархией* и осуществлять наблюдение за центральными церковными учреждениями. Он же избирался Собором российских епископов. По его предложению должны были в свою очередь избирать кандидатов во епископы и рассматривать вопросы о перемещении архиереев с кафедры на кафедру. Митрополитов С.-Петербургского и Киевского и экзарха Грузии предполагалось назначать в прежнем порядке — именным Высочайшим указом. Сохранялась обер-прокуратура (см. ст. *Обер-прокурор* Святейшего Правительствующего Синода). Несмотря на предполагавшееся восстановление титула патриарха, Синод по проекту П. с. должен был сохранить прежнее наименование — «Святейший Правительствующий». Первосвященник получал титул «митрополит (архиепископ) Московский и всея России патриарх». В состав Синода должны были входить (кроме патриарха Московского) 12 иерархов: митрополиты С.-Петербургский, Киевский, экзарх Грузии, иерархи по Высочайшему повелению, архиереи, руководившие «состоящими при Св. Синоде учреждениями», и епархиальные архиереи (не менее 4), вызванные по очереди согласно географическим разрядам епархий, прослужившие не менее 5 лет в сане епископа и не менее 2 лет на данной кафедре. Распределение сессий Синода на зимнюю и летнюю предполагалось упразднить, вместо него ввести годовое расписание заседаний. Синоду присваивалось право заседаний как в общем собрании, так и в сокращенных присутствиях. Наконец, П. с. выработало новый порядок делопроизводства в Синоде и формирования синодальных учреждений.

В области епархиального управления П. с. предполагало создать митрополичьи округа, к-рые будут проводить региональные соборы для координации и «лучшей постанов-

ки» пастырского и миссионерского дела. Круг ведения митрополитов и митрополичьих соборов предполагалось прописать досконально. Было предложено также упразднить *духовные консистории* с заменой их новыми органами администрирования и суда. По ряду вопросов епархиального управления П. с. заняло более консервативную по сравнению с Предсоборным присутствием позицию: отказалось от идеи выборности епископа (с предоставлением митрополитам права рекомендовать кандидатов, но без обязанности Синода учитывать таковую рекомендацию) и членов исполнительного органа епархии. Предполагалось даже сохранить практику назначения секретаря правления (призванного заменить консистории) обер-прокурором. Епархиальный совет по проекту П. с. планировался как совещательный орган, состоящий из должностных лиц епархии и приглашенных архиереев лиц, утверждаемых синодальным определением. Заключение совета не имели бы для архиерея обязательной силы. Сохранялись вик-ства и благочиния. Сформулированные по данным вопросам на первых заседаниях П. с. предложения развивались весной и осенью 1913 г. Завершение работы над проектом нового строя епархиального управления относится к янв.—маю 1914 г. В целом проект П. с. фактически предполагал сохранение консисторского строя с нек-рыми вариациями и внешними изменениями.

В области судебной власти П. с. пыталось совместить принципы церковного (епископского) и светского (независимого от адм. органов) суда. Уже в 1912 г. члены П. с. пришли к заключению о необходимости разделить епархиальный суд от епархиального правления. Члены суда и его председатель должны были избираться правящим архиереем и утверждаться высшей церковной властью. Незначительные судебные дела П. с. предлагало перенести на уровень благочиния. Напротив, на высшем уровне судебных делами должен был веждать Синод. П. с. отказалось от создания особой судебной инстанции при органе высшего церковного управления, предполагая разрешение дел непосредственно в Синоде или в выделенных им из своего состава отд-ниях (коллегиях), в к-рые входили бы нек-рые члены Синода.

Для дальнейшей детальной разработки церковно-судебного вопроса в нач. 1916 г. П. с. образовало Комиссию по рассмотрению законопроекта о церковном суде под председательством архиеп. Сергея (Старгородского). В нее кроме постоянных членов П. с. — мирян — вошли сенатор С. Я. Утин, член Гос. совета А. П. Надеждин, депутаты Гос. думы прот. Г. Т. Алфёров и В. П. Шеин (см. ст. сщмч. *Сергий (Шеин)*), юрист-консульт при обер-прокуроре В. В. Радзимовский и товарищ обер-прокурора Уголовного кассационного департамента Сената А. П. Пилкин.

Комиссия начала работу 19 янв. 1916 г. и только в 1-й половине того же года провела 34 заседания. Состоялось обсуждение общих принципов функционирования церковного суда, было начато составление «Церковного судейника» (из 6 книг), который должен был регулировать: 1) устройство церковно-судебных установлений; 2) порядок судопроизводства по делам о преступлениях и проступках и о наложении дисциплинарных взысканий; 3) расторжение и признание недействительными браков; 4) судопроизводство по вопросам рождения, бракосочетания и смерти; 5) имущественные споры; 6) церковные наказания. Кроме этого комиссия занималась выработкой штатов предполагавшихся к учреждению судебных установлений. С мест были затребованы сведения о судебных делах, к-рые консистории вели в течение 1915 г. Большинство консисторий представили соответствующие данные.

По проекту П. с. и его комиссии епархиальный суд должен был состоять из 5 представителей духовенства и 3 мирян. Предполагалось избирать их на 3-летний срок. Епископу предоставлялось право непосредственного суда, но в епархиальном суде он не должен был председательствовать, хотя имел право утверждать судебные решения и право протеста (перенос дела в высшую инстанцию).

По вопросу о браках П. с. подчеркивало правоспособность только церковной власти выносить заключение о прекращении «благодатного действия» таинства брака в каждом конкретном случае.

В период работы П. с. также в рамках 2 «малых совещаний» готовились материалы для пересмотра статута придворного и военно-морского





духовенства. Создание «малых совещаний» отразило идею имп. Николая II о необходимости участия в подготовке Собора 3 церковных элементов — епархиального, придворного и военного.

Совещания придворного духовенства возглавлял царский духовник прот. Н. Г. Кедринский. Заседания проходили в С.-Петербурге и Москве с мая по дек. 1912 г. Придворные священники высказались не только по своим ведомственным вопросам, но и по ключевым проблемам, подлежавшим соборному обсуждению.

В П. с. обращались с просьбами и предложениями о преобразованиях священники и миряне различных епархий по широкому кругу вопросов, как то: управление церковными учреждениями, богослужебный язык и порядок отправления богослужения, церковная дисциплина и т. п. В архивных фондах Синода (РГИА) и Священного Собора 1917–1918 гг. сохранилось собрание соответствующих писем.

Завершение работы и использование материалов. Первая мировая война в значительной степени затормозила работу П. с., хотя не остановила ее. Относительно времени окончания работ П. с. у ученых-историографов нет единого мнения. Срок окончания работы П. с. у разных авторов определяется чаще всего как 1914 и 1916 гг. Между тем источники надежно подтверждают функционирование П. с. и его Комиссии о церковном суде в кон. янв. 1917 г. Так, 30 янв. под председательством архиеп. Сергия Комиссия «обсуждала те статьи устава [церковного судопроизводства], которые определяют порядок производства дел, отнесенных судебником к ведению непосредственного архиерейского суда». Это подтверждается и изначальной установкой, данной Синодом еще в 1912 г., о том, что П. с. будет «существовать до самого Собора» (ПрибЦВед. 1912. № 10. С. 440). Де-юре полномочия П. с. сохранялись до созыва Предсоборного совета 1917 г.

Проекты П. с. были переданы летом 1917 г. в Предсоборный совет, а последний в свою очередь направил их в отделы Собора, в частности в Отдел о церковном суде. Документальное наследие П. с. отложилось преимущественно в составе архивного делопроизводства Синода в РГИА.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 212, 213, 222, 224–227, 417, 420–422, 726; ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 580. Л. 134–314; Рункевич С. Г. О Предсоборном совещании и его работах // РГИА. Ф. 796. Оп. 205. Д. 269. Л. 1–8.

Ист.: Высочайше утвержденные определения Святейшего Синода об учреждении Предсоборного совещания // ЦВед. 1912. № 9. С. 53–54; Первое заседание Предсоборного совещания // ПрибЦВед. 1912. № 10. С. 440–441; *Философов Д.* Церковные дела [в 1912 г.] // Ежегодник газ. «Речь» на 1913 г. СПб., 1912. С. 341–346; Заседания Предсоборного совещания // ПрибЦВед. 1914. № 6. С. 351–354; Заседание комиссии Предсоборного совещания // Всерос. церк.-обществ. вестн. 1917. 31 янв. С. 2.

Лит.: *Фирсов С. Л.* Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1890-х — 1918 гг.). М., 2002. С. 414–425; *Белякова Е. В.* Церк. суд и проблемы церк. жизни. М., 2004. С. 144–148; *Бокарева Л. С.* Проекты реформы правосл. прихода и материального обеспечения духовенства в России в 1913–1917 гг.: Канд. дис. СПб., 2015; *Савва (Тутунов), игум.* Епархиальные реформы. М., 2011. С. 226–235.

А. И. Мраморнов

ПРЕДСОБОРНЫЙ СОВЕТ 1917 г. — законосовещательный орган, учрежденный Синодом; третья и последняя предсоборная инстанция, готовившая материалы для проведения Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. К моменту отречения имп. Николая II Александровича от престола формально продолжало существовать Высочайше утвержденное Предсоборное совещание 1912–1917 гг. Но поскольку фактически оно прекратило свою работу, необходим был новый консультативный орган для подготовки проектов к рассмотрению Собором, и актуализации материалов, ранее выработанных совещанием и Предсоборным присутствием 1906 г. В обстановке революционного брожения в стране и активной политики нового оберпрокурора Синода В. Н. Львова с прямым вмешательством в кадровые вопросы в сфере высшего церковного управления обрела актуальность идея о скорейшем созыве Собора и необходимости его тщательной подготовки.

29 апр. 1917 г. Синодом в обновленном составе было принято определение № 2500 «О созыве Предсоборного совета». Синод также обратился «к архипастырям и пастырям и всем верным чадам Российской Православной Церкви» с посланием о мероприятиях высшей церковной власти в связи с предстоящим созывом Всероссийского Поместного Собора (определение № 2491). В послании было отмечено, что устрое-

ние Церкви — дело «всего верующего народа». Исходя из этого, новый предсоборный орган должен был состоять из епископата, клириков и мирян и являться избранным, а не сформированным на бюрократических принципах, как предшествовавшие ему предсоборные органы. 8 мая Синодом было объявлено о дате начала работы П. с. — 11 июня (определение № 2898). Местом его работы был избран Петроград.

Состав. В состав П. с., согласно синодальному определению, должны были войти члены Синода, 7 архиереев по выбору епископата, представители духовных школ, мон-рей, Всероссийского съезда духовенства и мирян (1–12 июня 1917), а также лица по приглашению высшей церковной власти. В результате архиерейских выборов в П. с. избранными оказались: Новгородский и Старорусский архиеп. *Арсений (Стадницкий)*; вполн. митрополит) (83 голоса), Виленский и Литовский архиеп. *Тихон (Беллавин)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси) (58 голосов), Тамбовский и Шацкий архиеп. сщмч. *Кирилл (Смирнов)*; вполн. митрополит) (46 голосов), Киевский и Галицкий митр. сщмч. *Владимир (Богоявленский)* (45 голосов), Волынский и Житомирский архиеп. *Евлогий (Георгиевский)*; вполн. митрополит) (29 голосов), Минский и Туровский еп. *Георгий (Ярошевский)*; вполн. митрополит) (27 голосов), Пермский и Кунгурский архиеп. сщмч. *Андроник (Никольский)*; вполн. митрополит) (27 голосов). Митр. Киевский Владимир участия в работе П. с. не принимал (как еще 10 избранных или приглашенных в его состав клириков и мирян). Ряд дополнений в состав П. с. был внесен уже после начала его работы. 2 июня 1917 г. определением Синода членами П. с. были избраны В. И. Яцкевич, В. В. Радзимовский, П. В. Гурьев, С. Г. Рункевич, А. А. Осецкий, М. А. Дьяконов, прот. К. М. Аггеев, В. Н. Самуилов и прот. П. И. Соколов (вполн. архиеп. *Петр*), а 14 июня — «ввиду отказа (пробыть для участия в работе Совета) М. А. Новоселова и проф. В. И. Экземплярского» — также К. Г. Высоцкий и П. Б. Мансуров. Уже в июле состоялось определение о членстве в П. с. проф. Б. В. Титлинова. Всего в работе П. с. приняли участие в качестве утвержденных членов и приглашенных экспертов 12 архиереев, 31 клирик и 40 мирян. Делопроиз-





водство обеспечивали 20 секретарей и делопроизводителей, преимущественно синодальных чиновников (в нек-рых отделах П. с. они трудились наравне с его членами). Члены П. с., действительно принимавшие участие в его работе, стали, согласно определению Синода, членами Собора без дополнительных избирательных процедур.

Общий ход работ. П. с. работал в Петрограде с 12 июня по 31 июля 1917 г. и подготовил для Поместного Собора пакет законопроектов по проблематике каждого из 10 своих отделов. П. с. осуществлял работу в общем собрании (пленарных заседаниях), отделах, а также составлявшихся по решению отделов особых совещаниях. В общем собрании председательствовали Финляндский и Выборгский архиеп. *Сергий (Страгородский)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) и Карталинский и Кахетинский архиеп. *Платон (Рождественский)*; в посл. митрополит), экзарх Грузии. Основная часть дискуссий проходила в отделах совета. Первый отдел рассматривал вопросы о проведении выборов на Всероссийский Церковный Собор, его организации и составлении наказа (устава) для него; Второй — о преобразовании Высшего центрального управления Православной Российской Церкви (постоянный Собор и Синод), об образовании церковных округов и об устройстве церковного управления в Грузии и Финляндии; Третий — о епархиальном управлении; Четвертый — о церковном суде; Пятый — о благоустройстве прихода; Шестой — о делах веры и богослужения и о единении и старообрядчестве; Седьмой — о церковном хозяйстве; Восьмой — о правовом положении Православной Российской Церкви в гос-ве; Девятый — о монахах и монашестве; Десятый отдел — о духовно-учебных заведениях.

Во главе каждого отдела был поставлен член П. с. в сане архиерея, в помощь ему избирались 2 товарища (заместителя) председателя. Специального положения или устава, регламентирующего работу П. с., не существовало, что привело к различиям в стиле и результативности деятельности отделов Совета и его пленума.

Работа П. с. первоначально продвигалась достаточно интенсивно, и в результате Синод 5 июля вынес

определение о немедленном созыве Собора, назначив его открытие «в день честного Успения Пресвятыя Богородицы 15-го августа 1917 года в богоспасаемом граде Москве» (хотя в П. с. звучали скептические голоса, указывавшие на невозможность созвать Всероссийский Собор в столь короткие сроки), и утвердил «Положение о созыве Собора». При этом следует отметить, что последние дни работы П. с. в кон. июля ознаменовались спадом интенсивности его деятельности, плохой посещаемостью заседаний и перепалками между членами Совета. Несмотря на все эти проблемы, П. с. и Синоду удалось обеспечить достаточно высокий уровень готовности к Собору и своевременное избрание его членов, а также должную подготовку церемонии открытия Собора.

Работа в отделах. Первый отдел одобрил дату созыва Собора (15 авг. 1917), выработал его устав, предложив в его структуре учредить особое епископское совещание, получавшее право вынесения окончательного суждения по всем соборным решениям, а также подробно обсудил состав Собора. Были приняты «Правила о выборах членов Собора» и «Положение о составе Собора».

Второй отдел высказался за введение в Российской Церкви соборно-окружного управления (большинство проголосовало за крупные округа, включавшие неск. существовавших к тому времени епархий), за выборность членов Синода (включая председателя — на срок между проведением Поместных Соборов), за учреждение Высшего Церковного Совета. Отдел высказался против восстановления Патриаршества, обсудил вопросы полномочий Поместного Собора и кодификации церковного права.

Третий отдел признал подлежащими ликвидации институт викарных епископов и все церковные награды, кроме палицы и очередного возведения в сан протоиерея, игумена или архимандрита. Были обсуждены вопросы о составе епархиального совета и правления. Принято положение о епархиальных собраниях, к-рые, по заключению отдела, должны были избирать епархиальные советы сроком на 6 лет. Епархиальный архиерей должен был избираться на этих собраниях, причем кандидат, получивший не менее $\frac{2}{3}$ голосов, подлежал утверждению высшей церков-

ной властью. Отдел не успел завершить свои труды, передав их результаты в соответствующий соборный отдел.

В Четвертом отделе обсуждались вопросы передачи судебных полномочий *духовных консисторий* вновь возникающим епархиальным советам; под рук. юрисконсульта Синода Радзимова выработывались основные положения о церковном суде, а комиссией отдела в лице еп. Андроника (Никольского) и А. П. Пилкина пересматривался и редактировался подготовленный в период работы Предсоборного совещания проект Церковно-карательного устава. В итоге проект устройства церковного суда, составленный Радзимова в 44 тезисах с общими положениями, исправлениями и дополнениями, был передан общему собранию П. с. и принят им 16 июня 1917 г. Проект Церковно-карательного устава в 175 статьях был также представлен общему собранию П. с., но не был рассмотрен им.

Пятый отдел вносил коррективы в ранее выработанные синодальной комиссией по приходскому вопросу и обсуждавшиеся на Всероссийском съезде духовенства и мирян «Основные положения об организации православного прихода» и «Основные положения о православном приходе». Отдел принял проект особой главы приходского устава, которая должна была подчеркнуть культурно-просветительскую роль приходских школ, а также составленные ген. Л. К. Артамоновым тезисы, призванные выразить позицию Церкви по вопросу о фактическом захвате школ гос. ведомством. В том же отделе был рассмотрен вопрос о церковноприходских школах, а также — в особых совещаниях под председательством Тамбовского архиеп. Кирилла (Смирнова) — вопросы о соборных, домовых, кладбищенских церквях и храмах-памятниках.

В Шестом отделе был рассмотрен широкий круг вопросов: о богослужении, месецеслове, православных и инославных иерархиях и сектах, о смешанных браках, миссии, церковном книгоиздании. Шестой отдел также заседал совместно с Пятым. Он встал на позиции церковной икономии и принял соответствующие тезисы, допустив церковную молитву за неправославных, смешанные браки и возможность признания при определенных условиях





«австрийской» (см. ст. *Русская православная старообрядческая церковь*) и старокаатолич. иерархий. Отдел допускал введение в богослужение русского и украинского языков.

Работа Седьмого отдела была посвящена вопросам церковного хозяйства и финансов. В частности, был рассмотрен вопрос о бюджетной обеспеченности предстоявшего Поместного Собора. По итогам работы отдела и после их одобрения общим собранием П. с. у Временного правительства была запрошена беспроцентная ссуда в размере 2 млн р. «на неотложные расходы по созыву Всероссийского Поместного Собора». Кроме того, Седьмой отдел занимался подготовкой базового документа о церковном хозяйстве. Соответствующий проект стал основным итогом работы отдела. Также отдел запланировал создание Главной счетной палаты Российской Православной Церкви — контрольного органа, подчиняющегося Поместному Собору и являющегося верховным наблюдателем за всеми церковными финансами.

Восьмой отдел разработал проект документа о правовом положении Церкви в гос-ве, провел ряд дискуссий о бракоразводном процессе, высказался за обязательность преподавания Закона Божия в гос. школах. Общее собрание П. с. одобрило законопроект Восьмого отдела на заседании 14 июля. Ключевые положения проекта П. с. по церковно-гос. отношениям соответствовали принципам системы «государственного верховенства». Проект предполагал для правосл. Церкви «первое среди других религиозных исповеданий» в гос-ве публично-правовое положение, предоставляя ей автономию в своей внутрицерковной жизни. Гос-во сохраняло верховный суверенитет, контролируя действия церковных органов с т. зр. их соответствия гос. законам. Гос-во признавало церковную иерархию и церковные учреждения, образованные на основании церковных постановлений. За актами управления и суда, исходящими от церковных учреждений и должностных лиц, гос-во обязывалось признавать ту силу, к-рая присваивалась им церковными постановлениями, при условии, что эти акты не нарушают гос. законов.

Девятый отдел, разбиравший проблемы мон-рей и монашества, в своем докладе декларировал необходи-

мость уставного, образцового богослужения в мон-рях. Для повышения уровня образования монашества предполагалось создание учено-монашеских школ различных типов, а также особой обители в виде братства монашествующих, занимающихся научно-богословской работой. На всех уровнях управления мон-рями отдел предполагал организацию монашеских советов, возглавить эту систему должен был Монашеский совет при Синоде.

В Десятом отделе разбирались вопросы духовно-учебных реформ. Он принял от Комиссии по реформе духовно-учебных заведений проекты преобразований уч-щ, ДС и создания богословских ин-тов. Они были подвергнуты редакционной правке. Арх.: ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 577–584; РГИА. Ф. 796. Оп. 204. 1 ст. 1 отд. Д. 132а, 132б; Оп. 445. Д. 232–238; Ф. 797. Оп. 86. 1 ст. 1 отд. Д. 74; Ф. 802. Оп. 11. Д. 73а, 73б, 73в, 78, 89, 105. Ист.: Всерос. церк.-обществ. вестн., 1917. № 39–105; ЦВ. 1917. Июнь–авг.; Собор, 1918. Деяния. Кн. 1. Вып. 1; Собор, 1918. Док-ты. Т. 1. Кн. 1–2.

Лит.: Савва (Тутунов), изум. Епархиальные реформы. М., 2011; Семенов К. А. Обсуждение проекта «О правовом положении Православной Церкви в России» на Предсоборном Совете летом 1917 г. // ЕЖБК, 21-я. 2011. Т. 1. С. 344–346; Кривошеева Н. А., Мраморнов А. И. Подготовка Всерос. Церк. Собора в апр.–сер. авг. 1917 г. и док-ты о предсоборных трудах // Собор, 1918. Док-ты. Т. 1. Кн. 1: Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. С. 5–32; Беллов А. Л. От попыток обуздать «приходскую революцию» — к мобилизации прихожан: Приходский вопрос в Рос. Правосл. Церкви в 1917–1918 гг. // Свет Христов просвещает всех: Альм. М., 2018. № 25. С. 11–27.

А. И. Мраморнов

«ПРЕДСТА́ ЦАРИ́ЦА ОДЕСНУ́Ю ТЕБЕ́», особый вариант 3-фигурного *Деисуса*; близок к иконографическим типам «Царь царем» и «Христос Великий Архиерей». Лит. основой композиции послужил текст 44-го псалма «Предста Царица одесную Тебе, в ризах позлащенных» (Пс 44. 10), слова которого истолковываются как пророчество о Богородице-Церкви. В центре Спаситель восседает на престоле, благословляя; Он в царской далматике и лоре, поверх к-рого часто изображается омофор, в короне-камилавке, с закрытым или раскрытым Евангелием, к-рое придерживает левой рукой; в нек-рых композициях в руке Христа жезл, а к ногам прислонен патриарший посох. Слева от Христа в молитвенном предстоянии — Богородица в царских одеждах и ко-

роне, иногда со скипетром в правой руке или со свитком, на к-ром написана обращенная ко Христу молитва, справа — св. Иоанн Предтеча в традиц. одежде; он изображен в молении, с развернутым свитком в руке или без свитка. Подобные композиции получили распространение в визант. искусстве во 2-й пол. XIV в. Самым ранним примером может служить роспись ц. Успения монастыря Трескавец, Македония (между 1334 и 1343). Спаситель сидит на троне с прямой спинкой, за к-рым находятся огненные херувимы. На плечах лежит омофор, его конец перекинут через левую руку, к-рой Христос снизу поддержива-ет раскрытое Евангелие с текстом: «Азъ есмь свет миру...» (Ин 8. 12). У Богородицы на голове городчатый венец, в руке длинный свиток с молитвой, начинающейся словами: «Моление приими Матери Своея...» Св. Иоанн Предтеча правую руку прижимает к груди, левую — молитвенно обращает к Христу. В ц. св. Афанасия в Кастории (кон. XIV в.) композиция такая же, но с небольшими отличиями: Богородица держит свиток в левой руке (изображение свитка почти полностью утрачено), правую руку молитвенно поднимает, Христос сидит на троне с круглой спинкой, раскрытое Евангелие придерживает за правый край, лор перекрещен на груди, нет изображения омофора, св. Иоанн Предтеча держит руки так же, как на фреске Трескавца, отсутствуют херувимы. В ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря, Македония (ок. 1376), за тронном Христа изображены 2 лоратных архангела, Богородица представлена в молении, св. Иоанн Предтеча изображен с крыльями (тип «Ангел пустыни»), также в молении. Композиция находится в мон-ре Богородицы Заумской в Зауме, Македония (1361); в ц. свт. Николая мон-ря Слепче, Македония (ок. 1620); встречается она и в рус. росписях, а также на иконах балкан. мастеров и в их поздних повторениях. В новгородской ц. Спаса на Ковалёве (ок. 1380) Христос изображен с раскрытым Евангелием и в омофоре; на иконе из Успенского собора Московского Кремля (кон. XIV в., ГММК) Христос также в омофоре, с закрытым Евангелием, с жезлом и патриаршим посохом, Богородица представлена со скипетром в руке, св. Иоанн Предтеча — с развернутым свитком, на котором





«Предста Царица одесную Тебе».
Икона Божией Матери. Кон. XIV в.
(ГММК)

Фото: В. Е. Оверченко
© Музеи Московского Кремля

читается текст: «Имейй невесту жених есть, а друг женихов стоя и слыша» (Ин 3. 29) (Осташенко. 1977. С. 176). На иконе XV в. (ГТГ) на страницах раскрытого Евангелия текст: «Не на лица судите сынове человечестии, но праведен» (Ин 7. 24), Богородица изображена в молении, св. Иоанн Предтеча правую руку поднимает в жесте благословения, в левой держит свиток с традиционным текстом: «Покайтесь, прибли же бо царство небесное» (Мф 4. 17). Икона (1562, ГРМ), являющаяся точной копией иконы из Успенского собора (Там же. С. 187), сопровождается надписями — над Христом: «Ты еси иерей во век по чину Мельхиседекову» (Пс 109. 4), над Богородицею: «Предста Царица одесную Тебе, в ризах позлащенных» (Пс 44. 10). На всех описанных выше рус. иконах Христос изображается в омофоре, чем подчеркивается литургическое значение образа. Рядом со Христом встречаются надписи: «Царь царем», «Судия праведный», «Грозный Судия». В XVII в. композиция используется в качестве средника деисусного чина иконостаса (московская ц. Покрова Пресв. Богородицы в Филах). Рисунок иконографии имеется в Сийском иконописном подлиннике XVII в. (БАН. Собр. Архангельской семинарии. № 205. Л. 200). Н. В. Покровский так описывал композицию: «Христос в архиерейских одеждах — саккосе, омофоре и митре, как Великий Архиерей, с книгой,

восседает на возвышенном троне; по сторонам Его два архангела в воинских одеждах, Иоанн Предтеча в обычном типе и костюме, с развернутым свитком, и Богородица в короне, как Царица Небесная» (Покровский. 1897. С. 140).

В XVI в. в рус. искусстве появляется еще одна композиция, лит. основой к-рой послужил тот же 44-й псалом, — «Отрыгну сердце мое слово благо» (Пс 44. 2) (икона 3-й четв. XVI в., ЦМиАР; роспись Успенского собора Свияжска, 60-е гг. XVI в.). Ее иконография повторяет визант. схему «Предста Царица» с нек-рыми изменениями в деталях и дополнениями, смысл к-рых раскрывается в многочисленных надписях. Христос, сидящий на престоле, в царских одеяниях и короне, изображен в образе отрока. В правой руке Он держит жезл, в левой — развернутый свиток. По спинке престола идет надпись: «Престол Твой Боже в век века» (Пс 44. 7). У ног Христа — стрелы и лук, внизу — лежащие ниц люди, «враги цареви». Надпись на свитке Христа: «Сего ради благословитя Бог во веки» (Пс 40. 3). Слева от Христа изображена Богородица-Царица в молении, справа — св. Иоанн Предтеча в царском венце со свитком, на к-ром читается: «Сего ради людие исповедятся тебе» (Пс 44. 18). Справа от св. Иоанна Предтечи — царь Соломон со свитком (текст — Пс 44. 8), за ним высокая церковь — образ Горнего Иерусалима, слева от Богородицы — прор. Даниил, на свитке к-рого текст Пс 44. 5. В небесном сегменте — Господь Саваоф, с небес исходит луч и спускается голубь — Св. Дух. Над Христом изображен ангел (надпись: «Гавриил»), изливающий на Его голову елей из сосуда. На верхнем поле иконы идет текст 2-го ст. 44-го псалма, давший название иконе: «Отрыгну сердце мое слово благо, глаголю аз дела моя Царев: язык мой трость книжника скорописца». В левом верхнем углу иконы изображен пишущий царь Давид, автор Псалтири. Сопровождающие изображения надписи представляют собой почти в полном объеме стихи 44-го псалма (Пс 44. 2, 4–10, 15–18). Т. о., икона раскрывает в образах смысл псалма как пророчества о воплощении Сына Божия, Помазанника, Судии, Царя будущего века.

Лит.: Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник. СПб., 1897. Вып. 3. С. 140; Мировиц П. Царская иконография у српској средно-

вековној уметности // Стариар. Н. с. Београд, 1968. Књ. 18. С. 107–115; Лазарев В. И. Ковалевская роспись и проблема южнослав. связей в рус. живописи XIV в. // Он же. Русская средневеков. живопись: Ст. и исслед. М., 1970. С. 252–262; LCI. Bd. 1. Lfg. 6. S. 467–468; Осташенко Е. Я. Об иконогр. типе иконы «Предста царица» Успенского собора Моск. Кремля // ДРИ. 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. 10. С. 175–187.

Н. В. Квливидзе

ПРЕДСТОЯТЕЛЬ [греч. *πρόεδρος*], в литургическом контексте священнослужитель в епископском или пресвитерском сане, возглавляющий богослужение, т. е. предстоящий пред Престолом Божиим во главе сонма сослужащих с ним священнослужителей и молящегося собрания верных. Этот термин употребляется также для обозначения глав Поместных (автокефальных и автономных) и самоуправляемых Церквей с титулами *патриархов, архиепископов и митрополитов* как эквивалент выражения «глава Поместной или самоуправляемой Церкви», реже — по отношению к главам *экзархатов, митрополичьих округов, митрополий* или к правящим епархиальным *архиереям*. При употреблении слова «предстоятель» по отношению к главе митрополии или *епархии* возглавляемую им церковную область стилистически уместнее назвать «Церковью», напр. «предстоятель Рязанской Церкви», но не «Рязанской епархии». Вне богослужебного контекста предстоятелями не принято обозначать викарных епископов или настоятелей мон-рей и приходов, а также др. начальствующих лиц в пресвитерском сане.

Прот. Владислав Цыпин

ПРЕДСУЩЕСТВОВАНИЕ ДУШ — см. в ст. Душа.

ПРЕДТЕЧА — см. Иоанн Предтеча (Иоанн Креститель).

«ПРЕЖДЕ РОЖДЕСТВА ДЕВА» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 17 окт.), чудотворная, прославилась в *Мефодиевом Пешиношском (Песношском) во имя святителя Николая Чудотворца мужском монастыре* близ Дмитрова.

История. Согласно монастырской летописи, икона (написана маслом на холсте, закрепленном на доске, размер 53×40 см) была принесена в мон-рь его благодетелем московским купцом А. Г. Мокеевым, который в 1780 г. принял в обители



монашеский постриг. После смерти Мокеева в 1792 г. образ был взят из его кельи и размещен над входом в часовню прп. Мефодия Пешношского, располагавшуюся недалеко от обители, по дороге к ней. В 1827 г. для иконы была изготовлена серебряная риза на средства капитана Егерского пехотного полка П. О. Шабашева. Согласно летописцу, у капитана возникли неприятности по службной линии, и ему было видение во сне парящей над часовней на облаках и в сиянии иконы Божией Матери. При посещении Пешношского монастыря Шабашев узнал икону и дал обет сделать для нее оклад. Вскоре обвинения с капитана были сняты. После того, как оклад был готов, образ перенесли в монастырский храм. В источниках и публикациях сведения о том, в каком именно храме пребывала икона до 1848 г., разнятся. Также в мон-ре существовало предание, что при изготовлении оклада холст с изображением был снят с доски, и на ней открылась более ранняя, традиц. живопись. Свидетельств о раздельном существовании в обители 2 икон «П. Р. Д.» не было.

Икона прославилась чудотворениями во время эпидемии холеры в 1848 г. Письменно было зафиксировано исцеление от холеры крестьянина Ерофея, носившего икону крестным ходом. По окончании эпидемии икона была поставлена у мощей прп. Мефодия Пешношского. В том же году ей была составлена служба и установлен день празднования, в к-рый свершался крестный ход. Вскоре также были отмечены исцеление бесноватой девицы из с. Говейнова, избавление от горба внуки московского купца во время молитвы ее матери в мон-ре, исцеление «скорченной» руки у женщины из Старицкого уезда, прожившей 3 недели в обители в 1851 г. В 1861 г. серебряный оклад иконы позолотили. В 1886 г. на пожертвования мирян для образа был устроен придел на паперти собора свт. Николая Чудотворца.

Общероссийскую известность икона получила после чудесного спасения царской семьи во время железнодорожной катастрофы 17 окт. 1888 г. близ станции Борки, к-рое пришлось на день ее празднования. По возвращении царской семьи в С.-Петербург вышло Высочайшее распоряжение служить благодарственные молебны



«Прежде Рождества Дева».
Икона Божией Матери. Кон. XIX в.
(ЦМуАР)

перед иконой «П. Р. Д.» во всех российских храмах. Тогда же с нее выполнили большое количество списков.

Чудотворный образ был утрачен в 20-х гг. XX в., после закрытия Пешношского мон-ря. В наст. время в обители находится совр. список, выполненный в иконописной мастерской Троице-Сергиевой лавры.

Иконография. Изображение восходит к гравюре С. А. Болсверта по оригиналу П. П. Рубенса «Maria Mater Dei, Regina Caeli» (1625–1645, Антверпен; *Hollstein F. W. H. Dutch and Flemish etchings, engravings and woodcuts ca.1450–1700. Amst., 1950. Vol. 3. Boekhorst — Brueghel. Cat.*



Божия Матерь Царица Небесная.
Гравюра С. А. Болсверта
по оригиналу П. П. Рубенса.
1-я пол. XVII в.

181–1); она послужила образцом для выполненной в кон. XVII в. в Москве мастером Леонтием Буниным гравюры, где использован зеркальный извод, а изображение помещено в овальную рамку-картуш, по внутреннему ободку к-рой — текст

«Прежде Рождества Дева, и в Рождестве Дева, и по Рождеству Паки Дева», давший впосл. название образу. Бунин также внес изменение в написание одеяний Божией Матери в соответствии с правосл. традицией: на Ее голове, непокрытой на оригинале, появился мафорий. При использовании обратного извода скипетр оказался в правой руке Богомладенца. Богородица поддерживает сферу-державу левой рукой, Младенец касается ее верха. Сохранено изображение исходящего от Божией Матери сияния. Один из оттисков гравюры Бунина был вклеен в рукописный сб. «Солнце Пресветлое» нач. XVIII в., принадлежавший Симеону Моховикову (МГУ НБ. № 293), где сопровождается текстом отдельно вынесенного сказания о Ругодивской (Нарвской) иконе Божией Матери (Л. 150).

Гравюра Бунина и выполненные с нее графические листы-прорисы зеркального извода, композиционно соответствующие фламанд. гравюре (ГИМ), в нач. XVIII в. послужили образцами для изображений на отдельных иконах (ГИМ) и в составе икон-сводов Богородичных образов, в частности на раме к Владимирской иконе Божией Матери 1722 г. мастера Ивана Дорофеева (частное собрание). Все они имеют название «Прежде Рождества Дева». Пышная орнаментика рамки гравюры Бунина передавалась не всегда, но в большинстве случаев сохранялся овал, в к-ром размещалось изображение. Иногда, как на раме Дорофеева, овальная рамка не изображалась, но прослеживаются др. характерные для гравюры Бунина детали.

Гравюра Болсверта послужила также образцом для гравюры Г. П. Тепчегорского, выполненной в 1713–1714 гг. в Москве и подписанной автором как «Божия Матерь Византийская». Тепчегорский использовал зап. образец в прямом изводе, голова Богородицы покрыта, дополнением является изображение короны на главе Младенца Христа. Эта гравюра также вошла в состав сб. «Солнце Пресветлое», иллюстрируя соответствующее сказание. Впосл. этот лист воспроизводился в графических и живописных сводах Богородичных икон с сохранением названия.

Чудотворная икона из Пешношского монастыря, судя по спискам с нее, восходила не к гравюре Бунина, а непосредственно к листу





Болсверта в зеркальном изводе: изображение не вписано в овал, Богоматерь показана сидящей, колени переданы в ракурсе, глава не покрыта, левая рука Младенца Христа не касается сферы, а направлена на



«Прежде Рождества Дева».
Гравюра Леонтия Бунина.
Кон. XVII в.

зрителя в благословляющем жесте. В силу сходства с изводом, восходящим к гравюре Бунина, икона Николо-Пешношского мон-ря получила то же название.

Ту же иконографическую схему, что и икона из Пешношского монастыря, имели 2 чудотворных образа Божией Матери, прославившиеся в XVIII в. на Стародубье (Брянская обл.), — Мишковская и Чубовская иконы. По-видимому, они также восходили напрямую к гравюре Болсверта (в прямом и обратном изводах соответственно). Типу «П. Р. Д.» чрезвычайно близка *Шестоковская икона Божией Матери*, на которой в левую руку Богородицы вложен белый плат по аналогии с изводом Римской иконы Божией Матери.

Списки. Списки с чудотворной иконы из Пешношского мон-ря получили распространение со 2-й пол. XIX в. Особенно много их было изготовлено в связи с событиями 17 окт. 1888 г. Большинство списков выполнено в живописной или компромиссной манере (ЦМиАР; Музей икон Пресв. Богородицы в Исакове). Встречаются также иконы т. н. массового письма в скорописной манере (частное собрание). Известны редкие полноростовые изображения стоящей Богородицы с Младенцем на руках в иконографическом типе, соответствующие чудотворному образу (ЦМиАР).

Распространению иконографии способствовало издание литографий с изображением иконы. В 1879 г. по заказу мон-ря в московской литографии И. Д. Сытина был выпущен лист «Вид Николаевского Пешношского общежительного монастыря», где в центре, над панорамой обители, в облаках воспроизведен чудотворный образ в раме с надписью внизу, где указан день его празднования. По сторонам на облаках иконе предстоят свт. Николай Чудотворец и прп. Мефодий Пешношский. Также Сытиным была издана многочастная хромолитография в память 17 окт. 1888 г., где в верхнем ряду представлены прор. Осия, мученики бессребреники Косма и Дамиан Аравийские с мучениками Леонтием, Анфимом и Евтропием, прмч. Андреем Критским; в среднем — образы «П. Р. Д.» и Спаса Нерукотворного; в нижнем — сцены представления прп. Антония Леохновского и перенесения мощей прав. Лазаря Четверодневного. Там же в 1891 г. была напечатана листовая хромолитография с изображением иконы в прямоугольной цветочной рамке.

Известны также примеры более традиционной иконографической трактовки образа «П. Р. Д.», восходящие к гравюре Бунина: на образце палехского иконописца Н. Д. Удалова (1892) Богородица представлена стоящей, голова покрыта мафорием (ГМПИ).

Ист.: Иероним (Суханов), иером. Летопись Пешношская обители отеческой. 1859. Ркп. // МЗДК. ОФ 3133/1.

Лит.: Калайдович К. Ф. Историческое описание муж. общежит. мон-ря св. Чудотворца Николая, что на Пешноше. М., 1866²; Руднев В., свящ. (впосл. архим. Тихон). Сказание об иконе Богородицы «Прежде рождества и по рождестве Дева». М., 1889²; Комашко Н. И. Рукописный сборник «Солнце Пресветлое» и изображения своды чтимых богородичных образов: текст, гравюра, икона // Солнце Пресветлое: Рус. свод сказаний о богородичных иконах. М., 2020. С. 252–252.

Н. И. Комашко

ПРЕЛАТ [лат. praelatus — почетный, лучший, от praefere — носить впереди], наименование представителей высшего духовенства в Римско-католической Церкви. До XII в. лат. слово «praelatus» использовалось лишь в качестве почетного наименования кардиналов, архиепископов и епископов, глав монашеских орденов и аббатов наиболее крупных мон-рей. В *декреталь-*

ном праве со 2-й пол. XII в. возникло более широкое понимание этого термина: так стали называть всех священнослужителей, по к.-л. причинам не находившихся в юрисдикции епископа-ординария. Начиная с позднего средневековья обычным стало выделение старших прелатов (епископов и их заместителей) и младших прелатов (священнослужителей, осуществлявших попечение над определенной территорией или над категорией людей, исключенных из епископской юрисдикции, напр. аббатов территориальных мон-рей). С XVII в. почетный титул «препат» был официально закреплен за нек-рыми должностными лицами Римской курии (впервые — в конституции папы Римского *Александра VII* (1655–1667) «Inter caeteras Apostolicae sollicitudinis curas» от 13 июня 1659).

В Кодексе канонического права 1917 г. (см. *Codex juris canonici*) под П. в собственном смысле слова понимались клирики, обладавшие ординарной юрисдикцией в сфере церковного управления и суда (т. н. *forum externum*), т. е. епископы (в т. ч. апостольские викарии и префекты), а также низшие П., не имевшие епископского сана: аббаты территориальных мон-рей и главы территориальных *препатур*. Также отмечалось существование в Римской курии почетного титула «препат» (CIC (1917). 110, 319–328). Статус лиц, имевших этот титул, определил папа Римский *Пий XI* (1922–1939) конституцией «Ad incrementum» от 15 авг. 1934 г. (AAS. 1934. Vol. 26. P. 497–521). В ней говорилось о 2 категориях П.: «препатах банта» (лат. praelati a flocculis; итал. prelati di fiocchetto; название связано с особыми бантами, к-рыми в прошлом украшали коней этих П. во время почетных шествий), в их число входили вице-камерленго, генеральный аудитор, генеральный казначей Апостольской палаты и папский мажордом, и ассессорах и секретарях конгрегаций Римской курии, к-рые, в свою очередь, подразделялись на 4 коллегии: 1) апостольские протонотарии; 2) аудиторы трибунала Rota Romana; 3) клирики Апостольской палаты; 4) референдарии и консультанты Апостольской сигнатуры. Кроме того, существовали не входившие ни в одну из этих коллегий т. н. домашние П. (praelati domestici) — почетный титул для заслуженных священнослужителей.



Папа Римский Павел VI (1963–1978) *motu proprio* «Pontificalis Domus» от 28 марта 1968 г. (AAS. 1968. Vol. 60. P. 305–315) упразднил прежнюю систему рим. прелатур и ввел упрощенную систему из 3 составляющих, одной из к-рых был титул почетного прелата Его Святейшества. Этот титул дается как персональная награда; она может быть связана с назначением на должности в Римской курии и при папском дворе или не быть связанной с этим и иметь лишь почетное значение. П. имеют право на ношение особого, закрепленного за ними вида церковного облачения и обладают привилегиями при участии в папских богослужениях. В ныне действующем Кодексе канонического права 1983 г. П. упоминаются только как главы персональных или территориальных прелатур. Лит.: *Claeys Boumaert F. Prêlat* // DDC. T. 7. Col. 176–177.

С. Г. Мереминский

ПРЕЛАТУРА [лат. *praelatura*], в Римско-католической Церкви наименование структур, не входящих в юрисдикцию диоцезных епископов (ординариев). Различают территориальные и персональные П.

История территориальных П. восходит к известной с IX–X вв. практике предоставления папами Римскими аббатам крупных мон-рей (Флёри и Клуни во Франции, Монте-Кассино в Италии, Айнзидельн в Свящ. Римской империи, Сент-Олбанс в Англии и мн. др.) церковной юрисдикции над их владениями и одновременно исключения этих аббатов из подчинения местным епископам. Впосл. подобные привилегии стали получать и нек-рые секулярные капитулы, их главы приобретали статус *прелатов*. Акты об изъятии отдельных церквей из епископской юрисдикции получили широкое распространение в годы *схизмы в католической Церкви* (1378–1415), поэтому папа Римский Мартин V (1417–1431) на *Констанцском Соборе* отменил все подобные решения, принятые без согласия местных епископов (1418). Условия создания таких привилегий были ужесточены конституцией *Латеранского V Собора* «Regimini Universalis Ecclesiae» (4 мая 1515). Вопрос о полном упразднении П., находящихся в прямом подчинении папе Римскому (*praelatura nullius*), обсуждался на *Тридентском Соборе* (1545–1563),

но в итоге решено было их сохранить. На 23-й сессии Тридентского Собора (15 июля 1563) в декрете о реформе, касающейся священства, говорилось о различных правах лиц, имеющих свою юрисдикцию, но «не принадлежащих ни к какому диоцезу и изъятых из-под власти ординария» (*Decreta super reformatione publicata in eadem sessione septima Tridentina... Can. 10* // *CTrident. T. 9. P. 626*). На 24-й сессии (11 нояб. 1563) декретом о реформе устанавливался порядок канонической «визитации бенефициев, изъятых... и не находящихся ни в каком диоцезе» (*Doctrina et canones cum aliis concernentibus sacramentum matrimonii. Can. 9* // *Ibid. P. 968*). Кроме того, Тридентский Собор принял решения, устанавливавшие нек-рую автономию армейских капелланов (*Viana Tomé. 2002. P. 41–47*).

Кодекс канонического права 1917 г. (см. *Codex juris canonici*) закрепил статус территориальных П. и права прелатов, возглавлявших такие структуры: «прелаты, находящиеся во главе территории, отделенной от любого диоцеза, называются прелатами nullius (то есть не принадлежащими к какому-либо диоцезу)» (CIC (1917). 319). Такие П. nullius должны были состоять как минимум из 3 приходов. Данное уточнение делалось с целью исключить возможность получения статуса П. nullius отдельными приходами или храмами, не представлявшими реальную территориальную структуру. Кодекс закрепил безусловное назначение всех прелатов nullius за Папским престолом с оговоркой, что существующее иногда на местах право на выборы прелата или представление Папскому престолу кандидатуры прелата не отменяется, но избранный или представленный прелат становится таковым лишь после утверждения его кандидатуры папой Римским (*Ibid. 320*). Кандидаты на должность прелата nullius должны были отвечать требованиям, какие каноническое право предписывало в отношении кандидатов на рукоположение в епископский сан. В тех местах, где традиц. право позволяло совершать выборы кандидата на должность прелата nullius местной коллегией выборщиков, избранным и готовым для представления на папское утверждение мог считаться лишь кандидат, набравший абсолютное большинство голосов (*Ibid. 321*).

Прелат nullius мог осуществлять свои полномочия на подведомственной ему территории только после канонически предписанного вступления в должность (*Ibid. 322*). Назначенный или утвержденный папой прелат nullius получал на территории П. те же права и обязанности, какие имел правящий епископ диоцеза (*Ibid. 323*). Наравне с правящими диоцезными епископами прелат nullius имел право учреждать пост генерального викария П. и осуществлять назначение на эту должность. В случае если прелат nullius лишался возможности осуществлять свои полномочия (из-за ареста светскими властями, высылки с территории и т. п.), то управление П. nullius принимал на себя генеральный викарий (*Ibid. 327*). П. nullius могли иметь свои капитулы, деятельность к-рых регулировалась их собственными уставами (*Ibid. 324*). Если же П. nullius не имела своего капитула, то прелат должен был создать коллегия советников (*Ibid. 326*). В случае если должность прелата nullius становилась вакантной, капитул должен был в 8-дневный срок избрать викария для управления П. вплоть до назначения нового прелата (*Ibid. 327*). На территории П. nullius возглавляющий ее прелат, даже не имеющий епископского сана, получал право на использование при служении епископских знаков достоинства (трон, балдахин и др.); право на ношение наперсного креста, епископского перстня и фиолетовой биретты предоставлялось ему повсеместно, в т. ч. и за пределами его П. (*Ibid. 325*). Даже если прелат nullius не имел епископского сана, он получал право на подведомственной ему территории совершать освящение храмов и алтарей, а также священных сосудов (это право было зарезервировано за епископами) (*Ibid. 323, 294*).

Традиционно П. nullius возглавлял прелат в сане епископа или священник, получавший в связи с этим назначением почетный титул «монсеньор». Прелат, возведенный в епископский сан, получал назначение на титулярную (до 1882 — *in partibus infidelium*) кафедру. В нотификации Конгрегации епископов от 17 окт. 1977 г. было дано указание о необходимости рукополагать всех прелатов nullius в епископский сан (*De titulo tribuendo Praelatis (nullius)* // *Communicationes. Vat., 1977. T. 9*).

Р. 224). Одновременно с этим решением закончилась практика назначать прелатов nullius на титулярные кафедры. Рукоположенные во епископов прелаты nullius в период с кон. 1977 г. до сер. 1978 г. были освобождены от занимаемых ими титулярных кафедр, с этого времени они стали считаться епископами П. nullius.

В ныне действующем Кодексе канонического права 1983 г. введены новые понятия «территориальная прелатура» (praelatura territorialis) и «территориальное аббатство» (abbatia territorialis). И те, и другие характеризуются, как «определенная часть Народа Божия, ограниченная территориально, попечение о которой ввиду особых обстоятельств поручается какому-либо прелату или аббату, чтобы он управлял ею, словно диоцезный епископ, в качестве собственного ее пастыря» (CIC. 370). Особо оговаривается, что на территории П. прелат обладает правом совершать таинства миропомазания (Ibid. 883). На 2019 г. в Римско-католической Церкви существуют 42 территориальные П. Старейшая из них, в г. Лабреа в штате Амазония (Бразилия), учреждена буллой папы Римского *Пия XI* (1922–1939) «Imperscrutabili Dei» от 1 мая 1925 г. (AAS. 1925. Vol. 17. P. 561–564). Большинство П. находится в районах миссионерской деятельности католич. Церкви: 33 — в странах Лат. Америки (11 — в Перу, 8 — в Бразилии, 5 — в Мексике, 4 — в Аргентине, 2 — в Боливии, по 1 — в Чили, Гватемале и Панаме) и 4 — на Филиппинах. Кроме того, по 2 — в Норвегии (в Тронхейме и Тромсё) и в Италии (в *Лорето* и в Помпеях), 1 — во Франции (Миссия Франции с центром в г. Понтины). В Российской Федерации территориальных П. нет. В странах бывш. СССР до 1991 г. существовала созданная в 1926 г. П. в г. Клайпеда (Литва) (с 1975 была вакантна).

На *Ватиканском II Соборе* (1962–1965) в рамках реформы Римско-католической Церкви было предложено создание новой иерархической структуры — персональных П.: «может оказаться полезным учреждение... персональных прелатур... к которым пресвитеры могли бы приписываться или в которые они могли бы инкардинироваться на благо всей Церкви» (Декрет о служении и жизни пресвитеров от 7 дек. 1965 — *Presbyterorum ordinis*. 10 § 2). Нормы, ре-

гулирующие персональные П., установил папа Римский *Павел VI* (1963–1978) *motu proprio* «*Ecclesiae sanctae*» от 6 авг. 1966 г. (ст. 4 — AAS. 1966. Vol. 58. P. 760–761) и конституцией «*Regimini Ecclesiae Universae*» от 15 авг. 1967 г. (ст. 49 §1 — AAS. 1967. Vol. 59. P. 901). Согласно Кодексу канонического права 1983 г., персональные П. создаются «для действия надлежащему распределению священников либо ради совершения особых пастырских или миссионерских трудов на пользу различным регионам или разным социальным группам». Их учреждает папа Римский после консультации с заинтересованными епископами. Членами персональных П. являются секулярные клирики (священники и диаконы), возможно также присоединение к ним мирян на основании соглашений, определенных уставом соответствующей П. Во главе П. стоит прелат, имеющий право учреждать семинарии, «инкардинировать воспитанников и возводить их в священный сан для служения своей прелатуре». Отношения с местными епископами определяет устав П., деятельность П. в любом диоцезе может осуществляться лишь с предварительного согласия ordinaria (CIC. 294–297). Согласно конституции о Римской курии «*Pastor Bonus*» от 28 июня 1988 г. (ст. 80 — AAS. 1988. Vol. 80. P. 880), контроль со стороны Папского престола за деятельностью персональных П. был возложен на Конгрегацию по делам епископов.

Незадолго до принятия Кодекса канонического права 1983 г. папа Римский *Иоанн Павел II* (1978–2005) конституцией «*Ut sit validum*» от 28 нояб. 1982 г. учредил 1-ю и на нач. 2020 г. единственную персональную П. в Римско-католической Церкви — «*Opus Dei*» (AAS. 1983. Vol. 75. P. 423–425).

Лит.: *Dalla Torre G.* Prelato e Prelatura // *Enciclopedia del diritto*. Mil., 1985. Vol. 34. P. 973–980; *Rodriguez R.* Iglesias particulares y Prelaturas personales. Pamplona, 1985; *Miras J.* La noción canónica de «praelatus»: Estudio del «*Corpus Iuris Canonici*» y sus primeros comentadores (siglos XII al XV). Pamplona, 1987; *Fuentmayor A., de.* Escritos sobre prelaturas personales. Pamplona, 1992; *Le Tourneau D.* Prelatures // *Dictionnaire hist. de la papauté* / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 1382–1385; *Viana Tomé A.* La doctrina posttridentina sobre el territorio separado, «nullius dioecesis» // *Ius canonicum*. Pamplona, 2002. Vol. 42. N 83. P. 41–82; *Hervada J.* Tempus otii: Fragmentos sobre los orígenes y el uso primitivo de los términos «praelatus» y «praelatura». Pamplona, 2004².

А. Г. Крысов

ПРЕЛОЖЕНИЕ СВЯТЫХ ДАРОВ — см. в ст. *Евхаристия*.

ПРЕЛОМЛЕНИЕ ХЛЭБА — см. в статьях *Евхаристия*, *Благословение хлебов*.

ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ — см. в ст. *Блуд*.

ПРЕМОНСТРАНТЫ [лат. praemonstratenses; франц. prémontrés; офиц. название — орден регулярных каноников премонстрантов; лат. candidus et canonicus ordo praemonstratensis; OPraem; др. наименования — норбертины, белые каноники], католич. орден регулярных (уставных) каноников. Ядром ордена П. стало аббатство Премонтре (лат. Praemonstratus, или Pratum monstratum; ныне деп. Эна, Франция), основанное в 1120 г. католич. св. *Норбертом* Ксантенским († 1134) при поддержке Варфоломея, еп. Лана (1113–1151). Св. Норберт взял за основу *Августина устав*, обычный для регулярных каноников, но при этом ориентировался также на образ жизни и духовные практики монахов ордена *цистерцианцев*. Он проповедовал аскетизм (в т. ч. усиленные посты и полный отказ от мяса) и апостольскую бедность. По примеру цистерцианцев св. Норберт выбрал для П. облачение из белой (неокрашенной) шерсти, символизировавшее соединение священнослужения и покаянной жизни. Основатель П., прославившийся как талантливый проповедник, к его мнению прислушивались мн. представители фламандской и нем. знати. Поэтом на 1-м этапе важным путем расширения влияния новой общины стала передача П. имений и «частных» церквей, принадлежавших знатным семьям. Мон-рь Флореф (ныне на территории Бельгии) основан в 1121 г. на месте церкви, подаренной графом Намюра Готфридом I и его женой. Ок. 1122 г. католич. св. Готфрид, граф Каппенберга († 1127), и его жена Ютта передали замок Каппенберг (ныне близ г. Зельм, земля Сев. Рейн-Вестфалия, Германия) св. Норберту, чтобы он основал там муж. и жен. мон-ри, и сами принесли обеты в новых обителях. Брат Готфрида, Отто, основал мон-ри во Фарларе (близ г. Косфельд, земля Сев. Рейн — Вестфалия; ок. 1122) и в Ильбенштадте (ныне в г. Ниддаль, земля Гессен; 1123). В 1124 г.



вали ежегодный созыв генерального капитула, на котором должны были присутствовать на-

Аббатство Флореф (Бельгия).

Фотография. 2005 г.

Фото: Grandmont/Wikimedia Commons

стоятели всех мон-рей (в 1143 папа Римский *Целестин II* (1143–1144) запретил епископам препятствовать поездкам

св. Норберт приехал в Антверпен по приглашению препозита местной коллегиальной ц. св. Михаила для борьбы с последователями ереси Танхельма (убитого в 1115) (об этой ереси см.: *Epistola Traiectensis Ecclesiae ad Fridericum episcopum Coloniensem de Tanchelmo seductore* (1112–1114) // PL. 170. Col. 1312–1316). После успешной проповеди св. Норберт получил прозвание Антверпенский апостол, а ц. св. Михаила была преобразована в аббатство П. Влияние П. распространялось также вокруг Премонтре, в диоцезах Лана и Суасона. В 1122 г. к П. присоединилась община каноников в Кюиси (ныне Кюиси-э-Жени, деп. Эна). В 1124 г. св. Норберт стал служить в ц. св. Мартина в Лане. Ок. 1125 г. основан мон-рь в Вивьере (ныне деп. Эна), в 1153 г. переведенный в Вальсери (ныне Кёвр-э-Вальсери, деп. Эна). Обители во Флорефе, в Кюиси и Лане наряду с аббатством Премонтре считались первенствующими в ордене П.

28 июня 1124 г. папские легаты кард. Пьетро Пьерлеони (антипапа *Анаклет II* в 1130–1138) и Григорий санкционировали создание нового ордена. Папа Римский *Гонорий II* (1124–1130) подтвердил это решение буллой «*Apostolicae disciplinae*» от 16 февр. 1126 г. (*Jaffé*. RPR. N 7244; PL. 166. Col. 1249–1251). В том же году 18 июля св. Норберт был избран на архиепископскую кафедру Магдебурга. В 1128 г. он назначил аббатом Премонтре своего ученика, католич. блж. Гуго из Фос-ла-Виль († ок. 1164; оставил пост аббата в 1161). С деятельностью Гуго из Фос-ла-Виль связано оформление структур ордена. Были приняты первые статуты (в 1128/29, по другой версии — между 1131 и 1134), в значительной степени повторявшие цистерцианские. Статуты предусматри-

аббатов на генеральный капитул). Капитул собирался в аббатстве Премонтре на праздник св. Дионисия (9 окт.). Папа Римский *Иннокентий II* (1130–1143) буллой «*Sacra vestri ordinis*» от 12 апр. 1131 г. провозгласил аббатство Премонтре материнской обителью ордена П., а «обычаи» этого аббатства обязательными для всех членов ордена. Новая редакция статуты обнародована на капитуле 1154 г. (утверждена 3 янв. 1155 папой Римским *Адрианом IV* (1154–1159)). Первоначально, в соответствии с наставлениями св. Норберта, все мон-ри П. были двойными (мужскими и женскими). Монахины должны были жить в строгом затворе и помимо участия в богослужениях обеспечивать быт каноников (в частности, заниматься шитьем, починкой одежды и стиркой). Несмотря на принятое капитулом 1137 г. решение, что муж. и жен. конвенты должны находиться друг от друга на расстоянии не менее 1 лиги (ок. 3–4 км), во мн. случаях двойные мон-ри сохранились до XIII в., а в некоторых регионах (напр., во Фризии) — до эпохи *Реформации*. Первоначально в мон-рях П. подвизалось большое количество братьев-мирян (см. *Конверсы*), занятых сельскохозяйственными работами, а также выполнявших роль слуг. В XIII в. их число значительно уменьшилось, к XIV в. большинство земельных владений стали сдавать в аренду, так что необходимость в братьях-мирянах отпала. При этом в самих мон-рях жило большое число слуг-мирян.

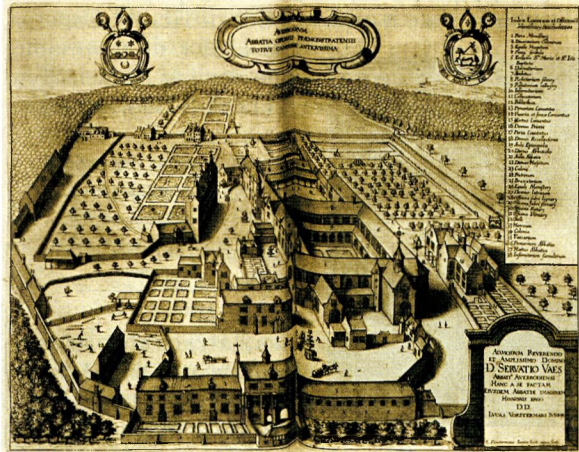
В XII — 1-й пол. XIII в. орден П. распространился почти по всей территории католич. мира. Как правило, П. приглашали в свои владения и предоставляли им средства местные аристократы или епископы. В большинстве случаев мон-ри

П., в соответствии с наставлениями св. Норберта, возникали на некотором отдалении от городов. Главными центрами деятельности ордена оставались сев. и вост. районы Французского королевства (Шампань, Пикардия, Артуа и др.), Фландрия, Н. Лотарингия. Помимо первенствующих мон-рей (в Премонтре, Лане, Флорефе, Кюиси, Антверпене) в этом регионе уже к кон. 30-х гг. XII в. был основан целый ряд обителей, впоследствии сыгравших важную роль в жизни ордена: Бон-Эсперанс (ныне коммуна Эстин, Бельгия; 1127), Гримберген (ныне пригород Брюсселя; 1128), Парк (близ Лувена; 1129), Мариенверд (ныне пров. Гелдерланд, Нидерланды; 1129), Тонгерло (ныне на территории г. Вестерло, Бельгия; 1130), Брен (ныне деп. Эна, Франция; 1130), Теруан (ныне деп. Па-де-Кале, Франция; 1131), Лик (ныне деп. Па-де-Кале, Франция; 1132), Викуань (ныне деп. Нор, Франция; 1132), Берне (ныне пров. Сев. Брабант, Нидерланды; 1134), Авербоде (ныне пров. Фламандский Брабант, Бельгия; ок. 1135), Постел (ныне на территории коммуны Мол, Бельгия; ок. 1138) и др.

Обители П. возникали и в соседних регионах. Во Фризии 1-й мон-рь Мариенгарде (близ дер. Халлум, ныне пров. Фрисландия, Нидерланды) основал в 1163 г. католич. св. Фредерик Халлумский († 1175), приходский священник, ставший каноником в мон-ре Мариенверд. Особенностью распространения П. в этом регионе было то, что обители основывали не представители знати, а местные религ. общины, присоединявшиеся к ордену. В В. Лотарингии возникли мон-ри Рьеваль (ок. 1124), Сент-Круа в Меце (до 1130), Бельваль (до 1130), Сен-Поль в Вердене (до 1135) и др. В В. Бургундии центром распространения ордена стало аббатство Леонна (Кюарнен) близ оз. Жу (ныне кантон Во, Швейцария; основано в 1126 как бенедиктинское, не позднее 1134 передано П.). Вероятно, П. туда пригласил местный сеньор Эбальд I де Грансон, брат еп. Варфоломея Ланского, покровителя св. Норберта. Неск. позднее П. появились в Нормандии и зап. регионе: наиболее крупными обителями были Этуаль (ныне Отон, деп. Луар и Шер, Франция; 1130), Ла-Люсерн (ныне деп. Манш, Франция; 1143), Арден (ныне в г. Сен-Жермен-ла-

Бланш-Эрб, деп. Кальвадос, Франция; 1144), Сийи (ныне Сийи-ан-Гуфферн, деп. Орн, Франция; 1151), Фалез (ныне деп. Кальвадос; 1159), Лье-Дьё (ныне в г. Жар-сюр-Мер, деп. Вандея, Франция; 1197). В 80-х гг. XII в. возник единственный в Бретани мон-рь П.—Бопор (ныне деп. Кот-д'Армор, Франция).

В центральных областях Франции и на юге присутствие П. было



Аббатство Авербоде
(ныне на территории
Бельгии).

Гравюра в кн.: Sanderus A.
Chorographia Sacra Brabantiae.
Brux., 1659

менее заметным, в Провансе мон-рей этого ордена не было вовсе. В Центр. Франции распространение П. было связано с деятельностью католич. св. Гильберта († 1152), рыцаря, вступившего в орден П. и ок. 1150 г. основавшего мон-рь в Нёффонтене (ныне Сен-Дидье-ла-Форе, деп. Алье). Крупнейшей дочерней обителью монастыря в Нёффонтене стало аббатство св. Андрея близ Клермона (ныне Клермон-Ферран; ок. 1169; традиция, относящая основание к 1149, скорее всего ошибочна). На юге Франции важным центром П.



П. в королевстве Арагон. В 1230 г., после завоевания Мальорки, каноники из Бельпуча основали там приорат Арга. В 1210 г. аббатству Ла-Каз-Дьё передали во владение также бывш. бенедиктинский мон-рь Урдаск в Наварре. Независимо от этого шло распространение ордена П. в центральной и зап. частях Пиренейского п-ова. В 40-х гг. XII в. юноши из знатных кастильских родов Санчо Ансурес и Доминго Гомес приехали во Францию и вступили в мон-рь П. в Лане. Нек-рое время спустя они вернулись на родину, где родственница Санчо Ансуреса, Майор Перес, выделила им земельный участок. Приехавшие каноники из Ла-Каз-Дьё основали там мон-рь Санта-Мария-де-Ретуэрта (близ Вальядолида, 1146). Первым аббатом этого мон-ря стал Санчо

Аббатство Драйборо
близ Берика-апон-Туид
(Шотландия).

Фотография. 2018 г.

Фото: Anna Caterina Rossi/Flickr

стало аббатство Ла-Каз-Дьё (ныне деп. Жер). Его основали ок. 1135 г. каноники из Лана, приглашенные местным рыцарем Бернардом де Тронсаном и Вильгельмом II, ар-

хиеп. Оша (1126–1170), для борьбы с ересью петробрусиан. Среди дочерних обителей аббатства Ла-Каз-Дьё были Комблонг (ныне деп. Арьеж; 1131 или 1138), Сен-Жан-де-ла-Кастель (ныне деп. Ланды; 40-е гг. XII в.), Артус (ныне деп. Ланды; ок. 1160).

В 1166 г. каноники из Ла-Каз-Дьё по приглашению Эрменголя VII, графа Урхеля (1154–1184), приехали в Каталонию, где основали приорат (с 80-х гг. XII в. аббатство) Бельпуч, ставший центром ордена

мон-ри Ибеас-де-Хуаррос (1151), Агилар (основан в 1152 в Эррера-де-Писуэрга, в 1169 перенесен на новое место), Альба-де-Тормес (ок. 1154), Сан-Пелайо-де-Серрато (близ Паленсии; между 1145 и 1159). Его сын, Фернандо II, король Леона (1157–1188), основал аббатство Сюдад-Родриго (1165–1168), его внук, Альфонсо VIII, король Кастилии (1158–1214), — монастырь Санта-Крус-де-Монсон (1176, в 1627 переведен в Вальядолид). В 1178 г. П. из Кастилии и Гаскони получили от папы Римского разрешение не приезжать на генеральный капитул, а собирать свой собственный в Ретуэрте.

В 1143 г. каноники из фламандского мон-ря Лик приехали в Англию по приглашению линкольнширского рыцаря Петра из Гоксхилла, к-рый основал мон-рь Ньюхаус в своем замке. Ньюхаус стал материнской обителью для мон-рей Алник (в Нортгумберленде; 1147), Уэлбек (в Ноттингемшире; 1153), Крокстон (в Стаффордшире; 1159–1162) и др. К сер. XIII в. в Англии насчитывалось ок. 30 обителей П., большинство были небогатыми, располагались в отдалении от крупных городов.

В 80-х гг. XII в. франц. каноники из Амьена по приглашению Риса ап Грифида, правителя королевства Дехейбарт, приехали в Уэльс, где был основан мон-рь Талли (близ Кармартена). Английские П. из Алника ок. 1150 г. основали на юге Шотландии монастырь Драйборо (близ Берика-апон-Туид). Между 1148 и 1154 гг. Фергус, лорд Галлоуэя, пригласил в свои владения каноников из Премонстре, которые основали монастырь Соулсит. В 70-х гг. XII в. каноникам из Соулсита передали собор Уитхорна (см. в ст. *Ниниан*). В Ирландии англо-нормандский барон Джон де Курси, захвативший Ольстер, ок. 1180 г. основал мон-рь П. рядом со своим замком Каррик-фергус (в Ольстере), пригласив каноников из Драйборо. Независимо от этого в нач. XIII в. в Коннахт по приглашению местного правителя (вероятно, Катала Кробдерга) и при поддержке архиеп. Феликса О Руане (1201–1225) прибыли каноники из континентальной Европы. Они основали мон-рь близ собора в Туаме. Позднее, ок. 1220 г., Кларе Мак Малин, архидиакон собора в Элфине, основал мон-рь П. на месте древней церкви на острове на оз. Лох-Ке



(Лох-Кей, Коннахт, ныне графство Роскоммон). Ок. 1228 г. в эту обитель перешло большинство монахов из соседнего цистерцианского аббатства Бойл. Лох-Ке был крупнейшим мон-рем П. в Ирландии. Впоследствии в Коннахте возникли еще 3 общины П.

На герм. землях наибольшее распространение П. получили в Вестфалии, Гессене и на прирейнских территориях. Крупнейшим аббатством П. стал Штайнфельд (ныне на территории Кёльна). Первоначально это была община регулярных каноников (создана в 1097 на месте жен. мон-ря), к-рая ок. 1138 г. присоединилась к ордену П. Статус «имперских монастырей» (см. ст. *Имперская церковь*) имели Вадгассен (ныне земля Саар, Германия; основан в 1135 канониками из Премонте, приглашенными Гизелой, графиней Саарбрюккена, и Альбероном де Монтрёем, архиеп. Трира (1132–1152); был 2-м по значению нем. мон-рем П. после Штайнфельда) и Арнштайн (ныне земля Рейнланд-Пфальц; основан в 1139 канониками из Магдебурга на территории замка, подаренного Людвигом III, графом Арнштайна). В ряде случаев П. передавали бывш. бенедиктинские мон-ри, в т. ч. в 1248 г. — старинное аббатство Лорш (ныне земля Гессен; основан в сер. VIII в.). Статус «имперских монастырей» имели также неск. общин П. в Швабии. Каноники из Премонте приехали туда в сер. 20-х гг. XII в. и основали Мёнхсрот (ныне Рот-ан-дер-Рот; 1126) и Урсберг (1126–1128). Позднее возникли аббатства Роггенбург (1126), Вайсенау (1145), Мархталь (ныне Обермархталь; 1175) и Шуссенрид (1183). Из Урсберга распространение ордена шло на баварских землях, где возникли мон-ри Нойштифт во Фрайзинге (1141–1142; основан еп. *Оттоном Фрайзингским* (1138–1158)), Остерхофен близ Пассау (ок. 1128; преобразован из бенедиктинского мон-ря по инициативе католич. св. *Оттона*, еп. Бамберга (1102–1139)) и другие. Каноники из Мёнхсрота приехали в Тироль, где ок. 1138 г. по инициативе Регинберга, еп. Бриксена (1125–1139), им передали бенедиктинский мон-рь Вильтен (ныне район Инсбрука).

Др. важным регионом распространения ордена в Свящ. Римской империи стала Саксония, что связано с избранием св. Норберта архиеписко-

пом Магдебургским (1126). В 1131 г. при поддержке архиепископа было основано аббатство Готтеснабен (ныне на территории г. Кальбе, земля Саксония-Анхальт), в том же году св. Норберт получил папское разрешение создать общину П. при кафедральном капитуле Магдебурга. К П. перешли кафедральные соборы Хафельберга (ныне земля Саксония-Анхальт; 1144) и Бранденбурга (ныне Бранденбург-ан-дер-Хафель; 1161). П. составили кафе-



Аббатство Роггенбург
(Германия).

Фотография. 2007 г.

Фото: Claudio Klingler/Wikimedia
Commons

ральный капитул новой кафедры Ратцебурга (ныне земля Шлезвиг-Гольштейн; ок. 1154), основанной за землями ободритов, захваченных Генрихом Львом, герцогом Саксонии (1142–1180) и Баварии (1156–1180). Между 1139 и 1146 гг. П. передали старинный мон-рь Кведлинбург.

Во 2-й пол. XII–XIII в. немецкие П. принимали участие в миссионерской деятельности в Балтийском регионе. Ок. 1150 г. по приглашению Ратибора I, герц. Померании (1135–1156), каноники из Хафельберга ос-

ехали в Ливонию. С 1211 г. до 70-х гг. XIV в. община П. составляла кафедральный капитул Риги. Саксонские П. пользовались фактической автономией от остальных П., их главой был препозит кафедрального капитула Магдебурга. Они отличались от всего ордена порядком богослужений и облачениями (эти отличия объяснялись традициями магдебургского капитула).

Распространение ордена шло также в странах Сев. и Центр. Европы.

Ок. 1155 г. по приглашению Эскиля, архиеп. Лунда (1138–1177), П. прибы-

ли в Датское королевство. Первые мон-ри П. были основаны в Эведе (близ Лунда) и Томмерупе (оба

в Сконе, ныне Швеция), они считались дочерними обителями аббатства Премонте. В 1176 г. каноникам из Штайнфельда передали кафедральный капитул Бёрглума в Сев. Ютландии. В последнее десятилетие XII в. они основали дочернюю обитель в Тёнсберге (Норвегия). В 1-й пол. XIII в. Хакон IV, король Норвегии (1217–1263), основал мон-рь П. в Драгсмарке (ныне лён Бохуслен, Швеция).

Между 1126 и 1140 гг. по приглашению воеводы Петра Власта П. из Франции (вероятно, из Лана) приехали в Польшу. Был основан монастырь в Косьцельна-Веси

Аббатство в Хебдуве
(Польша).

Фотография. 2017 г.

Фото: Yakub Halun/Wikipedia
Commons



(близ Калиша), между 1180 и 1193 гг. его перенесли в Бреславль (ныне Вроцлав). Неск. позже (ок. 1149) каноники из

новали на о-ве Узедом (Зап. Померания) аббатство Гробе (вскоре разрушено, восстановлено в 1177, в 1184 перенесено на новое место, с 1309 — в Пудаглу). Позднее в Померании были основаны еще неск. мон-рей. В нач. XIII в. из Померании П. при-

пражского Страговского мон-ря основали общину в Бжеско (с 1279 в Нове-Бжеско, с XV в. в Хебдуве). Этот мон-рь стал центром польск. округа; к кон. средневековья в нем насчитывалось более 10 мон-рей П. (большинство — женские).



В Чешское королевство П. пригласил Генрих (Индрих) Здик, еп. Оломоуца (1126–1150), к-рый познакомился с деятельностью ордена во время поездки на Св. землю (1137–1138). В 1140–1143 гг. при поддержке еп. Генриха и чеш. кн. Владислава II (1140–1172, с 1158 король) каноники из Штайнфельда основали Страговский мон-рь (др. название — «Гора Сион»; ныне район Праги), ставший одним из главных центров ордена. Ок. 1145 г. было основано аббатство в Литомышле (с 1343 центр диоцеза; в 1425 разорено гуситами, официально упразднено в 1554). В 1149 г. П. передали бенедиктинское аббатство Желив. Важными церковными центрами в Богемии стали монастыри Милевско (1184–1187) и Тепла (близ Хеба; 1193), в Моравии — Лука (ныне на территории г. Зноймо; 1190).

Во 2-й пол. XII в. П. из Франции и Лотарингии основали несколько мон-рей в Венгерском королевстве: в Надьвараде (ныне Орадя, Румыния; между 1162 и 1172), Бозоке (ныне Бзовик, Словакия; 70-е гг. XII в., преобразован из бенедиктинского аббатства), Гарабе (ок. 1171), Надьболо (ныне Манджелос, Сербия; ок. 1179–1181, к 1297 преобразован в бенедиктинское аббатство) и др. Новые обители открывались на протяжении всего XIII в. (в общей сложности более 30).

В Италии орден П. не получил большого распространения, хотя уже в 1133 г. П. передали бенедиктинский мон-рь в Тоди (Умбрия). В дальнейшем мон-ри П. возникали гл. обр. в Сицилийском королевстве: в Барлетте (1149), Бриндиизи (1180), Граттери (на о-ве Сицилия; не позднее 1182) и Камероте (1194). В XIII в. папы Римские передали П. ряд древних бенедиктинских мон-рей, пришедших в упадок: святых Кирика и Иулитты в Мичильяно (близ Рieti; 1215), святых Севера и Мартирия в Орвието (1126), святых Бонифация (Вонифатия) и Алексия на Авентине в Риме (1231).

Общины П. возникли также во владениях крестоносцев на Ближ. Востоке. В 1136 г. папа Римский Иннокентий II отправил на Св. землю в качестве проповедников группу каноников из Флорефа во главе с Амальриком. Там при поддержке Вильгельма I, лат. патриарха Иерусалимского (1130–1145), фламандца по происхождению, в 1137/38 г. они

основали мон-рь прор. Аввакума близ Рамлы. В 1141 г. к северо-востоку от Иерусалима был основан мон-рь св. Самуила (ныне Неби-Самуэль). Это место, где, по преданию, был похоронен прор. Самуил, иерусалимский кор. *Балдуин II* подарил католич. св. *Бернарду Клервоскому*, а тот в свою очередь передал П. После разгрома крестоносцев эмиром Салах-ад-Дином (Саладином) в битве при Хаттине (1187) часть каноников обоих мон-рей были убиты мусульманами, остальные перебрались в Акру (ныне Акко, Израиль) и на Кипр, где ок. 1189 г. кор. Амальрик (Амори) де Лузиньян передал им мон-рь Белапайс (уничтожен после захвата острова турками в 1571).



должностные лица (лат. *circatores*; по 2 на округ), совершавшие визитации. На практике между отдельными округами сохранялись значительные различия, в т. ч. в сфере богослужения. Для их преодоления в XIII–XIV вв. генеральными капитулами были изданы 2 литургических сборника (т. н. *Usus I* и *Usus II*). В их основе лежал галло-рим. обряд, заметно было влияние богослужебных традиций монашеских орденов (особенно цистерцианцев).

П. активно занимались благотворительной деятельностью, при монастырях имелись странноприимные дворы (госпитали) и больницы. Много внимания П. уделяли образованию духовенства, создавали школы (согласно статутам 1154 г., школы должны были действовать при каждом конvente), ряд мон-рей являлись круп-

Аббатство Флореф
(ныне на территории
Бельгии).
Литография. Сер. XIX в.

ными центрами книжного дела (иллюминированная Флорефская Библия, 50–60-е гг. XII в., и др.). К ордену П. принадлежали католич. богословы *Ансельм*, еп. Хафельберга (1129–1155) и архиеп. Равенны (1155–1158), *Захария Хризополитан* (XII в.), Филипп из Арвена († 1183), Адам из Драйборо (Адам Скот; ок. 1140 — ок. 1212), писатель-мистик католич. св. Герман Иосиф († 1241), хронисты Роберт Осерский († 1212), Бурхард Урсбергский († 1230/31) и Хетум Патмич (Историк; ок. 1240 — ок. 1310), папа Римский *Григорий VIII* (окт.—дек. 1187). В 1252 г. была создана коллегия П. в Парижском ун-те.

С кон. XIII в. П., подобно многим др. католич. орденам и религ. конгрегациям, вступили в период кризиса. Это было связано как с внутренними процессами (ослабление церковной дисциплины относительно личного имущества, питания и др.), так и с внешними событиями. Коммуникацию между округами ордена затрудняли военные конфликты (Столетняя война (1337–1453) и др.), церковные расколы (особенно *схизма в католической Церкви* (1378–1417)). В XV в. мн. мон-ри на территории Чешского королевства

В Акре община П. сохранялась до взятия города мусульманами (1291). В XIII в. неск. общин П. существовали также на территории *Латинской Романии*: мон-ри св. Николая близ К-поля, Калаврита (близ Патр) и Гермонастрон (близ Фив).

В период расцвета ордена, к сер. XIII в., действовало ок. 500 обителей П. С кон. XII в. они начали объединяться в округа (лат. *circaria*; впервые упом. в статутах 1174 г.). Буллой папы Римского *Александра III* (1159–1181) «*In Apostolicae Sedis specula*» от 27 апр. 1177 г. был закреплен статус аббата Премонстре как главы ордена, подтверждены его права (в т. ч. право проводить визитации всех мон-рей и при необходимости выносить дисциплинарные санкции), а также принят регулярный созыв генерального капитула, по образцу ордена цистерцианцев. В 1188 г. папа Климент III разрешил передавать под упр. П. приходские церкви. В связи с быстрым ростом ордена личная визитация монастырей аббатом Премонстре стала невозможна, поэтому в каждом округе назначались особые



были разорены гуситами. В 1409 г. антипапа *Александр V*, избранный Пизанским Собором 1409 г. (см. в ст. *Пизанские Соборы*), по просьбе Пьера III д'Эрми, аббата Премонтре (1392–1423), исключил все мон-ри ордена из юрисдикции диоцезальных епископов (впосл. это решение папы Римские подтверждали в 1476, 1578, 1598, 1615). Изданные в 1505 г. новые статуты закрепили мн. послабления, существовавшие ранее на практике.

Тяжелым событием для ордена стала Реформация. На протяжении XVI в. прекратили существование мон-ри на Британских о-вах, в Скандинавских странах, Балтийском регионе, сев. и вост. частях Германии. Во Фризии каноники Адриан Янсен и Жак (Иаков) Лакуп в числе др. католич. священнослужителей были убиты в 1572 г. гёзами-кальвинистами (в 1867 канонизированы Римско-католической Церковью как горкумские мученики; подробнее см. в ст. *Нидерланды*). Большинство монастырей в Венгерском королевстве были разорены турками-османами. Значительной проблемой стала также практика передачи мон-рей в *комманду*. Она затронула в т. ч. и аббатство Премонтре (в 1533–1572), что парализовало управление орденом. Среди противников практики комманды был Никола Псом, аббат мон-ря Сен-Поль в Вердене (1546–1548) и князь-епископ Вердена (1548–1575), — один из видных участников *Тридентского Собора* (1545–1563).

Реформирование ордена началось при Жане Депрюэ, аббате Премонтре в 1572–1596 гг., богослове, участнике коллоквиума с протестантами в Пуаси (1561). Он восстановил регулярный созыв генерального капитула (собирался 7 раз в 1574–1586), лично проводил визитации орденских мон-рей. В 1568 г. П. вошли в число духовных орденов, которым папской буллой «*Quod a nobis*» от 9 июля 1568 г. разрешалось иметь собственный Бrevиарий. В 1578 г. был опубликован общий для ордена Миссал. Начиная с XVII в. в литургических книгах П. отразилось движение в сторону тридентского богослужения. Важным успехом Депрюэ стала офиц. канонизация Норберта Ксантенского (1582), а позднее и др. деятелей начального этапа истории ордена. Папа Римский *Бенедикт XIII* (1724–1730) утвердил



Католический
св. Норберт Ксантенский.
Медаль. Аверс. 1627 г.

(Национальный музей, Прага)

Фото: Donat Stark/Wikimedia Commons

почитание некоторых П.: в 1725 г. — Гильберта из Нёффонтена и Лудольфа, еп. Ратцебурга (1236–1250), в 1728 г. — Готфрида Каппенбергского, Фредерика Халлумского, Эвермода, еп. Ратцебурга (1154–1178), Исфрида, еп. Ратцебурга (1179–1204), Сиарда из Мариенгарде († 1230). Депрюэ пытался добиться перенесения мощей св. Норберта из лютеран. Магдебурга в Страговский мон-рь в Праге, но это удалось сделать лишь в 1626–1627 гг., во время *Тридцатилетней войны* (1618–1648). Реформы продолжились и при преемниках Депрюэ — Франсуа де Лонпре (1596–1613) и Пьере Гюссе (1613–1635). Для подготовки квалифицированных кадров в ордене в 1618 г. была открыта коллегия св. Норберта в Риме (ликвидирована в 1812). Также были созданы коллегии при ун-тах Саламанки (1568), Лувена (1571), Кёльна (1615), Праги (1628), восстановлена коллегия П. при Парижском ун-те, пришедшая в упадок в XV в. В 1623–1662 гг. действовала также коллегия П. в Дуэ. В 1630 г. были приняты новые статуты, действовавшие до XX в. В них, в частности, подчеркивалось, что П. (в отличие от монахов) не должны полностью покидать мир, для них характерно сочетание созерцательной и активной (проповедничество, приходское служение) жизни.

Видным деятелем реформы в ордене был также Серве де Лерюэльс (1560–1631), каноник мон-ря Сен-Поль в Вердене. В 1596 или 1597 г. он был назначен генеральным викарием ордена, проводил визитации мон-рей П. на территории Свящ. Римской империи. В 1617 г. из-за разногласий с аббатом Премонтре, П. Гюссе, Лерюэльс добился от папы

Римского *Паула V* (1605–1621) разрешения на создание конгрегации «древней строгости» (*antiqui rigoris*), ее центром стал мон-рь Сент-Мари-Мажёр, основанный в 1608 г. при ун-те, находившемся под управлением иезуитов в лотарингском г. Понт-а-Мусон (ныне деп. Мёрт и Мозель, Франция). В 1620 г. аббат П. Гюссе предоставил конгрегации автономию. Впосл. к ней присоединилось более 20 мон-рей (гл. обр. в Лотарингии и Нормандии).

В испанских мон-рях П. в качестве борьбы с коммандой с 30-х гг. XVI в. возникла практика выбора настоятеля не пожизненно, а на срок в 3 года. Это стало одной из причин нарастания противоречий (с 1573) между испанскими П. и аббатами Премонтре, закончившихся в 1598–1600 гг. расколом ордена. В 1624 г. испан. П. создали собственную семинарию в Мадриде.

С кон. XVII в. распространение получили объединения братьев-мирян, при этом их историю возводили к Теобальду (Тибо) Великому (1093–1152), графу Блуа и Шампани, которого св. Норберт в 1122 г. отказался принять в мон-рь, убедив вместо этого вести благочестивую жизнь в миру. В 1751 г. «третий орден» П. был официально утвержден папой Римским *Бенедиктом XIV* (1740–1758). В 1923 г. папа Римский *Пий XI* (1922–1939) объявил «третий орден» П. древнейшим в Римско-католической Церкви. Среди известных П. Нового времени были франц. художники братья Ресту — Эсташ (1655–1743) и Жак (ок. 1650 — ок. 1701), нем. проповедник и драматург Себастьян Зайлер (1714–1777), естествоиспытатели Иоганн Цан (1641–1707) и Прокоп Дивиш (Вацлав Дивишек; 1698–1765).

Новый кризис орден пережил в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. В результате политики *иозефинизма* в 80-х гг. XVIII в. были закрыты мн. мон-ри П. во владениях Габсбургов. После разделов Речи Посполитой (1772–1795) почти все мон-ри П., оказавшиеся на территории Российской империи, были закрыты в 1819 г. В прусской части все мон-ри были упразднены в 1810–1838 гг., на землях, присоединенных к Австрийской империи, сохранились лишь жен. обители Звежинец (в Кракове) и Имбрамовице. Французская революция 1789–1799 гг. привела к упразднению мон-рей П. во Франции



(к 1791). Член ордена П., пресв. Пьер Адриен Тулорж (1757–1793), тайно служивший в Нормандии в 1792–1793 гг., был казнен революционными властями (в 2012 беатифицирован как мученик за веру). В 1796–1804 гг. были секуляризированы большинство мон-рей в Нидерландах и на герм. землях. В Испании монастыри П. были закрыты либеральным правительством в 1835 г. Пост главы ордена оставался вакантными после смерти последнего аббата Премонтре — Жана-Батиста л'Экюи (1834).

Возрождение ордена началось в Нидерландах, где П. служили в ряде приходов, а также сохранялось преемство аббатов Берне (с 1629 до кон. XVIII в. их резиденция находилась в Вилворде, близ Брюсселя, позднее — в Хесвейке). В 1824 г. король Нидерландов Виллем I (1815–1840) официально подтвердил деятельность аббатства, хотя реальное возрождение общинной жизни произошло лишь в 1847 г. После отделения Бельгии от Нидерландов (1830) принятое там религ. законодательство позволило возродить в 1834–1847 гг. ряд мон-рей: Авербоде, Гримберген, Парк, Постел, Тонгерло.

В 1858 г. бывш. монах-траппист Эдмон Бульбон основал на месте мон-ря августинцев в Фриголе близ Тараскона (ныне деп. Буш-дю-Рон, Франция) общину, в к-рой стремился возродить идеалы и нормы жизни первых П. (с 1869 аббатство, в 1898

Франции — мон-рь Сент-Фуа. После принятия антиклерикальных законов в 1903 г. французские П. уехали в Бельгию, вернулись в 20-х гг. XX в.

Попытка возродить централизованные органы управления орденом была предпринята в 1869 г., однако избранный генеральным настоятелем Иероним Йозеф Цайдлер (1790–1870), аббат Страговского мон-ря, скончался до того, как был утвержден в должности папой Римским. Лишь в 1883 г. следующий генеральный капитул, собравшийся в Вене, избрал главой ордена Зикмунда Антонина Стари (1829–1905), также аббата Страговского мон-ря. В 1897 г. должность генерального настоятеля ордена П. была отделена от управления к.-л. мон-рем; резиденцией главы ордена стал Рим.

С кон. XIX в. П. начали создавать общины за пределами Европы (в США, Канаде, Бразилии и др.). В 20-х гг. XX в. орден возобновил деятельность в Германии. Первыми были открыты мон-ри в Баварии — Шпайнхарт (1921) и Виндберг (1923). После установления социалистических режимов в Венгрии и Чехословакии мон-ри П. в этих странах были закрыты (1950), возрождены после 1989 г.

По состоянию на 2020 г. мужская ветвь ордена разделена на 7 округов: английский (по 8 общин в США и Индии, 2 — в Великобритании, по 1 — в Ирландии, Австралии, ЮАР), богемский (4 общины в Чехии, 2 — в Словакии), брабантский (6 общин во фламандской части Бель-

гии, Франции, Германии, Швейцарии, Венгрии, Бразилии (по 1 общине). Финансирование общин в основном осуществляется за счет действующих при них учреждений и предприятий: школ, ферм, лесных хозяйств, типографий, сыроварен и др. Бельг. аббатства (в т. ч. Нотр-Дам-де-Леф в Динане, Тонгерло, Гримберген), известные со средних веков как центры пивоварения, получают средства от использования их названий в совр. марках пива. В ордене состоят ок. 1200 каноников (в т. ч. ок. 900 священников) и ок. 200 канонисс. П. издают ж. «Analecta Praemonstratensia» (с 1925; в Тонгерло, позднее в Авербоде) и серию «Bibliotheca analectorum praemonstratensium» (с 1957).

Ист.: Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis / Ed. J. Le Paige. P., 1633. Pars 1–2; Hugo C. L. Sacri et Canonici Ordinis Praemonstratensis Annales. Nancy, 1734–1736. 2 vol.; Leuckfeld J. G. Antiquitates Praemonstratenses. Magdeburg; Lpz., 1721; Collectanea Anglo-Praemonstratensia / Ed. F. A. Gasquet. L., 1904–1906. 3 vol. (Camden 3rd Series; 6, 10, 12); Formularium Praemonstratense / Ed. J. Evers // Analecta Praemonstratensia. 1932. Vol. 8. P. IV–XVII, 15–94; 1933. Vol. 9. P. 159–297; L'Ordinaire de Prémontré d'après des manuscrits du XII^e et du XIII^e siècle / Ed. P. F. Lefèvre. Louvain, 1941; Les Statuts de Prémontré Réformés sur les ordres de Grégoire IX et d'Innocent IV au XIII^e siècle / Ed. P. F. Lefèvre. Louvain, 1946; Coutumiers liturgiques de Prémontré du XIII^e et du XIV^e siècle / Ed. P. F. Lefèvre. Louvain, 1953; Acta et decreta Capitulum Generalium Ordinis Praemonstratensis. Averbode, 1966–1984. 5 vol.; Les Statuts de Prémontré au milieu du XII^e siècle / Ed. P. F. Lefèvre, W. M. Grauwen. Averbode, 1978; Das Ordensrecht der Prämonstratenser vom Späten 12. Jh. bis zum Jahr 1227: Der «Liber Consuetudinum» und die Dekrete des Generalkapitels / Hrsg. B. Krings // Analecta Praemonstratensia. 1993. Vol. 69. P. 107–242; Regestum Archivi antiqui Curiae Generalitiae Ordinis Praemonstratensis in Urbe / Ed. B. Ardura. Averbode, 2006.

Лит.: Petit F. La spiritualité des Prémontrés au XII^e et XIII^e siècles. P., 1947; *idem*. La réforme des prêtres au Moyen Âge: Pauvreté et vie commune. P., 1968; *idem*. Norbert et l'origine des Prémontrés. P., 1981; Backmund N. Monasticism Praemonstratense. Straubing, 1949–1956. 3 vol.; *idem*. Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens. Averbode, 1972; *idem*. Geschichte des Prämonstratenserordens. Grafenau, 1986; Barbarossa und die Prämonstratenser. Göppingen, 1989; Ardura B. Abbayes, prieurs et monastères de l'Ordre de Prémontré en France dès origines à nos jours: Dictionnaire historique et bibliographique. Nancy, 1993; *idem*. Prémontrés: Histoire et spiritualité. St.-Étienne, 1995; Hagiologion: Lebensbilder der Heiligen, Seligen und grossen Gestalten des Prämonstratenser-Ordens / Hrsg. G. Wolf, D. De Clerck. Windberg, 1999; Gribbin J. A. The Premonstratensian Order in Late Medieval England. Woodbridge, 2001; Penth S. Prämonstratenser und Staufer: Zur Rolle des Reformordens in der staufischen Reichs- und Territorialpolitik. Husum, 2003; Abbatat et abbés dans l'ordre



Аббатство Авербоде
(Бельгия).

Фотография. 2011 г.

Фото: Johann Bakker/Wikimedia

гии, 3 — в Нидерландах, по 1 в Чили и Дании), венгерский (2 общины в Венгрии, 1 — в Румынии), немецкий (5 общин

перешло под юрисдикцию генерального настоятеля ордена П.). В 1859 г. каноники из Гримбергена возродили мон-рь в Монде в Нормандии. По инициативе Жозефа Кристиана Эрнеста Бурре, еп. Родеза (1871–1896, с 1893 кардинал), в Конке был основан приорат П. (1873), в ведение к-рого передали один из главных средневеков. паломнических центров

в Германии, 3 — в Австрии), португальский (8 общин в Бразилии, 1 — в Австрии) и французский (4 общины во Франции, по 1 — в валлонской части Бельгии, Канаде и Демократической Республике Конго). Жен. ветвь ордена представлена в Словакии (5 общин), США, Чехии (3 общины), Испании, Польше, Нидерландах (по 2 общины), Австрии, Бель-

de Prémontré / Éd. D.-M. Dauzet, M. Plouvier. Turnhout, 2005; Norbert von Xanten und der Orden der Prämonstratenser: Sammelband zur historischen Vortragsreihe im Norbertjahr 2009/2010 in Magdeburg / Hrsg. S. Ullrich, C. Dölken. Magdeburg, 2010; Grandes et petites figures de l'ordre de Prémontré: Les prémontrés et la justice: Actes officiels des 36^e et 37^e colloques du Centre d'Études et de Recherches Prémontrées. Auvergne, 2010 — Normandie, 2011 / Éd. M. Plouvier. Laon, 2017.

С. Г. Мереминский

ПРЕМУДРОСТИ ЛИТЕРАТУРА, в Библии жанр лит-ры, к к-рому относится ряд канонических и неканонических книг (как и нек-рые апокрифы — см. в ст. *Апокрифы ветхозаветные*), посвященных описанию универсальных нравственных принципов и смысла человеческой жизни. В Библии книги этого жанра составляют разд. «Писания» (агиографы), универсальный характер их тематики отличает эти книги от пророческой лит-ры (см. в ст. *Пророки*), проникнутой национально-религ. духом, а также от лит-ры, посвященной культовым и социальным предписаниям (см. в ст. *Пятикнижие*) и истории израильского народа (см. в ст. *Исторические книги*).

Центральное понятие библейской П. л. — мудрость. В евр. языке основные термины для ее обозначения являются дериватами от корня *hkm*. В Септуагинте евр. *hōkma* (мудрость) соответствует греч. слово *σοφία*, существует ряд производных от него. Др. термины для обозначения мудрости в евр. языке — существительные *bīnā* (понимание), *da'at* (знание) и соответствующие глаголы: *hyn* (понимать) и *yd'* (знать). В Библии субъектами высказываний о мудрости практически всегда являются люди (в Притч 30. 24–28 с мудрецами сравниваются и некоторые животные). В Иов 9. 4 говорится о Божественной мудрости, несравнимой с человеческой.

Евр. термин *hōkma* имеет широкий спектр взаимосвязанных значений. Среди них: 1) интеллектуальные возможности человека (мудрость, знание, разум; обозначается корнем *hkm* — «быть мудрым»; см.: Суд 5. 29; 2 Цар 13. 3; 14. 2; Иер 9. 22–23); 2) основанные на опыте и знании практические навыки и способности (в смысле «навык», «готовность», «мастерство»; ср.: Исх 35. 25–26 — способность ткать для скинии; Иер 9. 17–18 — профессионализм плакальщиц, Исх 28. 2–4 — портных, шьющих одежду для Аарона и свя-

щенников, Исх 31. 3–6; 35. 31–35 — мастеров, создающих статуи и украшения из драгоценных металлов (ср.: Исх 36. 1–8; 3 Цар 7. 14; Ис 40. 19; Иер 10. 9)). О мудрости как опыте управления говорится в рассказах об *Иосифе* (Быт 41. 33, 39–40; ср.: Пс 105. 17–23) и о *Данииле* и его друзьях (Дан 1. 20); во фрагменте Ис 19. 11–12 высмеивается недостаток компетентности у «мудрецов» при дворе фараона (см. также: Иер 49. 7), а в Иер 10, 17 идет речь о мудрости народов. В этом смысле творение Яхве также связано с мудростью (Притч 3. 19–20: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом; Его премудростью разверзлись бездны, и облака кропят росой»); 3) слово «мудрость» в ВЗ может указывать на наличие образования, жизненного опыта и социальной компетентности. Книга Притчей рисует образ искреннего, спокойного, трудолюбивого, бережливого и ответственного «мудреца», много знающего (описывается терминами *təbūnā*, *bīnā*) и во многом наставленного (*mūsār*) (Притч 13, 14, 21). Синонимами для *hākam* / *hōkma* в этом смысле являются, напр., *yāšār* («праведный, искренний» — Пс 7. 11; Иов 4. 7) и *tām* («прямой, целый» — 3 Цар 9. 4); 4) этический аспект мудрого поведения влечет за собой его религиозно-нравственное понимание, оно выражается терминами «страх Божий» (*yir'at 'ēlohīm* — Притч 1. 7 и др.) и «справедливость/праведность» (*šaddīq/šedāqā* — Притч 9. 9; 11. 30; 23. 24 и др.) в качестве синонима «мудрости». Тот, кто отступает от мудрости, считается «злым» (*ra'* — Притч 15. 26) и «нечестивым» (*rāšā* — Притч 15. 28). В основе библейской речи о мудрости среди прочего лежит идея упорядоченного мира, в к-ром все имеет свое место и происходит в свое время (Еккл 3). Считается, что она дана Богом (ср.: Пс 104: Бог сотворил мир в мудрости (см. также: Ин 8. 23)) и человек может этот мир постигать.

Обретенный человеком опыт в данной лит-ре универсализируется и передается, напр., в форме притчей, что не противоречит пониманию того, что у каждого человека свой собственный опыт. П. л. говорит о его универсальности, ср., напр.: «Кто любит наставление, тот любит знание; а кто ненавидит обличение, тот невежда» (Притч 12. 1); «Что хо-

лодная вода для истомленной жаждой души, то добрая весть из дальней страны» (Притч 25. 25). В притчах сообщается не о единичных случаях, а о рекуррентных базовых структурах, к-рые лежат в основе конкретного опыта людей.

К П. л. помимо вошедших в состав ВЗ текстов данного жанра относятся и тексты др. жанров, обнаруживающие влияние традиции премудрости. В узком смысле слова к П. л. причисляют Книги Притчей Соломона, *Екклесиаста*, *Иова* и *Иисуса*, сына *Сирахова* (см. статьи *Соломона Премудрости книга*, *Иова книга*, *Иисуса, сына Сирахова, книга*). В *Септуагинте* эти книги уже соотносены друг с другом (см. в ст. *Канон библейский*). Кроме того, к ней относят т. н. псалмы мудрости (Пс 1, 37, 39, 49, 73, 119; см. в ст. *Псалтирь*), а также «новеллу об Иосифе» (Быт 37, 39–50), книги *Руфи*, *Ионы* и *Есфири*. Нек-рые фрагменты исторических книг Библии по форме и содержанию также относят к П. л.: басню об Иофаме (Суд 9. 7–15), притчу Нафана (2 Цар 12. 1–4) и т. п.; иногда принадлежащими к П. л. считают и неканонические книги, и апокрифы: книги *Товита*, *Варуха*, 4-ю книгу *Маккавеев* и др. Влияние идей традиции премудрости обнаруживается в книгах *Второзаконие*, *Амоса* и *Исаии* и в ряде др. текстов.

Образцом мудреца в ВЗ является царь *Соломон*, о необычайной мудрости к-рого говорится в 3 Цар 9. 5–14 (стихи завершают рассказ о правлении Соломона). Он — праведный судья (3 Цар 3. 16–28), успешный правитель (3 Цар 4. 21), гарант мира и процветания (3 Цар 5. 4). Соломон, благословенный богатством, соответствует идеальному образу царя, к-рый также описывается в Притч 16. 10–15; 20. 2, 8, 26. Соответственно Книги Притчей, *Екклесиаста*, *Песни Песней Соломона*, (неканоническая) *Премудрости Соломона*, а также Пс 72 приписывают Соломону как автору, ему атрибутируются также апокрифические *Соломона псалмы*.

В исследовательской лит-ре в зависимости от социального контекста на разных этапах истории в П. л. Израиля выделяют неск. основных направлений традиций мудрости. Так, согласно Э. Ценгеру, их 3: 1) родовая («народная»); 2) придворная («школьная») и городская; 3) теологизированная («премудрость откры-



вения»). К наиболее раннему, еще догос. периоду истории Древнего Израйля восходит традиция родовой мудрости, отражающая жизненно важное для народа представление о родовой солидарности; язык, образность и содержание этой традиции имеют простонародный характер, а основная тематика определена повседневной социальной жизнью. Данная традиция продолжает существовать и в период формирования классового общества, в котором рушились древние родовые идеалы (ср. тематику выступления пророков *Амоса, Михея*; ср. также: *Декалог*).

С возникновением монархии, необходимостью для управления государством чиновничьего аппарата, а также с расширением международных контактов получила распространение соответствующая этим изменениям традиция мудрости, в которой преобладали интерес к темам городских и придворных отношений. Мудрость становилась предметом школьного преподавания в процессе воспитания царских детей и обучения чиновников, ее язык и образность отражали жизнь города, а целью являлись сохранение государственности, обеспечение лояльности и т. п. Именно в этой традиции израильской П. л. становится очевидным, что библейские книги мудрости составляют часть обширной древней литературы мудрости народов древнего Ближнего Востока — Египта, Месопотамии и Вост. Средиземноморья. По своим темам, отчасти лит. формам, к ветхозаветным близки писания Месопотамии и особенно Египта. Так, текст Притч 22. 17 — 23. 10 в основном представляет собой перевод егип. «Учения Аменемопса».

В послевоенную эпоху изменения израильской традиции мудрости, в целом не выходящей в своих изобразительных средствах за рамки общевост. образцов, но усиленно теологизирующей, происходят по 2 основным направлениям. Во-первых, первоначальный сотворенный мир, лежащий в основе всего, начинает считаться способом откровения Яхве, т. е. Премудрость рассматривается как присущая Творению и истории тайна, которую люди могут постигнуть, т. о. она тесно связана с Богом, является качеством Самого Божества, дается человеку от Бога как дар, служит способом откровения Бога (ср.: Притч 8. 22–41; Сир 24; Прем 6. 22 — 11. 1). Премудрость здесь об-

ретает личные черты, персонифицируется. Из практического искусства жизни мудрость превращается в (Пре)мудрость Божию, причастную созданию этого мира и показанную человеку в Откровении (см. в ст. *София*). Во-вторых, *Тора* понимается как главный дар Премудрости Божией (ср.: Втор 4. 6–8; Книга Иисуса, сына Сирахова; Вар 3. 9 — 4. 4).

В исследованиях выделяются несколько форм, которые используются в П. л.: Ценгер, напр., различает изречение, поучительную речь, поучительное стихотворение и поучительный рассказ. Краткое и лаконичное изречение (художественное высказывание или предложение (евр. *māšāl*)) — сжатое изложение опыта, служащее для ориентации человека в жизни, обычно 2-членное (основная поэтическая фигура здесь — *parallelismus membrorum*, т. е. образное родство 2 следующих друг за другом членов (рифма образов или мыслей) и оформленное поэтическими средствами (метафоры, рифмы, паронимия), ср.: «Кто роет яму, тот упадет в нее, и кто покатит вверх камень, к тому он воротится» (Притч 26. 27); «Погибели предшествует гордость, и падению — надменность» (Притч 16. 18), «Злодей внимает устами беззаконным, лжец слушается языка пагубного» (Притч 17. 4), «Тоска на сердце человека подавляет его, а доброе слово развеселяет его» (Притч 12. 25)). Изречения подразделяются на народные пословицы («воды краденые сладки, и утаенный хлеб приятен» (Притч 9. 17); ср.: Притч 14. 4; Иез 16. 44; 18. 2), сентенции (информационные высказывания) («глупый не любит знания, а только бы высказать свой ум» (Притч 18. 2; ср.: Притч 12. 4; 14. 15; 16. 1)), высказывания-загадки («у кого вой? у кого стон? у кого ссоры? у кого горе? у кого раны без причины? у кого багровые глаза?» (Притч 23. 29; ср.: Притч 23. 30–35; 30. 4–5), числовые высказывания («три вещи непостижимы для меня и четырех я не понимаю: пути орла на небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужнины к девице» (Притч 30. 18–19; ср.: 6. 16–19; 30. 21–23)), призыв («не будь между упивающимися вином, между пресыщающимися мясом: потому что пьяница и пресыщающийся обеднеют и сонливость оденет в рубище» (Притч 23. 20–21; ср.: 23. 12; 31. 2–9)).

Поучительная речь обычно адресована к определенному слушателю, включает обращение, изложение учения и вывод с указанием на результаты и правильного, и неверного поведения (Притч 1. 8–19 (предостережение от общения с дурными людьми); 5. 1–23 (о нарушении супружеской верности); Иов 32–37 (поучения-монологи); Иов 3–27 (поучения-диалоги)). Поучительное стихотворение не имеет непосредственного адресата, а содержит рассуждения мудреца о смысле жизни, счастье, мире, истории народа, Законе (характерны для Книги Екклесиаста, Псалтири (ср.: Пс 37; 49; 73; 104 и др.)). В поучительном рассказе истинность учения иллюстрируется примером из жизни известного лица (напр., *Иова* (легенда с акцентом на честности персонажа — Иов 1–2; 42), *Руфи* (новелла), *Товита* (роман с акцентом на человеческой жизни в сложном мире)).

Лит.: *Аверинцев С. С.* Премудрость в Ветхом Завете // *АиО*. 1994. № 1. С. 25–38; *Ценгер Э.* Введение в Ветхий Завет. М., 2008; *Сергий (Акимов), архим.* Библейская Книга Екклесиаста и литература мудрости Древней Месопотамии. М., 2018. Подробнее библиографию см. в статьях о соответствующих библейских книгах.

ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНА
КНИГА — см. *Соломона Премудрости книга*.

ПРЕМУДРОСТИ ИИСУСА,
СЫНА СИРАХОВА, КНИГА — см. *Иисуса, сына Сирахова книга*.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ [греч. *μεταμόρφωσις τοῦ Κυρίου*; лат. *Transfiguratio Domini*], 1) евангельское событие, чудесное изменение облика Иисуса Христа и явление Его Божественной природы перед избранными учениками (Мф 17. 1–9; Мк 9. 2–10; Лк 9. 28–36); 2) в правосл. богослужении *Господский праздник* (6 (19 н. с.) авг.), один из наиболее важных в составе *года церковного* (см. также в статьях *Великие праздники*, *Двенадцатые праздники*).

П. Г. в Евангелиях. В 3 синоптических Евангелиях событие П. Г. представлено в одном и том же контексте — в повествовании об окончании служения Иисуса Христа в Галилее и о начале Его путешествия в Иерусалим. Рассказу непосредственно предшествуют исповедание ап. Петром Иисуса как «Сына Бога





Живого» в Кесарии Филипповой и беседа Спасителя с учениками, в к-рой содержатся предсказания Его грядущих Страстей (Мф 16. 13–28; Мк 8. 27–9. 1; Лк 9. 18–27).

Композиция. Рассказ о П. Г. включает следующие эпизоды: I. Восхождение на гору; II. Изменение облика Иисуса Христа; III. Явление пророков Моисея и Илии; IV. Восклицание ап. Петра; V. Явление облака и Божественный глас; VI. Схождение с горы. В композиции текстов евангелистов, апостолов Матфея и Марка заметна хиастическая структура, центральную часть образует рассказ о гласе из облака (вокруг этого текста помещаются эпизоды восхождения на гору, беседы Христа с пророками и с учениками, схождения с горы). В рассказе ап. Луки нет упоминания о схождении с горы, но добавлены новые эпизоды (напр.: Лк 9. 32), а также вступительная фраза «После сих слов» (Лк 9. 28), связывающая рассказ о П. Г. с предшествующим разделом. В Лк имеются и лексические маркеры, к-рые отмечают последовательность эпизодов: καὶ ἐγένετο («и случилось, произошло» — Лк 9. 28, 29, 33; в синодальном переводе не отражено), καὶ ἰδοὺ («и вот» — Лк 9. 30). Повествование евангелистов Матфея содержит 11 уникальных деталей, Марка — 3, Луки — 17. При этом рассказы Матфея и Марка содержат 6 общих деталей, к-рых нет у Луки; Матфея и Луки — 2 против Марка; Марка и Луки — 2 против Матфея.

Особенности описания отдельных эпизодов. I. Восхождение на гору. Свидетелями П. Г. становятся апостолы Петр, Иоанн и Иаков Зеведеевы, т. е. те же апостолы, к-рых Христос избирает как свидетелей чуда воскрешения дочери начальника синагоги (Мк 5. 37; Лк 8. 51); они же оказываются свидетелями Его молитвы в Гефсимании (Мф 26. 37; Мк 14. 33). Такой выбор призван подчеркнуть важность происходящего события.

В Мф и Мк уточняется, что П. Г. совершается «по прошествии дней шести» (Мф 17. 1; Мк 9. 2). Подобное указание даты весьма редко встречается за пределами повествования о Страстях и Воскресении. Возможно, такой срок отсылает к 6-дневному пребыванию прор. Моисея на горе Синай в ожидании гласа Божия (Исх 24. 14–16 — Mann. 1986. Р. 359; Chilton. 1992. Р. 640; Marcus. 1999.



Преображение Господне.
Икона
из Спасо-Преображенского собора
Переславля Залеского. Нач. XV в.
(ок. 1403?).
Феофан Грек и мастерская
(ГТГ)

Р. 1114). В Лк говорится примерно (ὥστε) о 8 днях (Лк 9. 28), что может рассматриваться в качестве аллюзии на Лев 23. 36, где упомянуто о 8-м, заключительном дне праздника Кущей (Fitzmyer. 1981. Р. 797; Bovon. 2002. Р. 373).

В ВЗ гора часто становится местом общения с Богом (см., напр.: Исх 24. 12–18; Ис 2. 2; Иез 40. 2; Пс 2. 6; 23. 3). Евангелисты Матфей и Марк делают акцент на желании Христа подняться на «высокую» гору (Мф 17. 1; Мк 9. 2; ср.: Мф 4. 8 — рассказ о «горе соблазна») с апостолами в одиночестве (κατ' ἰδίαν), евангелист Лука уточняет: Спаситель восходит с учениками на гору «помолиться» (Лк 9. 28), что является параллелью с рассказом о молитве на Елеонской горе (Лк 22. 39–40). В христ. традиции с IV в. гора Преображения устойчиво отождествляется с Фавором в Галилее (фактически это холм высотой ок. 588 м). Во время земной жизни Спасителя на ее плато располагались рим. фортификационные сооружения (Jos. Flav. De bell. II 20. 6; IV 1. 8; ср.: Idem. Antiq. XIV 6. 3). Однако Фавор находится на значительном расстоянии от Кесарии Филипповой, где происходили предшествующие П. Г. события. К тому же определение «высокая» (ὕψλόν) позволяет предположить, что этой горой мог быть Ермон (до 2814 м, вершины покрыты снегом), к-рый больше подходит к контексту. Однако ее расположение в 50 км к се-

веру от Галилейского м. плохо согласуется с последующим рассказом о встрече со множеством народа и с «книжниками» после спуска с горы (Мк 9. 14; Лк 9. 37) и о пути «через Галилею» (Мк 9. 30). Др. возможная идентификация места П. Г. — гора Мейрон (Мерон; ок. 1208 м), расположенная в 13 км к северо-западу от Галилейского м. Однако мн. исследователи признают, что все подобные отождествления носят гипотетический характер (см., напр.: Mann. 1986. Р. 359; Evans. 2002. Р. 36).

II. Изменение облика Иисуса Христа описывается евангелистами по-разному. Так, евангелисты Матфей и Марк используют редкое для НЗ выражение с пассивной формой от глагола μεταμορφόω: «и преобразился (μετεμορφώθη) пред ними» (Мф 17. 2; Мк 9. 2; встречается еще только в 2 Кор 3. 18 и Откр 12. 2). Вероятно, чтобы раскрыть смысл этого малопонятного глагола, евангелист Матфей дает пояснение в следующем предложении: «просияло лицо Его, как солнце» (Мф 17. 2), что напоминает описание лица прор. Моисея после общения с Богом (ср.: Исх 34. 2, где используется δεδόξασται). В поздних визант. лекционариях эта фраза присутствует и в Мк (Evans. 2002. Р. 33). Евангелист Лука связывает феномен преобразования с молитвой Христа: «И когда Он молился, вид [или «образ» — εἶδος] лица Его [стал] иным» (Лк 9. 29 — по Nestle-Aland. NTG. Р. 187). При этом фраза основана на Дан 3. 19 («вид лица его изменился» — ἡ μορφή τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἠλλοιώθη — по LXX). На основании того, что в отдельных древних рукописях (P⁴⁵; s — Nestle-Aland. NTG. Р. 187) отсутствуют слова «И когда Он молился» (ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν), некоторые ученые предлагают следующую реконструкцию оригинального чтения: «и это произошло (καὶ ἐγένετο), когда вид Его лица стал другим» (Fitzmyer. 1981. Р. 798). В отличие от изменения лица прор. Моисея во время теофании (Исх 24. 9–11), где речь шла скорее об отражении света небесной славы на лице пророка, описание перемены в облике Христа указывает на Его более глубокую связь с Богом Отцом (Bovon. 2002. Р. 379). Мн. комментаторы полагают, что ап. Лука, будучи в большей степени, чем др. евангелисты, близок к эллинистической культуре, отказался от глагола μεταμορφόω, чтобы



избегать возможных ассоциаций с языческими описаниями явления божеств. Др. исследователи считают, что евангелист хотел т. о. усилить аналогии с рассказом Исх 34. 29 (*Fitzmyer*. 1981. Р. 799; *Bovon*. 2002. Р. 379).

В описании изменившихся одеяний Спасителя каждый евангелист использует разные термины для выражения необычайного сияния: согласно ап. Матфею, Его одежды становятся «белыми (λευκά), как свет» (Мф 17. 2); по свидетельству Мк 9. 3 — «блистающими, весьма белы-



Преображение Господне.
Миниатюра из Евангелия. 1301 г.
(Paris. lat. 757. Fol. 309r)

ми» (στίλβοντα λευκά λίαν; подобный двойной ряд эпитетов служит особенностью стиля этого евангелиста — *Marcus*. 1999. Р. 631); в Лк 9. 29 добавлено новое слово — λευκός ἐξαστράπτων («белая, блистающая»; однокоренное слово ἀστράπτουσι использовано для описания одежд ангелов у гроба Воскресшего — Лк 24. 4; в LXX глагол ἐξαστράπτω употребляется при описании сверхъестественных видений — Иез 1. 4, 9; Дан 10. 6). В лат. и сир. рукописях Мф 17. 2 (напр., в кодексе Безы) вместо «света» приводится чтение «снег» — χιών (*Nestle-Aland*. NTG. Р. 46). Представленное в синодальном переводе Мк 7. 9 сравнение одежд со «снегом» присутствует в *Вульгате* и не учитывается в популярном критическом издании Э. Нестле и К. Аланда (*Ibid*. Р. 117), а также в большинстве совр. комментариев и переводах, хотя при этом зафиксировано во мн. минускулах (см.: *Text und Textwert der griechischen Handschriften des NT* / Hrsg. K. Aland. Tl. 4: Die synoptischen Evangelien. Bd. 1: Das Marku-

sevangeliem. Tbd. 2: Resultate der Kollation und Hauptliste B., 1998. S. 243–244).

Указание на белый цвет одежд характерно для апокалиптических видений в Библии (напр.: видение прор. Даниилом «Ветхого Днями», чье одеяние «было бело, как снег» — Дан 7. 9; см. также в НЗ: Откр 2. 17; 4. 4; 7. 9; 20. 11). Сравнение белого цвета одежд Спасителя с работой «белильщика» (ср.: процесс отбеливания как символ внутреннего очищения в ВЗ: Пс 51. 7; Иер 2. 22; Мал 3. 2–3) встречается только у ап. Марка, к-рый при этом оказывается единственным из евангелистов, кто не упоминает об изменении лица Спасителя, что удивительным образом сближает свидетельства евангелистов Матфея и Луки. В этой связи ряд исследователей предлагают следующую реконструкцию первоначальной формы Мк 9. 3: «одежды Его сделались блистающими (στίλβοντα), [а Его лицо] — весьма белым (λευκά λίαν)» (см., напр.: *Mann*. 1986. Р. 360). Др. исследователи видят в такой яркой образности текстов евангелистов аллюзию на иудейское предание об «одеждах славы», в к-рые был облечен первозданный Адам (*Marcus*. 1999. Р. 636).

III. Явление пророков Моисея и Илии всеми евангелистами описано с помощью глагола ὀράω («видеть»): они явились ученикам (ὁφθη, т. е. «стали видимыми») внезапно (Мф 17. 3; Мк 9. 3; Лк 9. 30). В Мк 9. 4 пророки перечислены в обратном порядке, несмотря на древность и главенство прор. Моисея в истории ВЗ (подобные хаистические конструкции, когда более значимый объект стоит на 2-м месте, служат одной из языковых особенностей стиля Мк, ср.: Мк 2. 26; 15. 27, 32 — *Marcus*. 1999. Р. 632).

В Лк прор. Илия упоминается в предваряющей рассказ о П. Г. беседе Спасителя с учениками о грядущем Царстве Божиим (Лк 9. 8, 19). Ап. Лука также уточняет, что пророки явились «во славе» (ὁφθέντες ἐν δόξῃ — Лк 9. 31). Такое указание на явление Божественной славы имеет эсхатологическую перспективу (ср.: Лк 21. 27; 24. 26 — слово δόξα встречается в этом Евангелии 8 раз). При этом евангелист Лука дважды говорит о «двух мужах», не только до, но и после того, как он назвал их имена (Лк 9. 30, 32). Такая же лексика используется им при описании собы-

тия Воскресения (Лк 24. 4). В Лк 9. 32 сказано, что ученики сподобились увидеть «славу Его и двух мужей» (ср. косвенное упоминание об этом в 2 Петр 1. 17), что может рассматриваться в нек-ром роде как исполнение обетования о явлении Царства из предыдущей беседы (Лк 9. 27; ср.: «И мы видели славу Его, славу, как едиnorodного от Отца» — Ин 1. 14). Ап. Лука подчеркивает реальность происходящего события замечанием о том, что ученики увидели пророков вместе с Иисусом и «Его славу» уже после того, как они пробудились ото сна (Лк 9. 32; этот мотив напоминает рассказ о поведении учеников в Гефсимании — Лк 22. 35). Получается, что ученики не были свидетелями предыдущих этапов П. Г., очнувшись только при явлении «славы». Однако использованный глагол βαρέω (в пассивной форме означает «быть отягощенным, опьяненным») говорит не об их полном погружении в сон, а лишь о том, что они были лишь «отягчены» им, т. е. находились в состоянии дремы или пассивного бодрствования. Возможно, апостолы пребывали в особом состоянии, сопровождающем общение с Богом (ср.: Быт 15. 12; Дан 8. 18; 10. 9 — *Fitzmyer*. 1981. Р. 801; *Bovon*. 2002. Р. 376). В Мф и Мк сказано, что пророки Моисей и Илия «беседовали с Иисусом», но тема разговора не уточняется. В Лк отмечается, что «они говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк 9. 31; ср. тему исхода в рассказах о прор. Илии — 3 Цар 19. 4–8, ср.: Исх 3. 1; Втор 1. 2; 5. 2). Хотя, как представители небесного мира, пророки Моисей и Илия занимают то же положение, что и ангелы при Воскресении (Лк 24. 4) и Вознесении Иисуса Христа (Деян 1. 10–11), их роль в целом мало понятна: ничего не сказано ни об их ободрении Иисуса перед грядущими Страстями, ни о сообщении Ему никакой др. вести. Нек-рые исследователи рассматривают словосочетание «об исходе Его» как указание на кульминацию земной жизни Христа — т. е. на Его неминуемую смерть (на основании Прем 3. 2; 7. 6; 2 Петр 1. 15; особенно в свете *Ios. Flav. Antiq.* IV 8. 2, где это слова употреблено в значении «исхода из жизни» (ἐξόδος τοῦ ζῆν). Др. ученые видят в этих словах указание на вознесение Иисуса Христа (ср.: Лк 9. 51) — т. е. переход от



земной жизни к Отцу Небесному (Fitzmyer. 1981. P. 795). Возможно, явление пророков «во славе» указывает на итоговый триумф служения Христа, несмотря на грядущие страдания и смерть (Bovon. 2002. P. 380).

Образы пророков Моисея и Илии традиционно в христ. экзегезе рассматриваются в качестве символов «закона и пророков», т. е. свидетельства ВЗ о Христе (ср.: Мф 7. 12; Лк 16. 16; Ин 1. 45). Кроме того, с этими пророками связаны предания об их необычной смерти (Втор 34. 6; 4 Цар 2. 11; ср.: *Ios. Flav. Antiq.* IV 8. 48; IX 2. 2) и о чудесном возвращении в будущем (см., напр., образ прор. Илии как судии и восстановителя Израиля последних времен: Мал 4. 5–6; Сир 49. 1–10; с образом прор. Моисея связано обетование о явлении пророка в конце времен во Втор 18. 15, 18; ср.: 1 Макк 4. 46; 14. 41). Оба пророка получили Божественное откровение на вершине горы (Исх 20–34; 3 Цар 19. 8). Хотя они не встречаются в текстах ВЗ вместе, их образы всегда так или иначе сопровождают служение Иисуса (Мк 6. 15; 8. 27–30; 10. 3–6).

IV. Восклицание ап. Петра. Явление пророков вызывает со стороны ап. Петра восторженное обращение к Спасителю: «Господи! хорошо нам здесь быть» (Мф 17. 4; в Мк 9. 5 — «Равви!»; в Лк 9. 33 — «Наставник!», ἐπιστάτα — встречается 6 раз только в этом Евангелии), которое обычно рассматривается как непосредственно выраженное желание апостола продлить радость своего участия в происходящем событии. Обращение «Равви» в Евангелии от Марка присутствует при описании совершения чудес Христом (Ραββουνι — Мк 10. 51; 11. 21). Предложение ап. Петра построить «три кущи (σκηνάς)» (Мф 17. 4; Мк 9. 5; Лк 9. 33) отсылает к образу скинии собрания, к-рая во время странствия евреев по пустыне служила местом откровения Бога (Исх 29. 42), а также к празднику Кушей (в LXX — ἑορτὴ σκητῶν или σκηνοπηγία — Лев 23. 34–43; Втор 16. 16), к-рый в евангельские времена стал паломническим праздником, длящимся 7 дней. Пребывание в палатках во время праздника, сопровождаемое возжиганием светильников, возможно, рассматривалось в иудейской традиции того периода как прообраз эсхатологического блаженства праведников (Bovon. 2002. P. 378; Marcus.

1999. P. 638, 1115–1116; Evans. 2002. P. 37; ср.: Ис 4. 5–6, где идет речь об устройении Богом на горе Синай скинии как символа божественной славы будущего века; в новозаветной апокалиптике образ скинии также обретает эсхатологические черты — Откр 15. 5; 21. 3). В контексте рассказа реакция ап. Петра оказывается не совсем релевантна смыслу происходящего и может служить еще одним примером неспособности учеников Христа полностью понять Его замысел (ср. сцену в Гефсимании в Мк 14. 40, где употреблена та же лексика, что и в Мк 9. 6: οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν — Mann. 1986. P. 360; Marcus. 1999. P. 633). Этот эпизод также напоминает сцену, когда ап. Петр пытается удержать Христа от грядущих страданий (Мф 16. 22). Евангелисты Марк и Лука сопровождают восклицание ап. Петра замечанием о том, что он не осознавал, что говорил (Мк 9. 6; Лк 9. 33), при этом только у евангелиста Луки непосредственная реакция апостола связана с удалением (ἐν τῷ διαχωρισθῆναι, букв. — «отделением» — Лк 9. 33) фигур пророков от Христа. Если у евангелиста Марка упоминание о страхе учеников сопровождается восклицанием ап. Петра, в нек-ром роде поясняя состояние апостола (Мк 9. 6; ср. также сопоставление поведения этого апостола с реакцией др. учеников в Мк 1. 36; 8. 32–33; 14. 29–31; 16. 7), то у др. евангелистов это замечание отнесено к последующим эпизодам.

V. Явление облака и Божественный глас. В отличие от евангелиста Марка апостол Матфей и Лука связывают появление облака, к-рое «осенило их» (или «покрыло тенью» — от ἐπισκιάω; см.: Деян 5. 15; ср.: Лк 1. 35), с речью ап. Петра (Мф 17. 5; Лк 9. 34; ср.: Мк 9. 7). При этом только ап. Матфей замечает, что облако было «светлым» («лучезарным, сияющим» — φωτεινῇ). Образ облака в ВЗ сопровождает явление Бога или Его славы как символ присутствия Божия среди Своего народа и прежде всего ассоциируется с событиями исхода и служит знаком божественного присутствия в скинии (Исх 16. 10; 19. 9; 33. 9; 40. 34; Лев 16. 2; Числ 11. 25) и в храме (2 Цар 22. 12; 3 Цар 8. 10–11; ср. облако, к-рое «осенило» (ἐπισκιάεν — по LXX) скинию собрания — Исх 40. 35). В поздних библейских текстах облако сопровождает явление Бога

в эсхатологическом контексте, прежде всего в видениях о наступлении новой эпохи (Дан 7. 13; 3 Езд 15. 39; 2 Макк 2. 8; ср. также в НЗ: Мк 13. 26; 14. 62; Откр 10. 1). Следов., этот образ обращен как к историческому прошлому Др. Израиля, так и к его будущему.

Исходя из последовательности рассказа у евангелистов Матфея и Марка, облако осеняет «их» (αὐτοὺς), т. е. тех, о ком говорил ап. Петр (Мф 17. 4; Мк 9. 4–5), а именно о Христе и пророках (тем более, что в Мф 17. 5; Мк 9. 7 голос доносится «из облака», т. е. обращен к тем, кто стоит вне — Marcus. 1999. P. 634). Версия Луки более загадочна, поскольку он привносит новую деталь в этот эпизод: испуг апостолов связан у него с моментом, когда «они» вступили в облако (Лк 9. 34), тем самым подчеркивается повергающий в трепет характер этого явления. Т. о., слова «осенило их» в Лк 9. 34 могут подразумевать также и учеников, к-рые затем «устрашились», войдя в него (аллюзия на рассказ о входе прор. Моисея в облако для общения с Богом — Исх 24. 18). Но нек-рые толкователи считают, что страх учеников был вызван не их входом в облако, а тех, кого оно «осенило», т. е. Христа и пророков (Fitzmyer. 1981. P. 802). В папирусе P⁷⁵ (III в.) в Лк 9. 34 отсутствует субъект действия инфинитивной конструкции ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς, что дает больше оснований для понимания под «теми», кого накрывает облако, учеников. Но в P⁴⁵ и в ряде древних унциальных рукописей (ACDWΘΨ) вместо αὐτοὺς в этой конструкции используется ἐκεῖνους — т. о., чтение «когда те вошли» снимает неясность этого места, поддерживая версию о том, что апостолы не входили в облако (Nestle-Aland. NTG. S. 188).

«Глас из облака», согласно Мф 17. 5, повторяет все те слова небесного гласа, к-рые присутствуют в повествовании о Крещении Господнем: «Сей есть Сын Мой возлюбленный (ἀγαπητός), в Котором Мое благоволение» (вариант: «к Которому Я благоволю» — Мф 3. 17); в Мк 9. 7 окончание фразы отсутствует. Эти слова основаны на ст. Пс 2. 7 и пророчестве о божественном Отроке, слуге Господа, из Ис 42. 1. По мнению мн. исследователей, этот эпизод содержит отсылку к рассказу о принесении Авраамом своего сына «единственного» (в LXX вместо





ожидаемого *μονογενής* употреблен тот же термин, что и в Мк 9. 7: *ἀγαπητοῦ* — «возлюбленного» — Быт 22. 2, 12, 16) в жертву на горе Мориа (Luz. 2001. Р. 395; Evans. 2002. Р. 38). Т. е. божественный глас свидетельствует о готовности Отца принести Сына в жертву (см.: Рим 8. 32; Евр 11. 17–19). В большинстве древних рукописей в Лк 9. 35 вместо *ἀγαπητός* употребляется редкое для ВЗ прилагательное (встречается лишь в 1 Макк 6. 35) *ἐκλεκτός* («избранный» — Nestle-Aland. NTG. Р. 187; синодальный перевод, как и рукописи визант. традиции, гармонизован с Мк 9. 7), близкое по значению к *ἐκλεκτός* (Лк 23. 35; ср.: Ис 42. 1: «отрок мой... избранный Мною» — по LXX). Оба термина происходят от глагола *ἐκλέγω* («избирать»), производные от к-рого употребляются

используется тот же глагол: *ἐγείρεσθε* — «вставайте, пробуждайтесь» — Мф 26. 46). Этот эпизод напоминает описание встречи с Богом в Книге прор. Даниила, когда пророк после видения и услышав глас с неба, «пал на свое лицо», но ангел «коснулся его», «поднял» и «повелел не бояться» (Дан 8. 16–17; 10. 9–12, 16–19).

Все евангелисты завершают эпизод замечанием о том, что Иисус остается один (в Мф 17. 8: «возведя же очи свои, они никого не увидели, кроме одного Иисуса»; в Мк 9. 8 добавлено слово «внезапно»; в Лк 9. 36 — одновременно с упоминанием небесного гласа), что является указанием на предстоящее Ему одиночество во время Страстей.

VII. Схождение с горы. Согласно Евангелиям от Матфея и от Марка, Иисус Христос повелевает ученикам никому не рассказывать об увиденном, «доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых» (Мф 17. 9; Мк 9. 9). Запрет Спасителя сопровождает в Евангелиях все беседы, в которых открывается Его Божественная природа, но эти беседы предназначены не для внешних (народа), а исключительно для группы учеников (ср.: Мф 16. 20). Только в Мф 17. 9 все происшедшее называется *ὄραμα* — «видение» (парах *legomenon* для Евангелий, но встречается 24 раза в Книге прор. Даниила при описании видений). Сцена схождения с горы (Мф 17. 9; Мк 9. 9) завершает рассказ о П. Г. и служит своеобразным переходом к дальнейшей беседе Спасителя с учениками о связи Иоанна Крестителя с образом прор. Илии (см.: Мф 17. 10–12; Мк 9. 11–13). При этом у ап. Матфея отсутствует авторская ремарка об обсуждении учениками между собой происшедшего (Мк 9. 10) (Luz. 2001. Р. 395). Ап. Лука подчеркивает молчание учеников (Лк 9. 36).

Рассказ о П. Г. в 2 Петр 1. 16–18 обычно рассматривается как краткое риторическое переложение отдельных событий евангельской истории.

В центре описания находится свидетельство ап. Петра как одного из участников явления Божественного гласа, исходящего от «великолепной славы» к Спасителю. В этом свидетельстве не приводится имен др. апостолов, а содержится лишь упоминание о др. очевидцах «Его величия», к-рые слышали Божественный глас. В описании П. Г. отсутствуют детали, к-рые имеют параллели с версиями синоптиков. Форма провозглашения Богосыновства Христа повторяет вариант евангелиста Матфея в сценах П. Г. и Крещения (Мф 3. 17; 17. 5) и евангелиста Луки — в сцене Крещения (Лк 3. 22) с рядом отличий в порядке слов и отдельных формах (*εἰς ὃν ἐγώ* / вместо *ἐν ᾧ* / *ἐνδόξῃσιν*) и с отсутствием завершающей фразы *ἀκούετε αὐτοῦ*. Упоминание божественной славы в 2 Петр 1. 17 сопоставляют с Лк 9. 31–32. Но в отличие от свидетельства синоптических Евангелий в 2 Петр 1. 18 божественный глас доносится «с небес», а не «из облака»; гора же, на которой происходит П. Г., именуется, как и в ряде апокрифов, «святой». Отдельные авторы рассматривают этот рассказ как оригинальную форму предания о П. Г. (см., напр.: Fitzmyer. 1981. Р. 798), однако невозможно установить точно источник происхождения этого свидетельства, высказываются предположения как в пользу, так и против его зависимости от синоптической традиции (см., подробнее: Bauckham R. J. 2 Peter, Jude. Dallas, 2002. Р. 204–222).

В библейской критике рассказ о П. Г. часто рассматривается как интерпретация текстов о Воскресении (в более широком контексте — как цикл преданий о явлении Воскресшего Господа, в т. ч. о Его Вознесении), перенесенная в повествование о служении в Галилее. Эту теорию предложил Ю. Велльгаузен, затем ее развивали И. Ф. В. Буссе, Р. К. Бультман и др. (подробнее см., напр.: Evans. 2002. Р. 34–35). К лексическим и смысловым параллелям с рассказом о Воскресении относятся: общая локация происходящего — на горе в Галилее (Мк 9. 2; Мф 28. 16–20); использование формы глагола *ᾤφθη* («явился» — Мф 17. 3; Мк 9. 4; Лк 24. 34); явление облака (Мк 9. 7; ср.: Деян 1. 9); упоминание о страхе учеников (Мк 9. 6; 16. 8); мотив просветленных белых одежд Спасителя (Мф 17. 2; Мк 9. 3) и белых



Преображение Господне.

Мозаика

ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Дафни. Ок. 1100 г.

Фото: В. Е. Сусленков

в messiанском контексте (Ис 41. 8; 42. 1; 44. 1; 48. 10), а форма *ἐκλέγομαι* характерна для стиля евангелиста Луки (Лк 10. 42; Деян 13. 17). Использование слов «Сын Мой возлюбленный (избранный)» указывает на нечто большее, нежели просто избрание пророка на его служение: перед глазами учеников открывается Тот, Кто «больше» (ср.: Мф 12. 41; Лк 11. 31) всех Его ветхозаветных предшественников. Это своего рода публичное провозглашение особого статуса Христа как возлюбленного Сына Бога (Vovon. 2002. Р. 379). Божественный глас является также как бы ответом на поспешную реакцию ап. Петра.

В Евангелии от Матфея после этой сцены содержится описание испуга учеников, когда они, услышав глас из облака, «пали на лица свои и очень испугались» (Мф 17. 6). Иисус Христос подходит к ним и просит не бояться (Мф 17. 7; ср.: 14. 27; 28. 10, и особенно сцена в Гефсимании, где





(λευκὸν) одеяний вестника у гробницы Воскресшего (Мф 28. 3; Мк 16. 5); блистающие одежды Христа в Лк 9. 29 и изображение фигур 2 мужей (ангелов) в «одеждах блистающих» при гробнице (Лк 24. 4); эти же 2 мужа сопровождают Христа в сцене Вознесения (Деян 1. 10). Соответственно фигуры ангелов при гробнице в процессе формирования предания о П. Г. могли быть переосмыслены как сопровождающие Христа пророки. Указание на 8 дней (Лк 9. 28) в таком случае рассматривается как одно из доказательств принадлежности этого эпизода к циклу явлений Господа после Воскресения (Fitzmyer. 1981. Р. 797).

Однако др. исследователи полагают, что наличия отдельных параллелей недостаточно, чтобы рассматривать рассказ о П. Г. в качестве намеренно помещенного в более ранний контекст повествования о Воскресении. Лексические параллели можно рассматривать как особенности стиля и языка отдельного евангелиста, а не как маркеры редакторской правки евангельского повествования. Кроме того, подобный подход не может убедительно объяснить появление фигур пророков Моисея и Илии (Mann. 1986. Р. 356). Глагольная форма ὡφθι, к-рая используется в рассказе о явлениях Христа после Воскресения, в П. Г. употреблена только в отношении к пророкам. Сцена П. Г. весьма прочно встроена в повествование и подчеркивает смысловую последовательность на фоне единообразия контекста и композиционное единство всех синоптических Евангелий (подробный обзор: Moses. 1996. Р. 19–32). В контексте евангельского повествования П. Г. представляет собой поворотный момент на пути служения Иисуса Христа: если сцена крещения Господня служит символом начала Его служения в Галилее, то П. Г. — символом его завершения, предвещая восхождение на Крестные страдания в Иерусалим. Очевидно, что после серии совершенных Спасителем чудес — победы над нечистыми духами, болезнями, демонстрацией власти над природными явлениями — внезапный разговор о Своих страданиях мог показаться слушателям свидетельством кризисной ситуации, означающий неудачу Его миссии. В этой связи П. Г. служит наглядным примером того, что спасительный план продолжает осуществляться, ободряя т. о. учеников.



Преображение Господне.
Фрагмент темплона. 2-я пол. XII в.
(мон-рь вми. Екатерины на Синае).

П. Г. неотделимо от предшествующих предсказаний, представляет собой их развитие, богословское обоснование и наиболее верную иллюстрацию (Mann. 1999. Р. 357; Luz. 2001. Р. 394). Событие П. Г. можно рассматривать как частичное исполнение пророчества Христа о том, что некоторые из стоящих с Ним «не вкусят смерти», пока не увидят «Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф 16. 28; ср.: Мк 9. 1; 2 Петр 1. 16; Лк 9. 27 — Marcus. 1999. Р. 635). Поскольку рассказ о П. Г. на уровне отдельных лексических параллелей соотносится с повествованием о явлении Воскресшего Господа, можно сказать, что кратковременный эффект изменения облика Спасителя раскрывается в полной мере в свете Воскресения, служа т. о. неким его пророчеством или предвосхищением (см.: Мф 17. 9; Мк 9. 9). Кратковременное явление славы Господней во Христе в этом ключевом моменте истории спасения словно бы предсказывает будущее явление Воскресшего Христа во славе.

Основным ветхозаветным фундаментом (или лит. моделью), на к-ром построен евангельский рассказ о П. Г., служит повествование о получении прор. Моисеем откровения на горе Синай. Повествования всех евангелистов содержат параллели с этой традицией. Укорененность рассказа о П. Г. в повествованиях о Синайском откровении, по мнению некоторых исследователей, гораздо принципиальнее и важнее, нежели выраженная в нем линия мессианства (Vovon. 2002. Р. 379). Мн. детали истории о даровании откровения на Синае оказали влияние на формирование структуры повествования о П. Г. Оба рассказа содержат общие элементы в сюжете: упоминание о 6 днях (Мк 9. 2/

Исх 24. 16); 3 свидетеля теофании (ученики Христа / Аарон, Надав и Авиуд: Мк 9. 2/Исх 24. 1, 9); восхождение на гору (Мк 9. 2/Исх 24. 9, 12–13, 15, 18; 34. 4); сияние лица (Мф 17. 2/Исх 34. 29); Богоявление посредством облака (Мк 9. 7/Исх 24. 15–16, 18); голос из облака (Мк 9. 7/Исх 24. 16); проявление страха (Мк 9. 6/Исх 34. 30 — Marcus. 1999. Р. 1114–1115). В качестве отдельной параллели отмечают рассказ о восхождении прор. Моисея на гору вместе с Иисусом Навином (Исх 24. 13 — Evans. 2002. Р. 36). В то же время оба рассказа отличаются в деталях, что не позволяет рассматривать П. Г. только в этом контексте: в ВЗ не сказано о сиянии одежд Моисея; облако покрывает гору, а не фигуры участников; изменения в облике Моисея оставались заметны и после общения с Богом и т. д. Однако это не дает основания определить жанр рассказа о П. Г. как в широком смысле мидраш к событиям на Синае, поскольку различие в содержании между этими повествованиями существенно. Скорее речь идет об адаптации некоторых ветхозаветных повествований к новому лит. произведению, в к-ром сплетены вместе различные элементы библейских преданий, получивших иной смысл и содержание, не имеющих точной аналогии со своим источником (см.: Chilton. 1992. Р. 641; Marcus. 1999. Р. 1118).

В то же время по сравнению с рассказом о Воскресении Христа большее количество смысловых параллелей П. Г. обнаруживает с повествованием о Его Страстях (см.: Marcus. 1999. Р. 641–642). Если в рассказе о П. Г. возникает блистание неземного света (Мк 9. 3), то в повествовании о Его крестной смерти — явление тьмы (Мф 27. 45; Мк 15. 33; Лк 23. 44). Блистающие Божественной славой одежды Спасителя, которые ослепили учеников (Мк 9. 2–3), превращаются в «светлые одежды» и в царскую багряницу, надетые на Христа царем Иродом в качестве насмешки (Лк 23. 11) — они затем цинично совлекаются (Мф 27. 28; Мк 15. 17, 20) и унижительным образом разыгрываются по жребию (Мф 27. 35; Мк 15. 24); двое ветхозаветных святых (один из к-рых — прор. Илия), беседующих, словно друзья, с Иисусом (Мк 9. 4; Лк 9. 31), сменяются образами распятых по обе стороны от Него враждебно на-





строенных преступников (Мф 27. 44; Мк 15. 32), но при этом снова вспоминается прор. Илия (Мф 27. 47; Мк 15. 35–36). Глас Бога Отца, возвестивший свыше о божественном достоинстве «возлюбленного Сына» (Мк 9. 7), оборачивается воплем оставленного в одиночестве на Кресте Сына, адресованным Небесному Отцу (Мф 27. 46; Мк 15. 34). Само же провозглашение Богосыновства (ὁ υἱὸς ἐστὶν ὁ υἱὸς μου — Мк 9. 7) Христа прозвучит не с небес, а на «земле», из уст рим. солдат (θεοὺ υἱὸς ἦν οὗτος — Мф 27. 54), которые, подобно ученикам в сцене П. Г. (Мф 17. 6; Мк 9. 6), при этих словах «устрашились весьма» (Мф 27. 54).

Греко-римские, иудейские и апокрифические параллели. Использованный для описания перемен, происшедших со Спасителем, глагол μεταμορφοῦμαι (Мк 9. 2), как и производное от него существительное μεταμόρφωσις («превращение, изменение»), в греко-рим. лит-ре описывает чудесные превращения богов в людей, животных, предметы (как и наоборот), а также необычные изменения в их внешнем виде, при этом подобные перемены не затрагивают их сущности или природы (см. подробнее: *Behm*. 1967. Р. 755–756). В качестве синонима для описания подобных явлений используется глагол μεταβάλλω (μεταβολή), в лат. источниках — *muto, transformo, verso, induo*. Скрытые под видом человека небожители перед возвращением в мир богов на время открывают свою природу, являясь перед собеседниками в преобразенном виде (см., напр.: *Homer*. II. II 791). Это действие может сопровождаться явлением неземного сияния их лиц и глаз (см., напр.: *Vergil*. *Aen.* V 647–649; *Ovid*. *Met.* III 255–315), что вызывает у свидетелей происходящего страх. Так, напр., в приписываемых Гомеру гимнах богине Деметре (VII–VI вв. до Р. Х.) рассказывается, что в какой-то момент богиня, к-рая странствует среди людей в человеческом облике, внезапно меняет внешний вид перед своими собеседниками, так что изнутри ее исходят лучи света, наполняя сиянием окружающее пространство (*The Homeric Hymn to Demeter*: Transl., Comment., and Interpr. Essays / Ed. H. P. Foley. Princeton, 1994. Р. 16–17). В романе «Метаморфозы» рим. писателя Апулея (II в. по Р. Х.) глагол μεταμορφοῦμαι используется для описания изме-



Преображение Господне.
Миниатюра
из сборника богословских сочинений
Иоанна IV Кантакузина.
1371–1375 гг.
(*Paris*. gr. 1242. Fol. 92v)

нения, к-рое обретает посвященный в мистерияльные культы главный герой; оно сопровождается сиянием яркого света, тайным откровением и пребыванием посвященного в месте т. н. преобразования (*Apul*. *Metamorph.* XI 23. 8; 24–25). О преобразении одежд и тела молящегося сохранилось свидетельство учеников философа-неоплатоника III в. Ямвлиха (*Eunap*. *Vitae sophist.* 13 [458]; др. параллели — см.: *Neuer Wettstein*. 2013; также: *Kimlaw*. 2015. Р. 15–29). Однако нельзя забывать об условном характере всех подобных параллелей: в евангельском рассказе о П. Г. речь идет о кратковременном откровении Божественной природы Христа, а не о приобретении Им новых, прежде невиданных в человеческом мире свойств, к-рые затем стали активно применяться в повседневной жизни, как в античных мифах. Кроме того, епифания Христа в П. Г. не служат завершением Его земного служения и не означают перехода в новое состояние.

Др. направление поиска параллелей с рассказом о П. Г. связано с широко распространенными в древнем мире церемониями интронизации. В структуре церемониала обычно выделяют 3 стадии: возвеличивание избранника, его представление небесным силам и дарование власти

(см.: *Luz*. 2001. Р. 387; *Marcus*. 1999. Р. 1117). Описания интронизации в эллинистическую эпоху часто содержат такие детали, как блистающие одежды царя, провозглашение и дарование царского статуса, сопровождаемые благоговейным страхом или ужасом зрителей (см., напр.: *Ios. Flav. Antiq.* XIX 343–350; *Idem*. *De bell.* VII 29–31).

В *Товита* книге представлено предание о том, как арх. Рафаил, пребывающий на земле под видом человека, во время беседы с Товитом и его сыном внезапно открывает свое божественное происхождение, его собеседники падают от страха на землю (Тов 12. 16 — ср.: Мк 9. 6), и затем архангел исчезает (Тов 12. 21). Также исследователи обнаруживают параллели в представлении образа библейского патриарха Иосифа в апокрифе «Иосиф и Асенефа» (II–V вв. по Р. Х.). Иосиф, названный «сыном Божиим» (*Iosephus et Ase-neth*. 6. 3, 5), возвращается в дом своего отца одетым в белый хитон (5. 5), к-рый вместе с др. его красивыми одеждами и украшениями истолковывается как символ пребывающего в этом праведнике «великого света» (6. 4, 6 — ОТП. Vol. 2. Р. 208–209). В раннехрист. апокрифе «Вознесение пророка Исаии» (кон. I–IV в.) воспроизведена тема интронизации праведников у Престола Сына Божия, облеченных в небесные одежды (*Asc. Is.* 7. 22; 8. 14–15; 9. 24–25 — ОТП. Vol. 2. Р. 167–168, 171). Неск. параллелей обнаруживается в цикле апокрифических сборников, связанных с образом прав. Еноха. Напр., говорится о том, что во время Страшного Суда Божественный свет озарит праведников (1 Енох 1. 9; см. также: 3 Езд 7. 55, где сказано, что в тот же момент лица праведников воссияют «светлее звезд»). В слав. версии Книги Еноха тема небесного света соединена с описанием воцарения праведника. Арх. Михаил совлекает со стоящего перед Престолом Божиим Еноха земные одежды и, облачая в ризы Божественной славы, помазывает его миррой, к-рая сияет «паче самого яркого света», испуская блистающие лучи (2 Енох 22. 8–10). В евр. сборнике говорится о том, как прав. Енох, становясь соправителем Бога, получает от Него царственный венец и «плащ славы», излучающий «сияние, сверкание и блеск» (3 Енох 12. 1–5 — ОТП. Vol. 2. Р. 13, 138, 265).



В сир. «Апокалипсисе Варуха» кон. I в. по Р. Х. говорится о сиянии лиц праведных, преображенных светлой красотой и ангельским светом на небесах при кончине этого мира (2 Арос. Bar. 51. 3, 5, 10 // ОТР. Vol. 1. P. 636).

В гностической традиции II в. Воскресение Христа описано в близких к рассказу о П. Г. языковых конструкциях и лексике. Так, напр., в апокрифе «Послание Петра Филиппу» перед созерцающими Воскресшего Господа апостолами «явился великий свет, так что горы сияли», и они услышали голос: «Слушайте мои слова...» (Ер. Petr. // ННС. VIII 2. P. 134. 9–16). В «Трактате о Воскресении» содержится косвенная отсылка к событию П. Г.: в рассуждении о реальности Воскресения сказано: «...если вы не забыли, читая в Евангелии, что Илия явившийся, и Моисей с ним (ср.: Мк 9. 4), не думали, что Воскресение — иллюзия» (ННС. I 4. P. 48. 3–11). Т. о., реальность П. Г. определяет подлинность Воскресения Христа, в котором, согласно автору этого трактата, также участвуют и ветхозаветные пророки.

Более тесную связь с лексикой и сюжетом П. Г. в Евангелиях обнаруживает рассказ об этом событии в греческой и эфиопской версиях «Апокалипсиса Петра» (1-я пол. II в. по Р. Х.; Арос. Petr. 15–17 — CANT, N 317). Рассказ ведется со слов ап. Петра и построен по др. лит. модели, нежели в Евангелиях: П. Г. происходит на глазах у мн. учеников (согласно греч. версии — 12) и повествование о нем содержит подробнейшее описание сияния лиц и одежд 2 мужей, явившихся перед Христом (Арос. Petr. 15. 6–10). Структуру этого рассказа определяет диалог между ап. Петром и Иисусом, во время к-рого происходящее получает объяснение. В ответ на вопросы апостола Господь идентифицирует личность озаренных светом мужей как пророков Моисея и Илию и подробно показывает, как устроен рай (Ibid. 15. 14–20). Когда ап. Петр говорит о желании построить кущи, Христос упрекает его в неправильном ходе мысли и сообщает о небесной куще, которую Отец уготовал избранным (Ibid. 16. 1–5). После явления Божественного гласа, слова к-рого отличаются от известных из текста Евангелий окончанием: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение и заповеди Мои»,



Преображение Господне.
Миниатюра из Эфиопского Евангелия.
1-я пол. XVI в.
(Baltim. W. 850. Fol. 59v)

Иисуса забирает облако вместе с пророками Моисеем и Илией на небо, где их встречают люди «во плоти». Затем Господь в сопровождении праведников восходит на второе небо, а для ап. Петра и др. учеников небеса закрываются (Ibid. 17. 1–5 // New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1992. Vol. 2. P. 633–635). Т. о., описание П. Г. уподоблено вознесению Господа и соотносится с парусией, изображение которой принимает черты образов рая. Поскольку в конце рассказа говорится о закрытии небес, то очевидно, что автор рассматривает сцену П. Г. в качестве апокалиптического видения. Эту версию обычно считают не свидетельством независимой традиции, но развитием деталей, взятых из синоптических источников (напр., рассказ о молитве на горе — из Лк 9. 28; невозможность описать блистающие одеяния — из Мк 9. 3; упоминание о «святой горе» — из 2 Петр 1. 18), соединенных с различными типами присущих апокалиптическим текстам образов речи.

В апокрифе 2-й пол. II в. «Деяния Петра» (Acta Petri — CANT, 190) рассказывается, как во время собрания на домашнем богослужении ап. Петр после чтения отрывка Евангелия провозносит проповедь, содержащую истолкование прочитанного. В его словах П. Г. представлено в свете спасительного замысла Бога, Который «по Своей милости решил явить Себя в ином образе, чтобы стало возможным увидеть Его человеку», при этом акцент сделан на благоговейном страхе учеников перед явившимся им Господом. Ап. Петр упоминает о том, что Господь на святой горе явил ему

и братьям Зеведеевым Свое величие. Когда он «увидел блеск Его света, то упал словно мертвый, закрыл глаза и услышал Его голос, который невозможно описать». Тогда Господь подошел к нему, поднял его и явился ему в том образе, к-рый он был в состоянии воспринять, сообщая тайны Своего замысла (Acta Petri. IV 20 // New Testament Apocrypha. Louisville, 1992. Vol. 2. P. 303–304).

В «Деяниях Иоанна» (Acta Iohannis — CANT, N 215), восходящих к 1-й пол. II в., рассказ о П. Г. начинается, как в Лк 9. 32, с совместной молитвы 3 учеников на горе с Господом, затем речь идет о явлении на Христе неопикуемого света. После этого Господь берет их во 2-й раз на гору, и ап. Иоанн тайком подходит ко Христу и видит Его без одежд, но в настолько необычном облике огромного светящегося великана, что увиденное заставляет апостола кричать от ужаса. Тогда Христос обращается обратно в человека обычного роста и, схватив апостола за бороду, успокаивает его и наставляет (Acta Iohannis. 90–91 // CCSA. Vol. 1. P. 192–197).

Уже в более поздних «Деяниях Филиппа» (Acta Philippi — CANT, N 250), фрагменты к-рых датированы V–IX вв., П. Г. представлено как феномен чудесного религ. переживания верующего. Ап. Филипп преобразуется в круг своих учеников, и когда они, дрожа от страха, не могут выдержать сияние исходящего от него света, апостол напоминает им о Христе и возвращается в исходный вид, успокаивая своих слушателей (Acta Philip. V 22–23 (60–61) // Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 1997. Vol. 1. P. 1244).

Широкий круг источников поздних иудейских преданий содержит ряд параллелей с рассказом о П. Г., наиболее важными из к-рых служат представления об Адаме. В Таргумах сохранились предания о сияющих одеждах Адама, утраченных им после грехопадения (Берешит Рабба. 20. 12; Пирке де-рабби Элиэзер. 14; Бамидбар Рабба. 4. 8), а также о том, что он обитал в «палатке славы» в раю (Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 75а; Песикта де-Рав Кагана. 26. 3; Песикта Рабати. 14. 10), на горе (Таргум Псевдо-Ионатана на Быт. 2. 15). Также сохранилось предание об обитании Мессии, облаченного в светлые одежды, с праведниками под

7 навесами (палатками) в последние времена (Песикта Рабаты. 37. 1–2; ср.: Песикта де-Рав Кагана. 37. 1; см. также: *Moses*. 1996. P. 77–80).

Лит.: *Behm J.* Μεταμορφω // TDNT. 1967. Vol. 4. P. 755–759; *Neirynck F.* Minor Agreements: Matthew–Luke in the Transfiguration Story // *Orientierung an Jesus: Zur Theologie der Synoptiker*. FS. J. Schmid / Hrsg. S. P. Hoffmann et al. Freiburg, 1973. S. 253–266; *Albright W. F., Mann C. S.* Matthew. Garden City (N. Y.), 1978. P. 202–207; *Fitzmyer J. A.* The Gospel According to Luke: (1–IX). Garden City, 1981. P. 791–804; *Mann C. S.* Mark: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y., etc., 1986. P. 354–362; *Niemand C.* Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verkündigungspetitionen: Eine Untersuchung der literarkritischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9, 2–10 für die synoptische Frage. Fr./M.; N. Y., 1989; *Chilton B.* Transfiguration // ABD. 1992. Vol. 6. P. 640–641; *Reid B.* The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28–36. P., 1993; *Moses A. D. A.* Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy. Sheffield, 1996; *Marcus J.* Mark 8–16. New Haven; L., 1999. P. 631–642, 1108–1118; *Heil J. P.* The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36. R., 2000; *Luz U.* Matthew 8–20: A Comment. Minneapolis, 2001. P. 392–403; *Bovon F.* Luke 1: A Comment on the Gospel of Luke 1:1 – 9:50. Minneapolis, 2002. P. 369–381; *Evans C. A.* Mark 8:27 – 16:20. Dallas, 2002. P. 30–38; *Kinlaw P. E.* The Christ is Jesus: Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology. Leiden, 2005; *Lieffeld W. L.* Преображение // Словарь НЗ / Ред.: Дж. Грин и др. М., 2010. Т. 1: Иисус и Евангелия. С. 459–465; *Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus* / Hrsg. U. Schnelle u. a. B.; N. Y., 2013. Bd. 1/1. 2. Tl. 1. S. 418–425; *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос: Жизнь и учение. М., 2017. Кн. 3: Чудеса Иисуса. С. 445–498.

П. Г. в экзегезе древней Церкви.
В патристической письменности II–VII вв. В ранней греч. и лат. христ. письменности П. Г. посвящено небольшое количество сочинений. Так, напр., у мужей апостольских и апологетов обращения к евангельскому рассказу об этом событии не встречаются. Основные примеры в раннехрист. лит-ре в кон. II – нач. III в. носят характер аллюзий, а не развернутых толкований. При этом большая часть христ. авторов, особенно в ранний период, обращаются к евангельскому рассказу о П. Г. преимущественно в версии евангелиста Матфея как к наиболее распространенному и популярному Евангелию в древней Церкви. Подобная тенденция видна в росписи цитат и аллюзий в трудах отдельных авторов II–V вв. в конкордансе библейских цитат, где представлено ок. 370 примеров обращения к тексту Мф 17. 1–9 (*Biblia patristica*. Vol. 1. P. 267–268; Vol. 2. P. 346; Vol. 3. P. 254–255; Vol. 4.

P. 227–228; Vol. 5. P. 272; Vol. 6. P. 199–201; Vol. 7. P. 158), 150 отсылок к Лк 9. 28–36 (*Ibid.* Vol. 1. P. 345–346; Vol. 2. P. 312; Vol. 3. P. 297; Vol. 4. P. 250; Vol. 5. P. 294; Vol. 6. P. 231; Vol. 7. P. 164) и только ок. 60 – к Мк 9. 2–10 (*Ibid.* Vol. 1. P. 303–304; Vol. 2. P. 301; Vol. 3. P. 263; Vol. 4. P. 241; Vol. 5. P. 286; Vol. 6. P. 219).

Использование цитат из евангельского рассказа о П. Г. у раннехрист. авторов во II в. было тесно связано с содержанием полемики с приверженцами гностических учений, где аллюзии на это событие служили основанием для построения различного рода спекулятивных религ.



хозаветного откровения. По всей видимости, Маркион в своей версии евангельского текста исключал сцену разговора Христа с пророками (*Tertull. Adv. Marcion*. IV 22. 1; ср.: *Epiph. Adv. haer.* 42. 11. 6). В то же время как разговор Христа с пророками, так и то, что П. Г., сопровождаемое явлением облака, происходит на горе (ср.: Исх 19. 16–20), служат для Тертуллиана доказательствами связи и преемственности обоих заветов (*Tertull. Adv. Marcion*. IV 22. 8). Труды Тертуллиана содержат многочисленные краткие аллюзии на П. Г. с различных т. зр.: сотериологической (*Idem. De resurr.* 55. 10), христологической (*Idem. De carn.* Chr. 24. 3), экклезиологической (*Idem. De praescript. haer.* 22. 6; *Idem. Scorp.* 12. 1), аскетической (*Idem. Ad marty.* 2. 8;

Преображение Господне.
Роспись Каранлык-килисе
в Каппадокии. 2-я пол. XI в.
Фото: Т. В. Гончарова

Idem. De monog. 8. 7) – контекст, в котором они представлены, очевидно, предполагает, что читатель знаком с содержанием этого события в Еван-

гелиях. Также обращение к отдельным стихам описания П. Г. можно встретить у сщмч. Киприана, еп. Карфагенского (*Cypr. Carth.* Ep. 63. 15; *Idem. Test. adv. Jud.* I 10) и др. авторов. Сщмч. Иринеи, еп. Лионский, оказывается первым, чье обращение к евангельскому тексту о П. Г. носит характер оригинальной богословской интерпретации. В противовес гностическим учениям, для которых П. Г. носило внеисторический характер, сщмч. Иринеи видит в этом событии последовательное осуществление спасительного домостроительства, рассматривая его как исполнение пророчества Исх 33. 11, 20–21. В П. Г. ветхозаветный человек наконец-то обретает возможность в истории видеть Бога «лицом к лицу» (*Iren. Adv. haer.* IV 20. 9). Такая возможность была дарована людям через пришествие в мир Слова и принятие на Себя Христом человеческой плоти (*Ibid.* IV 20. 2, 4, 7–8).

Полная систематическая интерпретация сюжета П. Г. появляется уже с III в. в форме комментариев

уже с III в. в форме комментариев



на Евангелия от Матфея и от Луки в соответствующих главах этих сочинений (Мф 17. 1–9; Лк 9. 28–36), а также в проповедях. При этом разница между этими жанрами для этого времени условна, поскольку большинство дошедших до нас комментариев были произнесены и записаны как проповеди. Более-менее надежные свидетельства появления празднования П. Г. на Востоке относятся к сер. VI–VII в.: именно тогда отмечено широкое бытование гомилий на праздник П. Г., при этом вост. традиция гораздо богаче, чем на лат. Западе, несмотря на то что там праздник появляется позже. Тем не менее мн. гомилии, посвященные П. Г., представляют собой по жанру экзегетические размышления над евангельским текстом, катехизические поучения или наставления, обращенные к монашеским общинам, и во мн. случаях не содержат признаков богослужебного употребления (см. указатель нек-рых проповедей на евангельские тексты о П. Г. — *Sieben H. J. Kirchenväterhomilien* z. N. T.: Ein repertorium der Textausgaben und Übersetzungen. Steenburg, 1991. S. 41–43, 59, 71).

Автором 1-го подробного истолкования рассказа о П. Г. является Ориген, к-рый рассматривает его в соответствующих разделах (целиком сохранившихся на греч. яз.) Комментария к Евангелию от Матфея, созданного ок. 246 г. (*Orig. In Matth. comm.* XII 36–43 // *Origenes Werke* / Hrsg. E. Klostermann. Lpz., 1935. Bd. 10. S. 150–170). Его толкование представляет последовательную символическую и аллегорическую интерпретацию основных деталей евангельского рассказа, при этом Ориген — первый, кто помимо Мф 17. 1–9 привлекает в своей экзегезе элементы повествования, представленные у др. евангелистов. Оригинальная интерпретация Оригеном П. Г., рассматриваемого «духовным образом» (πνευματικῶς — *Orig. In Matth. comm.* XII 37), стала определяющей для всех последующих направлений его истолкования. Ориген первым раскрыл значение мистического восхождения на гору П. Г. как символа созерцательной жизни христианина, к-рый посредством молитвы и добродетелей приготавливает явление Божественной славы в своем сердце. Переживаемый верующим опыт уподобления ученикам Христа как свидетелей

Богоявления на горе становится источником собственного внутреннего преображения с Христом, пронизывающего всю повседневную жизнь христианина: молитву, чтение Писаний и добродетельную жизнь по заповедям. Также сохранились отрывки истолкования Оригеном П. Г. по тексту ап. Матфея во фрагментах из катен (*Orig. In Matth. fragm.* 357–365 // *Origenes Werke*. Lpz., 1941. Bd. 12. Tl. 1. S. 152–157).

Ок. 390 г. свт. Иоанн Златоуст обращается к теме П. Г. в 56-й проповеди из собрания гомилий на Евангелие от Матфея (*Ioan. Chrysost. In Matth.* 56 // PG. 58. Col. 549–558; рус. пер.: Творения. Т. 7. Кн. 2. С. 572–584). Свт. Иоанн, предлагая последовательный богословский разбор основных элементов евангельского рассказа, делает акцент на нравственном значении этого события для повседневной жизни христианина. Его основное увещание строится на ярком обличении бездушной практики ростовщичества, что не совсем понятно из содержания евангельского повествования. Тем не менее подобный риторический подход логически обусловлен: ростовщики и банкиры получают осуждение своих действий перед сиянием Божественной славы во Втором пришествии Христа, предвосхищением которого служит П. Г. В подобном контексте даже в образах пророков Моисея и Илии свт. Иоанн отмечает прежде всего нестяжательность в качестве отличительной черты их добродетельной жизни, служащей примером для воспитания апостолов. Содержание этой проповеди в переработанном виде получило впосл. широкое распространение во мн. гомилиях др. авторов (см.: *Sachot.* 1983). Свт. Иоанну также приписан ряд неизданных проповедей на П. Г., очевидно ему не принадлежащих (CPG, N 4898, 4900; *De transfiguratione et eleemosyna* — CPG, N 5009); автором атрибутируемой ему проповеди на груз. языке, возможно, является свт. Иоанн II, еп. Иерусалимский (CPG, N 5175. 20).

Направление морально-нравственной экзегезы П. Г. было продолжено в созданной ок. 430 г. гомилии свт. Прокла К-польского (CPG, N 5807; *Proclus CP. Or.* 8 // PG. 65. Col. 764–772; рус. перевод: *Малков.* 2018. С. 139–146). Долгое время это сочинение приписывалось в рукописной традиции свт. Иоанну

Златоусту, однако авторство свт. Прокла было убедительно доказано (*Leroy F. L'homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédite, études connexes.* Vat., 1967. P. 100–107, 149). Изложение евангельского рассказа о П. Г. строится не только на версии Мф 17. 1–9, но и на тексте Лк 9. 28–36. Содержательным центром гомилии служит воображаемый диалог проповедника с ап. Петром как с основным свидетелем теофании на Фаворе. Одним из риторических приемов, к-рый впосл. широко используется и авторами др. проповедей, состоит в пространном рассказе о предполагаемом поведении ап. Иуды Искариота, оставленного вместе с др. апостолами у подножия горы. Также, вероятно, свт. Проклу принадлежат еще 2 гомилии на П. Г., ранее приписываемые в рукописной традиции свт. Иоанну Златоусту (CPG, N 4646; PG. 61. Col. 721–724 и CPG, N 5872; BHG, N 1974s — не издана).

К этому же времени относится возникновение проповеди на П. Г. свт. Кирилла Александрийского (CPG, N 5207. 2; *Cyr. Alex. Hom. div.* 9 // PG. 77. Col. 1009–1016); она же является целиком сохранившейся на греч. языке 51-й гомилией из его «Комментария на Евангелие от Луки», дошедшего преимущественно в сир. версии (ср.: *Reuss J. Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche.* B., 1984. S. 93–95; сир. текст: CSCO. Vol. 70. P. 119–122). Текст этой небольшой гомилии содержит простое и понятное, лишенное риторических изысков пастырское истолкование основных деталей евангельского рассказа. В ее содержании, очевидно, нашло отражение противостояние с иудеями в Александрии в V в., поэтому в сцене П. Г. (прежде всего в эпизоде с явлением пророков Моисея и Илии) акцент автор делает на понимании образа Христа как Того, Кто исполняет ветхозаветный закон, в то же время лишая его прежней силы (ср.: Рим 10. 4). Свт. Кирилл полагает, что основное содержание этой сцены обращено именно к иудеям, чтобы показать им наступление нового откровения, относящегося уже ко спасению всего человечества.

Отдельные фрагменты толкования на П. Г. сохранились в представленном преимущественно на арм. языке и сир. языке «Комментарии на Диатессарон» прп. Ефрема Сирина (*Ephraem Syr. In Diatess.* 14. 5–12;





CSCO. Vol. 137. Arm. T. 1. P. 135–139; SC. Vol. 121. P. 244–250). Известная из Собрания сочинений прп. Ефрема Сирина на греч. языке проповедь на П. Г. (в сир. рукописях представлена под именем свт. Иоанна Златоуста), по всей видимости, принадлежит автору V в. — Исааку Антиохийскому, продолжателю учения прп. Ефрема (CPG, N 3939; *Ps.-Ephraem Syr. Sermon. in trans.*). Отправной точкой для автора служит исповедание Христа как совершенного Бога и человека, для этой задачи событие П. Г. служит одним из доказательств в чреде множества др. библейских примеров.

От 1-й пол. IV в. сохранилось поэтическое переложение рассказа о П. Г. лат. поэта Ювенка в составе его труда, посвященного гармонизации текста Евангелий (*Gai Vetti Aquilini Iuveni. Evangeliorum libri quattuor*. IV 316–352 // CSEL. Vol. 24. P. 92–93), а от 1-й пол. V в. — переложение лат. поэта Целия Седулия в его поэме «Пасхальное стихотворение» (*Caelius Sedulus. Carmen Paschale*. III 273–292 // CSEL. 1885. Vol. 10. P. 85–86).

К сер. IV в. относится истолкование П. Г. авторства Хроматия, еп. Аквилейского, в рамках «Трактата на Евангелие от Матфея», созданного на материале устных проповедей (*Chromat. Aquil. Tract. in Matt.* 54 // CCSL. 9A. Suppl. P. 628–636), и нравственно-назидательное истолкование свт. Илария Пиктавийского (*Hilar. Pict. In Matt.* 17. 1–8 // SC. 258. P. 60–68). В кон. IV в. блж. Иероним Стридонский произнес проповедь на Мк 9. 1–7, к-рая вошла в его более обширный «Трактат на Евангелие от Марка» (*Hieron. Tract. in Marc.* 6 // CCSL. Vol. 78. P. 477–484) и к-рая по содержанию близка к истолкованию П. Г., представленному в его кратком Комментарии на Евангелие от Матфея (*Idem. In Matth.* III 215–320 // CCSL. 77. P. 146–150; рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Творения. К., 1901. Ч. 16. С. 165–169), содержащем большое количество оригинальных символических интерпретаций. Примерно в это же время к истолкованию П. Г. по тексту Лк 9. 28–36 обращается свт. Амвросий Медиоланский в «Изъяснении Евангелия от Луки», изначально существовавшем в виде проповедей (*Ambros. Mediol. In Luc.* VII 1–21 // SC. 52bis. P. 10–16), чье аллегорическое понимание евангельского текста зависит преимуще-

ственно от вост. богословия, и прежде всего от экзегезы Оригена.

Ок. 426–430 гг. к истолкованию П. Г. по Мф 17. 1–9 обращается блж. Августин, еп. Гиппонский, в небольших проповедях (*Aug. Sermon.* 78–79A // PL. 38. Col. 490–493; рус. пер.: *Малков.* 2018. С. 128–137), содержащих аллегорическую экзегезу каждого стиха. Основное внимание уделено образу ап. Петра, истолкование поведения к-рого во время П. Г. носит, очевидно, личные черты, связанные с обстоятельством служения блж. Августина как епископа. Такие же аллюзии на евангельские тексты о П. Г. представлены и в др. сочинениях блж. Августина, среди к-рых можно отметить следующее: в соч. «Против Адиманта» он отметил, что ученики созерцали происходящее во время П. Г. телесными очами (*secundum oculos corporis*), поскольку это событие относилось к разряду видений «по-плоти» (*Aug. Contr. Adimant.* 28. 2).

Ок. 445 г. к тематике П. Г. обращается свт. Лев I Великий, к-рый в своей гомилии рассматривает сoterиологический аспект этого события (*Leo Magn. Or.* 51 // CCSL. Vol. 14. P. 296–303). Для свт. Льва П. Г. несет как ученикам, так и всем членам Церкви ободрение и утешение в перенесении временных страданий, основанных на вере в будущее участие в радости всеобщего преобразования, явленного во Христе.

К 1-й пол. V в. относится гомилия на П. Г., известная под именем *Василия*, архиеп. Селевкии Исаурийской (CPG, N 6656. 40; *Basil. Seleuc. Or.* 40 // PG. 85. Col. 452–461); она посвящена гл. обр. раскрытию образа света Владыки Христа, просвещающего всех верующих, а также подробному истолкованию значения Мф 16. 28.

Небольшие фрагменты толкований на П. Г. Аполлинария Лаодикийского, Феодора, еп. Мопсуестийского, свт. Кирилла Александрийского и патриарха К-польского Фотия I сохранились в *катенах* на Евангелие от Матфея (*Reuss J. Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. В., 1957. S. 26–27, 130; 218–219, 309–310).

От VI в. сохранилась гомилия, которая в рукописной традиции была приписана свт. Иоанну Златоусту и ранее атрибутировалась свт. Проклу, но, по всей видимости, принадлежит Леонтию, пресв. К-польскому (см.: *Sachot.* 1981. P. 292–329; CPG, N 4724 [7900] — BHG. 1975; *Leont. Byz. Hom.* 14 // CCSG. Vol. 17. P. 433–448). Оче-

видно, она относилась к его серии несохранившихся гомилий на Евангелие от Матфея. Автор находится под влиянием риторики свт. Иоанна и свт. Прокла, предлагая подробное описание духовного смысла праздничной трапезы. Пресв. Леонтий уделяет большое внимание интерпретации образа ап. Петра, при этом основная часть гомилии посвящена предсказаниям Христа в Мф 16. 27–28, предшествующим П. Г. и истолкованным преимущественно в контексте антииарианской полемики.

Ок. 1-й пол. VI в. была произнесена проповедь, известная под авторством к-польского диака. Панталеона Хартофилакса (*Pantaleonis diaconi CP. Or.* 3 // PG. 98. Col. 1253–1260; см.: *Sachot.* 1981. P. 457–463). Центральное место в тексте занимает описание явления Божественного света, ненадолго появившегося во время П. Г. В дальнейшем этот свет будет всегда наполнять своими лучами Вселенскую Церковь. При этом автор уделяет внимание оценке поведения ап. Петра, с к-рым верующие, слушавшие проповедь, должны были себя соотносить.

Вероятно, к VI–VIII вв. относится возникновение гомилии «О Кресте и Преображении», возможным автором к-рой является Тимофей Антиохийский (или Иерусалимский) — точной информации о его личности не существует (CPG, N 7406; *Timotheus Hierosolymitanus. Hom. in transfig. et crucem* // PG. 86. Col. 256–266). Это сочинение не содержит следов богослужебного использования, но имеет характер экзегетического наставления, обращенного к «духовному воину» Христову и посвященного теме духовной брани, при этом рассказ о П. Г. следует преимущественно версии Лк 9. 28–36. В таком контексте основное значение П. Г. для автора связано с утешением учеников, впадших под воздействием земных чувств в уныние перед грядущими страданиями.

Одна гомилия кон. VI в. обычно атрибутируется свт. Анастасию I Синаиту, патриарху Антиохийскому (CPG, N 6947; *Anastas. I Antioch. Sermon.* 1). Гомилия не содержит признаков богослужебного использования: ее текст представляет собой нравственно-аскетическое размышление о влиянии, которое П. Г. оказывает





на верующих, приводя их к чудесному изменению своей жизни. Вероятно, экзегеза этого события подчинена катехизическим целям, а именно введению в тайноводство (μυσταγωγία — *Anastas. I Antioch. Serm. 1. 3*). П. Г. становится символом преобразования верующих и изменения их тел в воскресении буд. века. Основной евангельской параллелью с преобразующим действием Божественной благодати для автора служит история обращения и изменения жизни ап. Павла. Текст гомилии содержит следы влияния идей предшествовавших авторов, но при этом предлагает ряд оригинальных интерпретаций в свете христологических определений Халкидонского Собора.

Одна из самых широко распространенных проповедей на христ. Востоке была произнесена в праздник П. Г. в мон-ре вмц. Екатерины на Синае прп. Анастасием Синаитом во 2-й пол. VII в. (CPG, N 7753; *Anast. Sin. Sermo de transfiguratione* // *Guil-lou A. Le monastère de la Théotokos au Sina: Origines; épiclèse; mosaïque de la Transfiguration Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration* // *MArHist. 1955. Vol. 67. P. 215–256*; рус. пер.: *АиО. 2008. № 53. С. 24–32*). Наряду с известной мозаикой из апсиды монастырского храма эта проповедь служит наиболее ранним свидетельством литургического празднования П. Г. Очевидно, ввиду местоположения мон-ря в гомилии уделено особое внимание параллельному сопоставлению значения Фавора и Синая в контексте библейской истории спасения. Богоявление на Фаворе становится исполнением обетований и пророчеств, данных избранному народу на Синае, а в лице прор. Моисея, по мысли прп. Анастасия, к П. Г. приобщаются праведники и святые ВЗ. В гомилии содержится весьма редкое для др. авторов соотнесение Богоявления на Фаворе с событиями на Голгофе. Как и др. авторы, прп. Анастасий делает акцент в духе определения Халкидонского Собора на неслиянность двух природ Христа в момент П. Г. Благодаря ипостасному единству двух природ Спасителя человечество обретает возможность соучастия в Божественной славе. В центре таинства П. Г. находится Сам Христос, в Его желании через самоумаление разделить слабость человеческой приро-



у поздних визант. авторов, следует заметить, что нигде в Евангелиях ни о каком явлении или

*Преображение Господне.
Мозаика в конхе апсиды
кафоликона мон-ря
вмц. Екатерины на Синае.
565–566 гг.*

созерцании Божественного света апостолами речи не идет и на этом явлении не делается ак-

цент. В Мф 17. 2 говорится лишь о том, что «лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» — т. о., термин «свет» (φῶς) служит лишь метафорой для описания изменившихся одежд Христа. И хотя уже у свт. Иоанна Златоуста встречается мнение, что «если бы свет этот не был чрезвычайный, а был бы подобный солнечному, то они [ученики] не пали бы, а легко снесли его» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 4*), тем не менее ни у кого из авторов гомилий предшествующего периода тема света, явленного на Фаворе, не носит центральный характер.

К 1-й пол. VIII в. относится появление праздничной проповеди прп. Иоанна Дамаскина (CPG, N 8057; *Ioan. Damasc. Hom. in transf.* // PG. 96. Col. 545–576; рус. пер.: *Малков. 2018. С. 148–177*), хотя сохраняется ряд сомнений в ее подлинности (см.: *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / Hrsg. B. Kotter. B., 1988. Bd. 5. S. 421. Not. 2). Одна из ее тем состоит в раскрытии взаимосвязи с П. Г. молитвы, основанной на «безмолвии» (ἡσυχία), к-рая служит средством приобщения к Божественному свету Христа, когда молитва становится «гостеприимцем Божественной славы» (*Ioan. Damasc. Hom. in transf. 10*). Автор убеждает слушателей следовать путем христ. добродетелей за Господом на гору, «отряхнув с себя скопище страстей» (*Ibid. 5*). Непременным же условием этого восхождения на вершину добродетелей является любовь, которую символизирует вершина горы Фавор. Текст проповеди соединяет красноречивое изложение правосл. догматического учения о Единой ипостаси Иисуса Христа с поэтическим изображением мистической жизни, открытой в таинстве Его Личности в П. Г. Явленная в лучах блистающе-

го света апостолами речи не идет и на этом явлении не делается ак-

цент. В Мф 17. 2 говорится лишь о том, что «лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» — т. о., термин «свет» (φῶς) служит лишь метафорой для описания изменившихся одежд Христа. И хотя уже у свт. Иоанна Златоуста встречается мнение, что «если бы свет этот не был чрезвычайный, а был бы подобный солнечному, то они [ученики] не пали бы, а легко снесли его» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 4*), тем не менее ни у кого из авторов гомилий предшествующего периода тема света, явленного на Фаворе, не носит центральный характер.

В поздневизантийских проповедях VIII–XIV вв. вклад автора в экзегетическую традицию понимания П. Г. был ограничен, поскольку основные направления истолкования этого события уже были сформированы к этому времени. В гомилиях этого периода основное внимание уделяется аскетико-мистическому истолкованию П. Г., на первый план выходит раскрытие богословских оснований и аскетической практики при описании человеческого опыта соучастия в созерцании явленной на Фаворе Божественной славы Христа. В этой связи особое внимание уделено пониманию природы Божественного света. Несмотря на широкое распространение этой темы



го света Божественная слава Христа не была чем-то дарованным Ему свыше или приобретенным «извне», как у прор. Моисея, но служит проявлением Его сущности «изнутри», через преображенные и обожженные «одеяния» человеческой плоти.

К этой же эпохе. (1-я пол. VIII в.) принадлежит богослужебная проповедь свт. Андрея Критского (CPG, N 8176; *Andr. Creten. Or. 7*), содержащая обзор разночтений в версиях 3 евангелистов, при этом автор стремится раскрыть скрытое в тексте «блистание мистических символов» (*Andr. Creten. Or. 7. 18*). Текст проповеди демонстрирует знакомство автора с трудами Оригена, корпусом сочинений сщмч. Дионисия Ареопагита, прп. Иоанна Дамаскина, но при этом содержит ряд уникальных аллегорических толкований, включая нумерологию. Акцент сделан на праздновании события П. Г. как мистического опыта «обождения» человеческой природы и духовного восхождения души верующего к созерцанию лучезарного преображения Христа. П. Г. становится праздником, свидетельствующим «о будущем восторге» и об обожествлении всей природы и о ее «восхождении» к сверхприродному состоянию.

Сохранившаяся во фрагментах заключительная часть проповеди неизвестного автора предположительно восходит к VII–IX вв. (*Aubineau M. Une homélie grecque inédite sur la Transfiguration // AnBoll. 1967. Vol. 85. N 3/4. P. 404–416*), рукопись (Marc. App. II 17 (olim Nanius 38)) присоединена к началу другой проповеди, приписываемой диак. Пантелеону. В этом фрагменте речь идет о восприятии события П. Г. от лица ап. Петра, для которого происходящее представляется в весьма уникальных для экзегетической традиции образах, напоминающих устрашающие картины апокалиптических знамений, призванных наглядно укрепить веру учеников во время последующих гонений за Христа.

К 821–826 гг. к теме П. Г. обращается прп. Феодор Студит в катехизическом поучении братии — т. н. Малом оглашении, произнесенном в предпразднство П. Г. и посвященном явленной в этом событии Божественной красоте, стремление к которой служит залогом очищения души христианина путем аскезы (*Theod. Stud. Catech. parv. 20; Малков. 2018. С. 178–183*).



Преображение Господне.
Миниатюра
из Феодоровской Псалтири. 1066 г.
(Lond. Brit. Lib. Add. 19352.
Fol. 118r)

К нач. X в. относятся 3 гомилии, посвященные П. Г., авторства визант. имп. Льва VI Мудрого (*Leo VI Sapientis. Hom. 10–11, 39 // CCSG. Vol. 63. P. 161–167, 559–563*) из собрания его 42 праздничных богослужебных проповедей, произнесенных, как правило, в храме Св. Софии в К-поле. Две из них (Hom. 11, 39) представляют собой краткое изложение основных тем праздника с особенным вниманием к теме Божественного света. При этом они просты по содержанию: автор упоминает о своих скромных возможностях проповедника в сравнении с образованными священнослужителями. Др. гомилия (Hom. 10), большая по объему и сложнее по структуре, демонстрирует уверенное владение риторическими приемами, свойственными традиции свт. Иоанна Златоуста. Особенностью этой проповеди служит уникальный для всей экзегетической традиции пространный сравнительный анализ описания П. Г. и распространенных в греч. мифологии рассказов о чудесах изменения внешнего облика богов и героев, принимавших вид людей или животных. Автор не видит в таком сравнении ничего смутительного: на фоне череды этих внешних

перемен облика становится видно величие таинства П. Г. как зримого свидетельства существования Божественной реальности в человеческой плоти. Мистическое переживание праздника носит для имп. Льва IV личный характер: он отмечает для себя важность того, что в этом событии он обретает залог будущего изменения. Подобно тому как Воскресение Господа ознаменовало наше воскресение, так и П. Г. предобразило славу тех, кто божественным образом будут преображены.

Одна из проповедей на П. Г. ошибочно приписана в коллекции визант. рукописей, возможно, никогда не существовавшему визант. богослову X в. Феофану Керамевсу и на самом деле принадлежит грекоязычному проповеднику из Юж. Италии XII в. Филагату из Черами (*Amelotti L. Filagato da Cerami // DBI. 1997. Vol. 47. P. 564–565*). Ее содержание представляет собой назидательное поучение, обращенное к монашеской общине и не содержащее намеков на ее использование за богослужением (*Philagathus Ceramita (Theophanis Ceramei [Ps.]). Hom. 59 // PG. 132. Col. 1020–1048; крит. изд.: Filagato da Cerami; Omelie per i vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno / Ed. G. Rossi Taibbi. Palermo, 1969. P. 206–220*). Уникальный характер этой гомилии проявляется в использовании приемов античной риторики и в аллюзиях на сочинения классических авторов. Др. особенность — в ее структуре: в самом начале автор приводит список из 12 вопросов, имеющих отношение к деталям евангельской истории П. Г., которые обычно волнуют слушателей. После краткого ответа на них, представляющего собой небольшой обзор мнений предшествующих писателей, автор толкует евангельские события, приводя для раскрытия богословских тем наиболее обширную подборку ветхозаветных параллелей. В П. Г. автор усматривает призыв подняться от мира чувственного знания к духовной горе добродетелей и стать соучастником Божественных таинств, чтобы обрести возможность созерцать свет Христа, доступный только тем, кто чисты сердцем.

К нач. XIII в. относится проповедь прп. Неофита Затворника (Кипрского) (*Englezakis B. An Unpublished Catechetical Instruction by St. Neophytos*



the Recluse on the Transfiguration // Studies on the History of the Church of Cyprus 4th–20th cent. / Ed. S. Ioannou et al. Aldershot, 1995. P. 147–150), представляющая жанр краткого наставления катехизического характера, обращенного к членам небольшой монашеской общины. Акцент сделан на действии явленной в П. Г. спасительной силы несказанного света, просвещающего всех, к созерцанию к-рого верующие призываются посредством очищения от страстей и грехов, т. о. подготавливая себя к явлению блистающего Христа в лучах Божественной славы будущего времени.

Сходная по жанру богослужебная проповедь свт. Феодипта, митр. Филадельфийского, была произнесена в праздник П. Г. в авг. 1310 или 1311 г. (Beyer H.-V. Die Katechese des Theoleptos von Philadelphie auf die Verklärung Christi // JÖB. 1984. Bd. 34. S. 171–198; рус. пер.: Малков. 2018. С. 185–218) и также представляет собой краткое катехизическое наставление к монашествующим, посвященное истолкованию события П. Г. в контексте аскетической борьбы подвижника со страстями, призывающее к ежедневному преобразению себя и своих мыслей при его восхождении со Христом «на умную гору», к просвещенной светом Божественной любви «нерассеянной молитве».

Созданная ок. 1315–1316 гг. большая проповедь принадлежит византийскому придворному ритору Никифору Хумну (*Papatriantaphyllou-Theodorides N. Νικηφόρου Χούμνου Λόγος στη Μεταμόρφωση* (BHG 1998w) // Byzantina. 1995. T. 18. S. 24–38); она существовала только в форме послания, обращенного к общине монахинь. Автор разворачивает пространную картину истории спасения в ВЗ, с описанием множества примеров теофаний и промыслительных событий (жертвоприношение Исаака, события исхода, откровение на Хориве), прообразовавших П. Г., к-рое становится итоговым воплощением предшествующих образов. Более того, происшедшее на горе Фавор откровение Св. Троицы Никифор именует «вторым заветом», к-рый был дан не в темных знаках и тенях, но в блистании несказанного света, открывшего познание Бога в Трех Лицах.

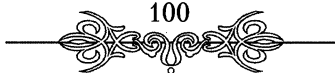
В богослужебной проповеди прп. Григория Синаита, произнесенной ок. 1346 г. (BHG, 1996b; *Gregorius Si-*

naiticus. Λόγος εις την άγιαν Μεταμόρφωσιν του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού — см.: *Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration* / Ed. D. Balfour. Athenes, 1982 (= *Greg. Sin. Or. de transf.*); рус. пер.: Малков. 2018. С. 191–218) нашли отражение идеи, близкие к учению паламизма: автор убежден, что все христиане, как и ученики Господа, призваны к созерцанию сияния Бога, явленного во Христе и открывающего верующим «нетленную красоту Его во плоти». При этом поглощение ума Божественным светом приводит к отказу от необходимости восприятия мира посредством чувств. Прп. Григорий выделяет неск. уровней понимания П. Г. — от преобразовательного контекста ветхозаветных параллелей до встречи с сиянием Божественной лучезарности. При этом автор уделяет большое внимание раскрытию типологии гор Синая и Фавора и связанным с ними событиями библейской истории. Большая часть проповеди посвящена раскрытию догматического учения в области христологии и триадологии, основные положения которых восходят к явленному в П. Г. откровению.

Наибольшее влияние на развитие аскетической интерпретации П. Г. в свете христ. мистической практики оказали 2 проповеди свт. Григория Паламы, произнесенные между 1351 и 1357 гг. во время всенощного бдения на праздник П. Г. (*Greg. Pal. Hom. 34–35* // PG. 151. Col. 424–449; рус. пер.: Малков. 2018. С. 222–250). По стилю и содержанию они фактически представляют собой один трактат, объединенный общим замыслом и посвященный раскрытию учения об обожении (θεωσις), о нетварных Божественных энергиях и Фаворском свете. Явленный на Фаворе ученикам преобразенный образ Христа становится центральным объектом практики сердечной молитвы в исихазме и мистического созерцания нетварного света, исходящего от Божественной природы Христа и воплощающегося в доступные для человеческого зрения образы божественных энергий. Степени и состояния этого созерцания и составляют предмет размышления свт. Григория. В обеих проповедях рассматриваются все евангельские версии рассказа о П. Г. Первая гомилия (*Greg. Pal. Hom. 34*) посвящена последовательному мистическому тол-

кованию евангельского рассказа, центральной темой к-рого служит явление на горе Божественного нетварного, невещественного света, «превышающего не только чувства, но и силу ума» (Ibid. 34. 12). Апостолы, а за ними и верующие получают возможность созерцать его телесными очами, только когда они «просвещены силою Св. Духа», что достигается усердной молитвой (см.: Лк 9. 29). Во 2-й гомилии (*Greg. Pal. Hom. 35*), раскрывая те же темы, свт. Григорий отмечает способность этого сверхприродного света в отличие от чувственного изменять того, кто к нему причастен. Соответственно свт. Григорий делает акцент на сопричастности верующих описываемым в Евангелиях событиям, когда сущность христ. призвания видится в том, что верующие, подобно ученикам Христовым, станут носителями этого света. Тема света пронизывает последовательное истолкование сцен П. Г.: так, напр., облако в такой интерпретации оказывается проявлением того же света, и именно из-за него, а не из-за Божественного голоса ученики падали ниц от страха (Мк 9. 7) и т. п. Свт. Григорий подчеркивает, что апостолы получают возможность созерцать несотворенный свет, но не Божественную сущность Господа: если свет способен увеличиваться и уменьшаться и его можно познавать частично, то сущность Божия совершенно неделима и неприступна. Фаворский свет является исходящим от Божественной сущности красотой, к-рая может быть воспринята творением в той мере, в какой пожелает Господь.

Ко времени паламитских споров (XIV в.) относится богослужебная проповедь (*Sachot. 1984. P. 96–102*), приписываемая в рукописях свт. Иоанну Златоусту (CPG, N 5017), но весьма отличная от его сочинений по лексике и стилю. Вероятно, автор проживал в Юж. Италии или на Сицилии и был близок по своему мышлению к Филагату из Черами. Гомилия носит преимущественно христологический характер, основанный на раскрытии посредством евангельского рассказа вероопределений Халкидонского Собора. В этом контексте автор предлагает новое понимание события П. Г.: на горе Фавор Христос открыл преобразенную первозданную человеческую природу, явленную в Адаме до его грехопадения.





П. Г. уделяется внимание в комментариях на Евангелия XII–XIII вв. компилятивного характера, не содержащих оригинальных примеров экзегезы. Они известны под именем блж. *Феофилакта Болгарского* (*Theoph. Bulg.* In Matth. 17 // PG. 123. Col. 325–329; *Idem.* In Luc. 9. 25–36 // PG. 123. Col. 820–824) и *Евфимия Зигабена* (*Euth. Zigab.* In Matth. 34 // PG. 129. Col. 477–488).

Толкования отдельных эпизодов

П. Г. I. Восхождение на гору. Для большинства авторов П. Г. и явление Божественной славы служат исполнением пророческих слов Мф 16. 28 о возможности созерцать Царствие Небесное «некоторыми» (см., напр.: *Cyr. Alex. Hom. div. 9. 3*; *Ioan. Damasc. Hom. in transf. 7*; *Aug. Sermon. 79A. 1*). Ориген первым из экзегетов предложил символическое истолкование 6 дней (Мф 17. 1), предшествующих П. Г., полагая, что это число указывает на творение мира за этот срок. Соответственно тот, кто желает созерцать преобразование Господа, должен взойти на «гору мудрости», выйдя т. о. за пределы этих дней творения, т. е. привязанностей мира сего (*Orig. In Matth. comm. XII 36*). После 6 дней творения, символизирующих этот грубый, земной мир, П. Г. происходит в 7-й, святой день нового, духовного рождения (ср.: Мф 22. 30 — *Anastas. I Antioch. Sermon. 1. 3*). В то же время это число дней напоминает слова Пс 89. 5, указывая на 6-тысячный цикл существования человечества перед наступлением Царствия Божия (*Ambros. Mediol. In Luc. VII 7*; *Hilar. Pict. In Matth. 17. 2*). Шесть предшествующих П. Г. дней служат аллегорией 6 видов любви, представленных в словах Христа (Мф 25. 34–36), необходимость следования к-рым означает возможность сподобиться созерцания П. Г. и Его славы в последние времена (*Andr. Creten. Or. 7. 8–9*). Версия Лк 9. 28 символически истолковывается как указание на время воскресения в 8-й день (*Ambros. Mediol. In Luc. VII 6*) или на жизнь будущего века (*Ioan. Damasc. Hom. in transf. 8*). Блж. Августин, как и другие авторы, стремится согласовать свидетельства евангелистов (8 и 6 дней), используя правило «синекдохи», предполагающее под «частью разуместь целое или, наоборот, под целым разуместь часть», и приходит к выводу, что евангелист Матфей считает только целые дни, а евангелист Лука —



Преображение Господне.
Миниатура. 1260 г.
(Vat. sir. 559. Fol. 206r)

дни, включающие как предсказание о П. Г., так и само событие (*Aug. De doctr. christ. III 50*; *Idem. De cons. evang. II 56*; см. также: *Hieron. In Matth. III 17. 1*; *Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 1*; *Ioan. Damasc. Hom. in transf. 8*; *Hesych. Hieros. Collectio difficultatum et solutionum. 11* // PG. 93. Col. 1404). Самое необычное согласование этих чисел, основанное на их таинственном значении, в XIV в. приводит свт. Григорий Палама: всего на Фаворе было 6 присутствующих, а вместе с Богом Отцом и со Св. Духом — 8 (*Greg. Pal. Hom. 34. 3*).

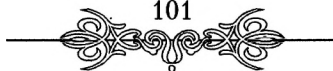
Избрание только 3 апостолов в свидетели П. Г. связано с тем, что именно они «выделялись высотой добродетелей» (*Ioan. Damasc. Hom. in transf. 12*) и превосходили остальных: Петр — сильной любовью к Иисусу, Иоанн — особенной любовью к нему Иисуса, а Иаков — своим пророческим ответом (см.: Мф 20. 22 — *Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 2*). По мнению свт. Амвросия Медиоланского, эти апостолы были отмечены особым образом: Петр — ключами Царства Небесного (Мф 16. 19), Иоанн — препоручением ему Божией Матери (Ин 19. 27), Иаков — тем, что первым получил епископскую кафедру (*Ambros. Mediol. In Luc. VII 9*). Три апостола символически сопоставляются с Симом, Хамом и Иафетом и так же, как и эти ветхозаветные прообразы, свидетельствуют о буд. избрании народа Церкви (*Hilar. Pict. In Matth. 17. 2*), при этом служат указанием «на священное таинство Троицы» (*Ioan. Damasc. Hom. in transf. 7*; см. также: *Greg. Sin. Or. de transf. 11*).

По всей видимости, у Оригена впервые встречается косвенное упоминание о горе Фавор, связанное

с ее значением в гностической литературе (*Orig. In Ioan. comm. II 12*; *Idem. In Ier. hom. 15. 4*). Также об этой горе как о месте П. Г. говорится во фрагментах приписываемого ему «Комментария на Псалмы» из катен (это связано с интерпретацией слов Пс 88. 13), однако это свидетельство может принадлежать др. авторам и относиться к более позднему времени (*Idem. Exegetica in Psalmos. 88. 13* // PG. 12. Col. 1548). Уверенное отождествление Фавора как места П. Г. зафиксировано в христианской письменности в IV в. (*Cyr. Hieros. Mystag. 12. 16*; *Epiph. Adv. haer. 42. 11. 6*; *Did. Alex. Fragm. in Ps. 886*).

П. II. Изменение облика Иисуса Христа. Ориген делает акцент на словах о том, что Иисус преобразился «пред ними» (Мф 17. 2), основывая на них свою теорию об избирательном характере явлений Божественного Логоса, «Который может принимать различные формы». Т. о., П. Г. могло быть видимо только теми, кто восходят с Ним «на высокую гору премудрости посредством высоких дел и слов», в то время как для тех, кто знают Христа лишь по плоти (ср.: 2 Кор 5. 16), подобное созерцание оказывается недоступным (*Orig. In Matth. comm. XII 36, 37*). Представление о созерцании П. Г. в зависимости от возможностей соучастника откровения нашло отражение не только в апокрифической литературе, но и в последующей христ. экзегезе: в проповеди, приписываемой прп. Ефрему, говорится, что Господь показал ученикам «не всю бездну славы Своей, а в какой мере смогли вместить их глаза» (*Ps.-Ephraem Syr. Sermon. in transf. 8*; см. также: *Maximus Conf. Cap. theol. II 13–14*). Господь на Фаворе «приоткрыл на время дверь Своего Воплощения, явил ученикам Свою Божественную славу Своей царской силы не в полноте ее величия, но лишь настолько, насколько их телесные очи могли воспринять» (*Leont. Byz. Hom. 14. 14, 18*; ср.: *Anast. Sin. Sermo de transf. 1*; *Ioan. Damasc. Hom. in transf. 1*). При этом Преображение Спасителя не означало потерю Им прежнего вида, лица и принятие иного, духовного тела, как об этом учили гностики (*Hieron. In Matth. III 17. 2*).

Блещающие одежды Христа символизируют слова Свящ. Писания, указывая на Того, Кто в отличие от земных «белильщиков» (ср.: Мк 9. 3), т. е. мудрецов века сего, может





раскрыть в библейских текстах сияние смыслов (*Orig. In Matth. comm. XII 38–39*; см. также: *Andr. Creten. Or. 7. 13*; *Maximus Conf. Ambigua. XXII 5. 18*). В то же время блистающие одеяния символизируют деяния и поучения Христа во время земного пути (*Andr. Creten. Or. 7. 12*). Св. Беда Достопочтенный полагает, что одежды Спасителя означают Его Церковь святых — Господь, как Белильщик, постоянно обновляет и очищает ее от «всякой скверны плоти и духа» (2 Кор 7. 1 — *Beda. Hom. I 24 // CCSL. Vol. 122. P. 173–174*; см. также: *Aug. Serm. 78. 2*). В эти явленные на горе светлые ризы Господа верующие облачаются посредством чистоты своей жизни (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 1. 1*).

Практически для всех отцов П. Г. указывает на предварительное явление, предвкушение той самой славы, к-рая будет сопровождать Господа в пришествии Его грядущего Царствия в последние времена (*Hieron. In Matth. III 17. 2, 9*; *Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 2*) и в таинстве будущего века (*Greg. Nazianz. Or. 3. 19*). По мнению Климента Александрийского, «когда Он явился Своим апостолам на горе во славе, то это было совершено не ради Себя Самого, но ради Церкви, представляющей собой собрание избранных, так что Церковь смогла оценить то преуспеяние (προκοπή), которое Он достиг после исхода из Своей плоти» (*Clem. Alex. Exh. Theod. 4. 1*). Нам дается возможность увидеть явление Христа в будущем: если на горе Господь, «щады учеников, явил им столько славы, сколько они могли стерпеть... то после... Он придет во славе Отца Своего, не с Моисеем только и Илией, но с бесчисленными воинствами ангелов, с архангелами, с херувимами, со всеми их несметными полчищами; не одно облако будет над головой Его, но все небо будет сосредоточено над Ним» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 4*). Кроме того, в П. Г. Христос хотел изобразить буд. славу святых, к-рые «воссияют, как солнце» (Мф 13. 43 — *Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 4*), показывая, каким образом Он в посл. преобразит тела верующих (ср.: Фил 3. 21 — *Anastas. I Antioch. Serm. 1. 4*; *Euseb. In Luc. IX 28 // PG. 24. Col. 549*). Созерцание П. Г. становится прообразом будущего просвещения ума, освобожденного от страстей «светлейшим сиянием» в последние времена (*Areop.*

DN. 1. 4). Событие П. Г. демонстрирует, как «Его человечество будет прославлено божественным светом в Его воскресении» (*Beda. Hom. I 24 // CCSL. Vol. 122. P. 242–243*; *Anast. Sin. Sermo de transf. 12*; *Greg. Magn. Moral. XXXII. 6(8)*). Во Христе на горе Фавор «богоподобное некогда естество Адамово, омраченное безобразным идольским образом, преобразилось и... открылось на горе подобно драгоценному металлу и излучило сверкающие блистания Божества» (*Anast. Sin. Sermo de transf. 2*). Свт. Кирилл Александрийский подчеркивает укоренность П. Г. в таинстве Боговоплощения, замечая: «...если бы Он не стал тем, кто подобен нам, то кто бы тогда из нас мог встретить Бога, Который снисходит свыше, и вынести сияние Его неизреченной славы?» (*Cyr. Alex. Fragm. in Matth. 202 // Reuss J. Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. B., 1957. S. 219*). Величайший парадокс спасения, открывшийся на горе Фавор, для свт. Григория Паламы состоит в том, что открылась возможность «созерцать внутренними очами... наше естество, навсегда соединившееся в своей жизни во Христе с невещественным огнем Божества» (*Greg. Pal. Hom. 35. 12*).

III. Явление пророков Моисея и Илии. Ориген одним из первых раннехрист. авторов высказывает общее для всей христ. традиции понимание пророков Моисея и Илии в качестве собирательных образов «закона и пророков» (*Orig. In Matth. comm. XII 38. 28–36*; см. также: *Didasc. Apost. 26*; *Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 1*; *Cyr. Alex. Hom. div. 9. 5*), к-рые провозгласили то, что исполнились во Христе (*Hieron. In Matth. III 17. 3*). Появление пророков помимо свидетельства о Христе как о Том, Кто стал исполнением «закона и пророков», должно было продемонстрировать ученикам, «что Он имеет власть над жизнью и смертью» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 2*; *Cyr. Alex. Hom. div. 9. 6*; *Ps.-Ephraem Syr. Serm. in trans. 3*). Св. Беда предлагает их аллегорическое истолкование: прор. Моисей, к-рый «умер и был погребен», указывает на тех верующих, кто после Страшного Суда воскреснут из мертвых, а прор. Илия, к-рый «никогда не платил долги смерти», — на тех, кто будут живы и во плоти во время Второго пришествия (*Beda. Hom. I 24 // CCSL. Vol. 122. P. 174*). Прп. Иоанн Дамаскин полагает, что

поскольку Христос есть Господь живых и мертвых, то «Моисей представляет собор святых, в древности усопших, а Илия — собор живых» (*Ioan. Damasc. Hom. in transf. 17*). Свт. Кирилл Иерусалимский рассматривает появление этих пророков на горе Фавор в качестве свидетелей Боговоплощения. Они были выбраны не случайно, поскольку их служение было связано с получением откровения на горе: Моисей, как и Илия, оба находились в «расселине скалы» (Исх 33. 22; ср.: 3 Цар 19. 13 — *Cyr. Hieros. Mystag. 12. 16*).

По мнению свт. Иоанна Златоуста, пророки Моисей и Илия говорили со Спасителем о Его грядущих страданиях и о Кресте в Иерусалиме, поскольку эти события «всегда называются славой» (*Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 3*; см. также: *Cyr. Alex. Hom. div. 9. 4*). У ряда авторов можно встретить попытки в риторических целях воссоздать подробнее содержание их беседы; так, в одной гомилии говорится, что пророки выражали Ему благодарность за исполнение всех пророчеств и воздавали поклонение за исполнение тайны, к-рую они описывали (*Ps.-Ephraem Syr. Serm. in trans. 8*). Поздние авторы задаются вопросом, каким образом ученики могли узнать пророков, если в то время не существовало их изображений? (см., напр.: *Anastas. I Antioch. Serm. 1. 5*). Др. автор предлагает визуальную интерпретацию этого затруднения, утверждая, что они узнали собеседников Христа по специальным символам: у прор. Моисея в руках были скрижали завета, а прор. Илия явился вместе с пылающей колесницей (*Timotheus Hierosolymitanus. Hom. in transf. et crucem. 7 // PG. 86. Col. 256–266*). Др. экзегет полагает, что ученики узнали пророков из содержания их разговора (*Ps.-Ioan. Chrysost. Oratio de transfiguratione. 3 // Sachot. 1984. P. 96–102*).

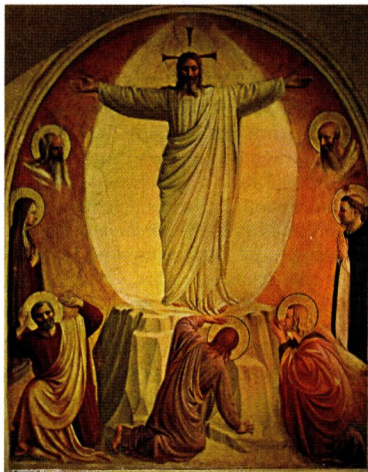
Исчезновение пророков на фоне фигуры Спасителя символически указывает на то, что истинный свет открывается в Евангелии после рассеяния тени закона и пророков, покрывавшей апостолов в виде облака (*Hieron. In Matth. III 17. 8*). По мнению Оригена, пророки удаляются от Христа, чтобы поделиться содержанием их разговора с теми ветхозаветными святыми, кто должны обрести Его благословение во время





Страстей, когда «многие тела усопших святых воскресли...и явились многим» (Мф 27. 52–53 — *Orig. In Matth. comm. XII 43*).

IV. Восклициание ап. Петра. С одной стороны, одни экзегеты отмечали неуместность поступка ап. Петра, вызванного его заблуждением или необдуманной импульсивной реакцией, возможно даже происшедшей под воздействием недобрых духов, от власти и силы к-рых Христос потом освободит верующих на Кресте (см.: Кол 2. 15 — *Orig. In Matth. comm. XII 40*). То, что ап. Петр воскликнул, он произнес от страха, демонстрируя присущую всем ученикам до Воскресения слабость (*Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 3*). С др. стороны, мн. авторы стремятся понять и оправдать его поведение, предлагая ряд богословских интерпретаций состояния апостола. Петр воскликнул после того, как апостолы были отягчены сном, кроме того, за этим сокрыта более глубокая причина, связанная с невозможностью для поврежденной грехом человеческой природы воспринимать непостижимое величие Божества (*Ambros. Mediol. In Luc. VII 18*). Свт. Лев Великий видит в таком поступке знак того, что ап. Петр, затронутый откровением Божественной тайны, «отвергая мирское... был охвачен приступом жажды вечного... и возжелал обитать с Иисусом там, где он ликовал в явленной славе Христа». Однако неуместность подобного решения была обусловлена тем, что «мир не мог быть спасен иначе, кроме как смертью Христа» (*Leo Magn. Serm. 38. 50*). Поведение ап. Петра объясняется его пребыванием в состоянии экстаза, лишаящего чувств того, кто находится в созерцании Божественной славы (*Tertull. Adv. Marcion. IV 22*). По мнению свт. Андрея Критского, ап. Петр испытал вдохновение Духа Святого и не мог выразить действие Его благодати на словах, поэтому как мог передал ощущение «целостной радости несказанного Божественного присутствия», к-рое ожидает в будущем все человечество (*Andr. Creten. Or. 7. 18*). Блж. Августин полагал, что слова ап. Петра означали понятное с человеческой т. зр. желание апостола уединения в созерцании Господа, вдали от людской толпы. Однако это стремление было ложным, поскольку апостол еще не осознал главенство любви над созерцанием, ибо не понял тайну Пре-



Преображение Господне.
Роспись кельи мон-ря Сан-Марко
во Флоренции. 1439–1444 гг.
Худож. Фра Беато Анжелико
Фото: В. Е. Сусленков

ображенного (ср.: 1 Кор 10. 24 — *Aug. Serm. 78. 3, 6*). Желание ап. Петра понятно: он хочет оставить своего Божественного Учителя в безопасном месте, осознав из Его разговора с пророками наступление грядущих Крестных Страстей (*Anastas. I Antioch. Serm. 1. 5*). Его слова были обусловлены состоянием неземного ликования, сходного с опьянением, поскольку в момент П. Г. ему были открыты тайны Царствия Небесного (*Anast. Sin. Sermo de transf. 7*). Правильное духовное решение в такой ситуации — осознать необходимость приготовить только одну кущу как место встречи с Господом в «сокровенных глубинах своего сердца» (*Hieron. In Matth. III 17. 5*).

V. Явление облака и Божественный глас. По мнению Оригена, а вслед за ним и др. авторов, светлое облако служит символом Божественной кущи, возникая в качестве Божественного ответа на возглас ап. Петра. При этом оно символизирует действие Св. Духа, осеяющего праведных и вдохновляющего их пророчествовать (*Orig. Comm. in Mt. XII 42*; см. также: *Hieron. Tract. in Marc. VI 231 // CCSL. Vol. 78. P. 483*; *Ambros. Mediol. In Luc. VII 19*; *Anastas. I Antioch. Serm. 1. 6*; *Andr. Creten. Or. 7. 18*). В то же время Ориген полагал, что в облаке, указывающем на благодать Св. Духа, проявляется сила Отца, свидетельствующая о Сыне, а во всем эпизоде он обратил внимание на число 3 (3 ученика и 3 кущи) (*Orig. In Matth. comm. XII 42*). Др. авторы прямо говорят о явлении в этом эпизоде «тайнства Троицы» (*Andr.*

Creten. Or. 7. 19; *Greg. Sinait. Oratio de transfiguratione. 24*).

Реакция учеников демонстрирует их слабость и зависимость от плоти (*Beda. Hom. I 24 // CCSL. Vol. 122. P. 242–243*). Т. о., их прежнее неверие проявляется в неготовности к созерцанию этого Божоявления (*Anastas. I Antioch. Serm. 1. 8*). Человеческая «хрупкость» (*fragilitas*) учеников, к-рая оказывается не в состоянии выдержать созерцание Божественной славы, символически представляет то, «насколько кто ищет высшего, настолько он и повергается в низшие области, если не узнает меры сил своих» (*Hieron. In Matth. III 17. 6*). Свт. Лев Великий обратил внимание на то, что опыт созерцания П. Г. дает силы тому, кому суждено пойти путем страданий и осознать, что в этой жизни гораздо более важно просить «о терпении, нежели о славе» (*Leo Magn. Serm. 51. 5*). Падение учеников от страха символизирует их умирание, от к-рого Христос спасает Своим воскресением, к-рое прообразуется тем, что Он подошел и поднял их (*Aug. Serm. 78. 5*). Повеление слушать Христа (см.: Мф 17. 6), а не сопровождающих Его Моисея и Илию указывает на то, что «свет евангельской истины просветил все образы и неясные знаки Ветхого Завета» (*Beda. Hom. I 24 // CCSL. Vol. 122. P. 242–243*). Это повеление означает не столько указание на необходимость переживания состояния райского блаженства от общения с любимым Учителем, сколько готовность следовать за Ним, идти Его крестным путем, путем боли и страданий (Мк 8. 34; 9. 31 — *Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 3*).

VI. Схождение с горы. Необходимость хранения молчания учениками объясняется тем, что поскольку явление славы Христа во время П. Г. близко по характеру к Воскресению, то Господь возжелал, «...чтобы вести о Его славе не стали известны до тех пор, пока Его слава не наступит после Его страстей», иначе это могло навредить народу, когда они увидят Его распинаемым (*Orig. In Matth. comm. XII 43*). Запрет Спасителя рассказывать о происшедшем на горе до Его Воскресения связан с тем, что многим трудно было тогда в это поверить, а значит, «соблазн о Кресте» мог бы только усилиться (*Ioan. Chrysost. In Matth. 56. 6*). Заповедуя молчание, Спаситель знал, что другие не поверят ученикам, но решат, что





они обманщики (*Ephraem Syr.* In Diatess. 14. 10). Только пережитый опыт воскресения придаст пока что неготовым и смущенным ученикам силы свидетельствовать о пережитом ими его предвкусении на горе (*Anastas. I Antioch.* Sermon. 1. 9). Господь в Своем запрете осознает несовершенство учеников, поскольку они не получили еще полноты Св. Духа, а значит, печаль могла переполнить их сердца (*Ioan. Damasc.* Hom. in transf. 19).

Лит.: *Onasch K.* Die Idee der Metamorphosis (Verklärung) in den Liturgien, in der russischen Philosophie und im russischen Frömmigkeitsleben. Danzig, 1944; *Coune M.* La Transfiguration dans l'exégèse des sept premiers siècles // *Assemblées du Seigneur*. Ser. 1. Bruges, 1963. N 28. P. 64–80; *idem.* Joie de la Transfiguration: D'après les Pères d'Orient. Bégrolles-en-Mauges, 1985; *idem.* Grâce de la Transfiguration d'après les Pères d'Occident. Bégrolles-en-Mauges, 1990; *Turowski I.* Geschichte der Auslegung der synoptischen Verklärungsgeschichte in vor-nizanischer Zeit. Hdb., 1966; *Eichinger M.* Die Verklärung Christi bei Origenes: Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie. W., 1969; *Chamberas P.* The Transfiguration of Christ: A Study in the Patristic Exegesis of Scripture // *SVTQ*. 1970. Vol. 14. N 1/2. P. 48–65; *Ménard J. E.* Transfiguration et polymorphie chez Origène // *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou*. P., 1972. P. 367–372; *Habra G.* La transfiguration selon les Pères Grecs. P., 1973; *Lemarié J.* Le commentaire de St. Chromace d'Aquilée sur la Transfiguration // *RSLR*. 1980. Vol. 16. N 2. P. 213–222; *Sachot M.* L'Homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG, N 1975: Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople: Éd. critiq. et comment., trad. et études connexes. Fr./M., 1981; *idem.* Le réemploi de l'hom. 56 «in Matthæum» de Jean Chrysostome (BHG 1984) dans deux homélies byzantines sur la Transfiguration (BHG 1980k et a1985) // *RSR*. 1983. T. 57. N 2. P. 123–146; *idem.* Édition de l'homélie pseudo-chrysostomienne BHG 1998 (= CPG 5017) sur la Transfiguration // *Ibid.* 1984. T. 58. N 1/3. P. 96–102; *idem.* Les homélies grecques sur la Transfiguration: Tradition manuscrite. P., 1987; *McGuckin J. A.* Jesus Transfigured: A Question of Christology // *The Clergy Review*. L., 1984. Vol. 69. P. 271–279; *idem.* The Patristic Exegesis of the Transfiguration // *StPatr*. 1986. Vol. 18. P. 335–341; *idem.* The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition. Lewiston (N. Y.), 1986; *Sieben H. J.* Transfiguration du Seigneur: 2. Les Commentaires Spirituels // *DSAMDH*. 1991. Vol. 15. Col. 1151–1160; *Gourdain J.-L.* Jérôme exégète de la Transfiguration // *REAug*. 1994. Vol. 40. N 2. P. 365–373; *Cameron M.* Transfiguration: Christology and the Roots of Figurative Exegesis in St. Augustine // *StPatr*. 1997. Vol. 33. P. 40–47; Библийские комментарии отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв.: НЗ / Ред.: М. Симонетти, Ю. Р. Варзони. Тверь, 2001. Т. 2: Евангелие от Марка. С. 96–198; 2007. Т. 1а: Евангелие от Матфея 1–13. С. 135–142; *Andreopoulos A.* Metamorphosis: the Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography. Crestwood (N. Y.), 2005; *Luke / Ed. A. A. Just.* Downers Grove (Ill.), 2007. P. 157–161. (Ancient Christian Comment. on Scripture. NT; 3); *Divry É.* La Transfiguration

selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin vers un dénouement oecuménique. P., 2009; *Lee S. S.* Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings. Tübingen, 2009; *Bucur B. G.* Matt 17. 1–9 as a Vision of a Vision: A Neglected Strand in the Patristic Reception of the Transfiguration Account // *Neotestamentica*. Pretoria, 2010. Vol. 44. N 1. P. 15–30; *idem.* Exegesis and Intertextuality in Anastasius the Sinaite's Homily on the Transfiguration // *StPatr*. 2013. Vol. 68. P. 249–260; *Parys M., van.* De l'Horeb au Thabor: Le Christ transfiguré dans les homélies byzantines // *Studii Teologice*. Ser. 3. Bucur., 2011. Vol. 7. N 1. P. 9–34; *Daley B. E.* Light on the Mountain: Greek Patristic and Byzantine Homilies on the Transfiguration of the Lord. Yonkers (N. Y.), 2013; *Blowers P. M.* Mystics and Mountains: Comparing Origen's Exegesis of the Transfiguration and Gregory of Nissa's Exposition of the Sinai Theophany // *Phronema*. [Sydney], 2015. Vol. 30. N 2. P. 1–18; *Pricop C.* Die Verwandlung Jesu Christi: Historisch-kritische und patristische Studien. Tübingen, 2016; *Малков П. Ю.* Преображение Господне: Антология святоотеческих проповедей. М., 2018.

А. Е. Петров

Праздник П. Г. установлен относительно поздно, т. к. отсутствует в древнейшей редакции иерусалимского Лекционария V–VI вв. (сохр. в арм. переводе), но появляется в более позднем, VI–VII вв., переводе на груз. язык. В богослужении К-поля П. Г. входит не ранее VIII в. (*Grumel*. 1956). Возможно, в некоторых вост. Церквях П. Г. появляется раньше (см.: *Tomažjan*. 1960). Высказывалось мнение, что под влиянием арм. традиции началось празднование П. Г. в греч. Церквях (*Tagizadeh*. 1940. P. 643–649). Согласно арм. преданию, свт. Григорий Просветитель назначил праздник П. Г. (Вардавар) на 1-й день календаря, 1 навасарда (т. е. 11 авг. – см.: *Ohanyan H.* Water as a Symbol of Spiritual Rebirth in the Armenian Apostolic Orthodox Church. Burbank, 2015. P. 63–65), хотя в «Истории Армении» Агатангелоса говорится лишь о празднике в честь мучеников, заменившем языческий праздник в честь божества Аманора, к-рый отмечали в день Навасарда (*Агатангелос*. История Армении. Ереван, 2004. С. 241–242). В арм. традиции праздник П. Г. включен в пасхальный цикл и отмечается в 7-е воскресенье после Пятидесятницы.

В древнем иерусалимском Лекционарии (VI–VII вв.), сохранившемся в груз. переводе (*Tarchnischvili*. Lectionnaire. T. 2. [Pars. 2. Traduit.] P. 25. N 1126–1133; *Кекелидзе*. Иерусалимский Канонарь. С. 122–123), накануне 6 авг. на вечерне поется один из 2 тропарей, 4-го гласа –



Преображение Господне.
Миниатюра
из Евангелия Мугни. 1060 г.
(Матен. 7736. Л. 15)

«Небеса освещаются» или 2-го гласа – «На горе святых видели Тебя», назначается пение стихов из Пс 84 (т. е. прокимна). Последование на литургии включает тропарь 4-го гласа «На горе Фавор преобразился», стихи из Пс 88, 2 ветхозаветных чтения – Ам 4. 9–13 и Зах 14. 16–21, новозаветные чтения – 2 Петр 1. 12–18 (со ссылкой на 28 дек.) и Евр 12. 18–28, аллилуйи со стихом из Пс 14, Евангелие – Мф 17. 1–9, тропари на умовение рук 4-го гласа – «Прежде Распятия» и над Св. Дарами 7-го гласа – «Удивились херувимы».

В древнем иерусалимском Тропологии (в груз. пер. – *Иадгари*; см.: *Метревели*. Иадгари. С. 260–266), сформировавшемся к VII–VIII вв. как приложение к Лекционарию, приводится полное гимнографическое последование на П. Г. 6 авг., включающее неск. групп стихир, тропарь 4-го гласа – «На горе святой» (отличается от зафиксированного в Лекционарии), стихи Пс 84, канон. После канона тропарь, псалом, аллилуйя и тропарь на умовение рук – те же, что и в Лекционарии.

В Типиконе Великой церкви X–XI вв. (*Mateos*. Турисон. P. 360–362) на вечерне накануне П. Г., празднуемого 6 авг., назначается чтение Исх 24. 12–18; 33. 11–34. 8; 1 Цар 19. 3b–16, тропарь «тяжелого» (т. е. 7-го) гласа Μετεμορφώθης ἐν τῷ ὄρει Χριστὲ ὁ Θεός (Преобразился еси на горе, хр҃те в҃же), он же поется на утрени и на литургии. После вечерни – чтение до времени *паннихис*. На литургии прокимен из Пс 103, чтение 2 Петр 1. 10–19 (частично совпадает с 1-м но-





возаветным чтением в иерусалимском Лекционарии), аллилуйарий со стихом из Пс 88, Евангелие — Мф 17. 1–10, причастен Пс 88. 16б — 17а с небольшим изменением текста (переставлено слово «Господи», добавлено слово «Славы»).

В Студийском и Иерусалимском уставах празднование П. Г. представляет собой многодневный цикл, включающий *предпразднство* 5 авг., сам праздник 6 авг. и неск. дней *послепразднства*, до *отдания* праздника 13 авг. (в самых ранних — 9 авг.).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., отражающем самую раннюю редакцию Студийского устава (*Пентковский*. Типикон. С. 357–360), отдание назначается на 9 авг., в более поздней редакции того же Типикона, зафиксированной в списке ГИМ. Син. 333, отдание указывается 13 авг. (Л. 82). Последование 6 авг. включает полный набор всех песнопений: стихиры, тропарь 7-го гласа (как и в Типиконе Великой ц.), седальны, 2 канона, кондак 7-го гласа. На вечерне поется «*Блажен муж*» (вся 1-я кафизма Псалтири — согласно этому Типикону, 1-я кафизма поется накануне праздничных дней), совершается вход, читаются 3 ветхозаветных чтения (как в Типиконе Великой ц.), на утрени после кафизм поются степенны 4-го гласа, далее прокимен из Пс 88, Евангелие от Луки (точных указаний о чтении в Типиконе нет: по всей видимости, подразумевается чтение Лк 9. 28–36). После Евангелия назначается пение «*Воскресение Христова видевше*» и Пс 50 (согласно редакции в списке ГИМ. Син. 333, прокимен, Евангелие, «Воскресение Христова видевше» и Пс 50 произносятся по 6-й песни канона, после икоса). По 9-й песни канона поется «Свят Господь Бог наш» (праздничный светилен Студийского устава). В конце утрени — стихиры на хвалитех и на утренней стиховне. В честь праздника служба часов отменяется. На литургии — тропари 4-й и 5-й песней канона на блаженнах, после входа тропарь и кондак П. Г., Трисвятое (указано, что в Великой ц. поют «Елицы во Христа»), прокимен, Апостол, аллилуйарий, Евангелие и причастен те же, что и по Типикону Великой ц. При совпадении с воскресным днем воскресная служба отменяется. В поспразднство П. Г. на службе соединяются последования П. Г., святых Минеи и Октоиха

(в стихирах на стиховне), на литургии 7 и 8 авг. указывается служба чтений П. Г., на отдание 9 авг. соединяются последования П. Г. и ап. Матфия, на утрени поется еще один канон — 8-го гласа, на литургии служба апостола.

Согласно *Евергетидскому Типикону* (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 479–486), поспразднство П. Г. продолжается до 13 авг. Накануне праздника 6 авг. на вечерне нет стихословия кафизмы, совершается вход, назначаются те же ветхозаветные чтения, что и в Типиконе Великой ц., поется тот же тропарь. Есть особый канон на паннихис, исполняемый вместе с канонем Пресв. Богородице. На утрени «Бог Господь» с тропарем П. Г., после 2 кафизм и седальнов указано пение 12-й кафизмы (пение праздничных кафизм — одна из особенностей Евергетидского Типикона), степенны, прокимен и Евангелие, как в Студийско-Алексиевском Типиконе, однако «Воскресение Христова видевше» назначается только в случае совпадения с воскресным днем. По 9-й песни канона поется праздничный светилен «Свят Господь Бог наш». Утрени заканчивается пением великого славословия и литией в эвктирионе (небольшой храм) с последующим обходом монастыря и молитвой за братию. После возвращения в храм читается 1-й час. На литургии антифоны из Пс 91, 92 и 94 (вседневные), при этом ко 2-му антифону припевается *Σὺ βοὸν ἦμας, Υἱὲ Θεοῦ, ὁ ἐν δόξῃ μεταμορφωθείς (Спаси ны, снѣ въѣй, во славу прѣвѣзбръзвыиъся)*, а к 3-му антифону — тропарь праздника. Чтения те же, что и в Типиконе Великой ц. На отдание праздника, 13 авг., поется только служба П. Г., последование святого переносится на 12 авг., на литургии указаны блаженны П. Г. 4-го гласа — возможно, подразумеваются оригинальные циклы тропарей на блаженнах, фиксирующиеся в нек-рых древних рукописях (напр., в слав. праздничной Минеи НБКМ. 113. Л. 72; см. в ст. *Блаженны*).

Согласно *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz*. Turiscon. P. 174–179), относящемуся к южноиталийским редакциям Студийского устава, праздничный цикл П. Г. охватывает те же дни (предпразднство 5 авг., отдание 13 авг.); накануне П. Г., на вечерне, отменяется стихословие кафизмы, есть вход и чтения (как в Типиконе Великой ц.). На пове-

черии канон П. Г. На полунощнице назначается пение 12-й кафизмы (той же, что в Евергетидском Типиконе на утрени). На утрени стихословие кафизм заменяется пением особых антифонов из Пс 135, 88 и 148, после них степенны, затем прокимен и Евангелие — те же, что и в др. студийских Типиконах. В случае совпадения с воскресным днем после Евангелия поется «Воскресение Христова видевше». По 9-й песни появляется специальный праздничный експостиларий, что сближает этот Типикон с иерусалимскими Типиконами. После канона назначаются стихиры П. Г. на хвалитех и пение великого славословия в праздничной редакции. На литургии указывается пение 6-й песни канона и те же антифоны, что и в Евергетидском Типиконе, служба чтений совпадает с Типиконом Великой ц. На вечерне следующего богослужбного дня (накануне 7 авг.) указывается прокимен из Пс 113 (с одним стихом). Отдание праздника П. Г. бывает 13 авг., в этот день поется только последование П. Г., включая канон на полунощнице, антифоны на утрени и всю службу на литургии.

В Иерусалимском уставе праздничный цикл такой же, как в Евергетидском и Мессинском Типиконах (предпразднство 5 авг., поспразднство с отданием 13 авг.); на праздник П. Г. (6 авг.) назначается *всенощное бдение* из великой вечерни с литией и утрени. В рус. Типиконах с XVI в. 6 авг. снабжается праздничным знаком креста в круге, указывающим на принадлежность этого дня к великим праздникам (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). К праздничному последованию присоединяется малая вечерня, предвещающая великую вечерню в составе бдения, на великой вечерне — вход, 3 чтения (как в Студийских уставах). Стихословия кафизмы на вечерне нет (за исключением кануна воскресного дня, когда поется вся 1-я кафизма — «Блажен муж», и кануна понедельника, когда поется 1-й антифон — «Блажен муж», — эти указания общие для всех Господских двенадцатых праздников, однако в ранних иерусалимских Типиконах они приводятся непоследовательно). После 2 кафизм на утрени поется *пошлелей*, после ектений и чтения — степенны, прокимен и Евангелие (как в студийских Типиконах). После Пс 50 в рус. книгах





с XVI в. появляется особый припев, отсутствующий в греч. книгах: **Всѣмъ есмь днесь радости исполнѣша, хѣтѣхъ превъзрайсѣ на ѡбавѣ** (см., напр.: Псалтирь. Александровская слобода, 1577; Псалтирь. М., 1602; Типикон 1608 г. в ркп. РГБ. Ф. 256. № 449. Л. 380 об.; тот же припев с окончанием **...превъзрайсѣ предъ ѡученики** становится общепринятым в Типиконах, начиная с издания 1641 г., в Минеях — с издания 1646 г.). В каноне после каждой песни назначается катавасия «Крест начертав» — ирмосы канона Воздвижения. Песнь Пресв. Богородицы отменяется; с кон. XVII в. в рус. книгах приводится особый припев на 9-й песни, отсутствующий в греч. книгах (Типикон. М., 1682. Л. 412, 638–638 об.; Ирмологий. М., 1683. Л. 306 об.; Минея, месяц август. М., 1691. Л. 105 об.). Утренняя заканчивается по праздничному чину пением великого славословия. На литургии в Типиконах по крайней мере до XVII в. назначаются изобразительны, песни 3 и 6 на блаженных, чтения совпадают с приведенными в Типиконе Великой ц.

«Воскресение Христово видевше» назначается лишь в древнейших Типиконах — напр., в Sinait. gr. 1094 (Lossky. Typicon. P. 230–231), в ряде старейших рукописей указание на это песнопение сопровождается словами «не глаголем» (οὐ λέγομεν; см., напр.: Sinait. gr. 1097. Fol. 135; 1101. Fol. 223v; Sinait. syr. 136. Fol. 135v — 136r), что указывает на стремление преодолеть раннюю студийскую традицию пения «Воскресение Христово» на П. Г.

На литургии в день П. Г. указываются изобразительны: в рус. Типиконах до нач. XVII в., в греческих — до XIX в. В нач. XVII в. в первопечатном московском издании Устава 1610 г. появляются праздничные антифоны на П. Г., состоящие из стихов разных псалмов (1-й: Пс 65. 1; 76. 19; 103. 16; 2-й: Пс 47. 36; 77. 54, 68б — 69; 3-й: Пс 124. 1–2; 14. 1; 23. 3, входное Пс 42. 3; использование стихов разных псалмов для одного антифона является нетрадиционным). Эти антифоны закрепляются в последующей рус. традиции, фиксируются в издании Устава 1641 г., в печатных изданиях Апостола XVII и последующих веков, в нек-рых рукописях Уставов XVII в. (напр., РГБ. Ф. 256. № 447), в послениконовских изданиях — с 1682 г. и вплоть до современных. В то же время появляю-

тся особые антифоны на П. Г. (напр., в ркп. РГБ. Ф. 256. № 449, 1608 г.), состоящие из стихов Пс 76, 88 и 103, со входным Пс 103. 24 (в этом же Типиконе на литургии П. Г. назначается «Елицы во Христа», что не согласуется с подавляющим большинством др. Типиконов).

Замена «Достойно есть» праздничным задостойником (ирмос 9-й песни **Рѣхъ твоѣ неглаголюмъ ѡбисѣ**) указывается в рус. певч. рукописях с XVI в. (напр., сборник певческий 20–30-х гг. XVI в. РГБ. Ф. 173/1, № 231. Л. 101 об. — 102; сборник 70-х гг. XVI в. РНБ. Солов. 690/763. Л. 117, 295), а в Типиконах — с издания 1641 г. (Л. 769). Согласно общим указаниям о задостойниках в послениконовской традиции, ирмос должен предваряться припевом 9-й песни (указание 8 сент. в Типиконе; см. также: Обиход нотного пения. М., 1772. Л. 121 об.).

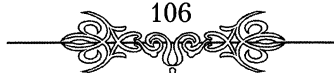
На вечерне в день праздника П. Г. совершается вход и поется великий прокимен из Пс 113 (с 3 стихами), что фиксируется уже в самых ранних иерусалимских Типиконах (Lossky. Typicon. P. 231).

В Типиконе протопсалта Константина 1838 г. (Τυπικόν. Σ. 139–141), а также в его редакции Г. Виолакиса (см. ст. *Виолакиса Типикон*) в издании 1888 г. (Βιολάκης. Τυπικόν. Σ. 311–313) служба на П. Г. совершается без всеобщего бдения, вечерня — без литии, в остальном служба имеет все те особенности богослужения, к-рые фиксируются в иерусалимских Типиконах. По Пс 50 и на 9-й песни не указываются обычные припевы на «Славу» и на «И ныне» (в Типиконе Виолакиса приводится примечание, что по Святогорскому уставу по Пс 50 поются специальные припевы). На литургии приводятся особые праздничные антифоны, отличающиеся от указанных в рус. книгах (1-й — из Пс 47; 2-й — из разрозненных стихов Пс 23. 3; 36. 5б — 6а; 14. 1; 42. 3; 3-й — из разрозненных стихов Пс 75. 5; 88. 12, 13б, входное — Пс 35. 10. В качестве задостойника указан 3-й тропарь 7-й песни 2-го канона на утрене, 8-го гласа, Νὺν τὰ ἀνέκουστα ἡκούσθη (Нынѣ неслышанна ѡслышана въша). В Типиконе протопсалта Константина, начиная с издания 1851 г., и в посл. в Типиконе Виолакиса даются указания о богослужении субботы и воскресенья после П. Г.: к субботнему — добавляются

определенные самогласны П. Г. из праздничной службы, на литургии вседневные антифоны с припевами П. Г. на 2-м и 3-м антифонах; на воскресной службе поется только последование Октоиха и П. Г., на литургии изобразительны (на блаженных Октоиха на 4 и 6-я песнь канона П. Г. на 4), поется «Достойно есть».

В греч. Минеях, начиная с издания 1843 г., фиксируется еще один вариант праздничных антифонов, взятых из стихов Пс 47, 86 и 88, входное — Пс 88. 13б. Расхождения в антифонах между Типиконем и Минеей продолжаются до кон. XIX в., в посл. в Типиконах начинают указываться те антифоны, к-рые записаны в Минеях (см., напр., венецианское издание Типикона протопсалта Константина 1881 г., издания Типикона Виолакиса с 1888 г.). Характерно, что в греч. изданиях богослужебного Апостола антифоны на П. Г. не приводятся, включая издания нач. XXI в.

Благословение винограда. Еще одной особенностью иерусалимских Типиконов, за исключением ранних редакций, является указание о 1-м вкушении винограда на праздник П. Г. (вместе с запретом такого вкушения до праздника). Во мн. сербских и русских редакциях Иерусалимского устава приводится молитва на благословение винограда, нач.: «Господи Боже наш, благоволивый виноград нареши Единороднаго Сына Твоего» (см., напр., Романов Типик XIV в. РГБ. Ф. 270. Слав. 27. Л. 114; поздняя русская редакция Типикона («Ока церковного») по ркп. ГИМ. Усп. 5. Л. 203, печатные издания 1610, 1633 и 1641 гг.; она же в: Потребник. М., 1636. Л. 488; Потребник мирской. М., 1639. Л. 376 об.; греческие: Ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ὁ εὐδοκῆσας ἀμπέλον κληθῆναι τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν· Εὐχολόγιον τὸ μέγα. Βενέτια, 1891. Σ. 497–498) или «Господи Боже наш, иже прежде землю цветы добродоблив» (рус. редакция по ркп. РГБ. Ф. 304/1. № 239. Л. 232; РГБ. Ф. 256. № 449. Л. 382, 1608 г.). В рус. Типиконах после реформы патриарха Никона (1682 г. и след.) молитва не выписывается, а в Требниках помещается молитва **Бѣгословѣ гдѣ, плѣдъ сѣй лѣзныи нѣвыи** (Требник. М., 1884. Л. 227 об.; греч. молитва — Εὐλόγησον, Κύριε, τὸν καρπὸν τοῦτον τῆς ἀμπέλου τὸν νέον· Εὐχολόγιον τὸ μέγα. Βενέτια, 1891. Σ. 498–499). На Руси





(5 авг.) с алфавитным акростихом и таким же ирмосом, как и 5 авг. в печатных изданиях, но в каноне из рукописей есть

Освящение
винограда, яблок и др. плодов.
Фотография. 2018 г.
Фото: kozelsk-eparhia.ru

богородичны (с акростихом с именем «Михаила»), нач.: Ἀδύτου πληρούμενος (Храм наполняемый); 2) канон 4-го

вместо винограда — яблоки, в связи с чем П. Г. получило название «Яблочный Спас» — единственный из 3 дней благословения продуктов, носящих в рус. традиции название «Спас» (Медовый, Яблочный и Ореховый), к-рый имеет основание в Типиконе.

В совр. богослужебных книгах гимнографическое последование П. Г. 6 авг. включает: тропарь «тяжелого» (т. е. 7-го) гласа Μετεμορφώθης ἐν τῷ ὄρει Χριστὲ ὁ Θεός (Превъзвѣдъ еси на горѣ, хрѣе въе); кондак того же «тяжелого» (т. е. 7-го) гласа Ἐπὶ τοῦ ὄρους μετεμορφώθης (На горѣ превъзвѣдъ еси), с икосом; канон 4-го гласа, творение Космы, ирмос Χοροῖ Ἰσραήλ, ἀνίκμοις ποσὶ (Лицы ильтъи невлажными стопами), нач.: Ῥήματα ζωῆς τοῖς φίλοις Χριστός (Глаголы живѣтныа дрѣтѣмъ хрѣтѣс); канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, творение Иоанна, ирмос Ὑγρὰν διοδεύσας (Вѣдѣ прошѣдѣ), нач.: Μωσῆς ἐν θαλάσῃ προφητικῶς (Μυνῆσαι на морѣ прѣрѣчески); 5 седальнов; светилен (ексапостиларий); 17 стихир-самогласнов и 3 группы стихир-подобнов. В дни пред- и попразднства в книгах фиксируются и др. группы стихир-подобнов, седальны и светильны (ексапостиларии) П. Г.; 5 авг. в Минеях помещается канон предпразднства 4-го гласа, с алфавитным акростихом, ирмос Ἀνοίξω τὸ στόμα μου (Ὠβέρξω ѡста моа), нач.: Ἀσπράσθητι κάτωθεν, φῶς (Да ѡблѣстѣтъ дѡлѣ свѣтъ), а также трипеснец 4-го гласа из 1-й, 8-й и 9-й песней, ирмос Ἀσομαί σοι, Κύριε ὁ Θεός μου (Воспоиѣ тебѣ гди въе мѡи), нач.: Τοῦτην προεόρτιον τὴν ἡμέραν (Сѣи предпразднственнѣи дѣнь). Использование трипеснца — достаточно редкий случай для Миней.

В рукописях встречаются и др. песнопения в честь П. Г., в частности: 1) канон в день предпразднства

гласа, с акростихом Αἴγλη με, Χριστέ, λαμπρόναις τοῦ σοῦ φάους (Блистанием меня, Христе, освети Твоего света), ирмос Χοροῖ Ἰσραήλ (Лицы ильтъи), нач.: Ἀκτινοβολεῖν Χριστὸς ἐν θαβὼρ (Лучей испускание Христос на Фаворе) (Ταμεῖον. Σ. 263–264. N 821–822); 3) общий канон предпразднства и мч. Евсигнию 2-го гласа, с акростихом Εὐσημὼν Εὐσίγνιον ἁθλητὴν σέβω (Ясного Евсигния страдальца почитаю) и с именем «Георгия» в богородичнах, ирмос Δεῦτε, λαοὶ (Градѣте людѣе), нач.: Ἐν τῷ φωτὶ τῷ τοῦ προσώπου σου, Κύριε (Во свете лица Твоего, Господи); 4) канон 4-го гласа, творение Андрея, со 2-й песнью, ирмос Ὁ πατάξας Αἴγυπτον (Поразивъи егѣпта), нач.: Τὸ Μωσέως πρόσωπον αὐτός (Моисей лицо свое); 5) канон 4-го гласа, творение Андрея, ирмос Ἀσομαί σοι, Κύριε ὁ Θεός μου (Воспоиѣ тебѣ гди въе мѡи), нач.: Δεῦτε συνανέλθομεν τῷ σωτῆρι (Приидите взыдем со Спасителем) (АНГ. Т. 12. P. 44–81).

Лит.: Дебольский Г. С. Дни богослужения православной кафелической восточной церкви. СПб., 1894. Т. 1. С. 67–73; Дмитриевский А. А. Праздник Преображения Господня на Фаворе (1913). М., 1994; он же. Церковные торжества в дни великих праздников на Православном Востоке. Пг., [1920]. Ч. 2; Tagizadeh S. H. The Iranian Festivals Adopted by the Christians and Condemned by the Jews // BSOAS. L., 1940. Vol. 10. N 3. P. 632–653; Grumel V. Sur l'ancienneté de la fête de la Transfiguration // REB. 1956. Vol. 14. P. 209–210; Tomajean J. La Fête de la Transfiguration (6 Août) // L'Orient Syrien. 1960. Vol. 5. P. 479–482; Aubineau M. Une homélie grecque inédite sur la Transfiguration // AnBoll. 1967. Vol. 85. P. 401–427; Transfiguration // NCE. 2003. Vol. 14. P. 153–155; Parys M. De l'Horeb au Thabor: Le Christ transfiguré dans les homélies byzantines // Irénikon. 2007. Vol. 80. N 2–3. P. 235–266; Stevenson K. Liturgy and Interpretation. L., 2011.

А. А. Лукашевич

Иконография. Самое раннее изображение композиции П. Г. сохранилось в мозаике апсиды ц. Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне (ок. 549). Евангельское

событие представлено в символическом виде. Над пейзажным фоном помещен голубой круг в орнаментальном обрамлении, усеянный золотыми звездами. В круг вписан золотой крест, украшенный драгоценными камнями, в его перекрестье помещен медальон с оглавным изображением Христа. По сторонам звездного круга на фоне облаков по пояс представлены пророки в белых одеяниях, справа — прор. Илия с седыми волосами и бородой, слева — безбородый прор. Моисей, рядом написаны их имена. Внизу, на фоне ландшафта, изображены 3 апостолов в образе белых агнцев, в небесах — Божественная десница, символизирующая глас Божий, обращенный к апостолам и пророкам. Надписи, расположенные рядом с поперечной перекладиной, — Α и W, под крестом — SALUS MUNDI, над крестом — ΙΧΘΙΣ, указывают на то, что крест символизирует Христа. Элементы композиции соответствуют евангельскому тексту (Мф 17. 1–9).

В историческом виде сцена П. Г. представлена в конхе апсиды кафелика монархия в мц. Екатерины на Синае (565–566). В центре изображен Иисус Христос в белых сияющих одеяниях с золотыми клавами и каймой, окруженный синей овальной славой. Левая рука Спасителя обернута гиматием, правая поднята в жесте благословения. По сторонам Христа изображены в полный рост беседующие с ним слева прор. Илия в белом хитоне с клавами и голубоватой милой, справа — прор. Моисей в таком же хитоне и светло-голубом гиматии. Оба пророка изображены седовласыми. Апостолы показаны в нижней части композиции. Ап. Петр распростерт под мандорлой, он подпирает лицо рукой, по сторонам в одинаковых позах, на коленях, с воздетыми руками — апостолы Иаков и Иоанн. Все фигуры представлены на золотом фоне, изображение горы отсутствует, лишь 2 узкие темно-зеленые полосы обозначают землю. От Христа исходит 7 широких светлых лучей, что соответствует словам 4-й песни канона праздника: «Огонь, не опаляя вещи телесныя, виден бысть невеществен, якоже Моисею и апостолом явился еси, Илии же, Владыко, един от двою, во двю совершенну естеству».

К сер. IX в. композиции П. Г. приняла формы, которые в дальнейшем почти не менялись. На миниатюре из Хлудовской Псалтири (ГИМ. Хлуд. № 129д. Л. 88 об., ок. сер. IX в.) Христос и пророки, окруженные голубой славой, изображены на вершине высокой горы. Христос держит свиток в левой руке, благословляет правой. Апостолы представлены значительно ниже, почти на середине горы. Ап. Петр (справа) стоит, глядя на Христа, юный ап. Иоанн (в центре) упал лицом вниз, коленопреклоненный ап. Иаков



слева и справа от центральной вершины или по сторонам, за контуром горы, помещаются группы подни-

*Преображение Господне.
Мозаика в конхе апсиды
ц. Сант-Аполлинаре-ин-Классе
в Равенне. Ок. 549 г.
Фото: В. Е. Сусленков*

мающихся на гору и спускающихся с горы Христа с апостолами (Миниатюра из Четвероевангелия. Paris.

gr. 74. Fol. 128v, 1057–1059 гг.; росписи Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове, между 1137 и 1156; росписи ц. Вознесения мон-ря Дечаны, 1348–1350, и др.). В этих группах Христос изображен в одеяниях обычного цвета — т. о. подчеркивается, что Божественная слава Христа просияла именно в момент Преображения, что до этого

мающихся на гору и спускающихся с горы Христа с апостолами (Миниатюра из Четвероевангелия. Paris. gr. 74. Fol. 128v, 1057–1059 гг.; росписи Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове, между 1137 и 1156; росписи ц. Вознесения мон-ря Дечаны, 1348–1350, и др.). В этих группах Христос изображен в одеяниях обычного цвета — т. о. подчеркивается, что Божественная слава Христа просияла именно в момент Преображения, что до этого



*Преображение Господне.
Миниатюра
из Гомиллий Григория Назианзина.
Между 879 и 882 гг.
(Paris. gr. 510. Fol. 75r)*

В средневизант. период П. Г. в числе двенадцатых праздников часто изображается в монументальной декорации (напр., фрески крипты кафолика монастыря Осиев Лукас, Греция, 30–40-е гг. XI в., и Чарыклы-килисе в Гёреме, Каппадокия, 2-я пол. XI в.; мозаика ц. Успения Пресв. Богородицы монастыря Дафни, ок. 1100). Типичная иконография представляет Иисуса Христа в овальной мандорле на вершине центрального отрога горы, по сторонам от Него на вершинах: слева — прор. Илия, справа — безбородый прор. Моисей со скрижалями в левой покровенной руке. Внизу слева — коленопреклоненный ап. Петр, вззирающий на Христа, в центре — припадающий (лицом вниз) ап. Иоанн, справа — ап. Иаков в позе, аналогичной позе ап. Петра. Одеяния Христа белые, иногда складки хитона и гиматия исполнены розовыми и голубыми линиями и напоминают об обычном цвете одежд Христа. От фигуры Христа исходят лучи в стороны апостолов и пророков. Сияние может быть голубого цвета, или белое, или красное, или многоцветное, или звездчатой формы. Другие иконографические решения встречаются редко.

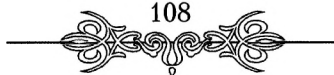
С XI в. композиция П. Г. может дополняться 2 сценами: в небольших пещерах

и после Спаситель предстал перед учениками в обычном облике. В палеологовскую эпоху получает распространение иконографический извод, в котором апостолы Иоанн и Иаков изображены не стоящими на коленях или распростертыми ниц, а падающими стремглав и закрывающими глаза от света руками, причем стремительность падения подчеркивается развязавшимися и слетающими с ног сандалиями. В окружающую Христа славу, как правило круглой формы, вписано многоугольное сияние, иногда в форме 4-конечной звезды или пересекающихся ромбов. Эти черты нашли отражение в миниатюре из рукописи богословских сочинений Иоанна VI Кантакузина (Paris. gr. 1242. Fol. 92v. 1375 г.).

На псковских иконах сияние часто передано красным цветом. С кон. XIV в.

в рус. иконописи появилась еще одна содержательная деталь: ангелы, несущие пророков к Фаворской горе, подобно тому как апостолы на облаках были принесены к дому Божией Матери перед Ее Успением. Один из ранних примеров с таким изображением — икона, принадлежащая к кругу мастеров Феофана Грека (ГТГ, 1400): на ней пророки, к-рых несут ангелы на облаках, представлены по пояс. На рус. иконах XVI в. этот эпизод получил более развернутый вид: ангелы и пророки изображены в рост, один ангел несет прор. Илию к горе на облаке, др. ангел сопровождает к горе воскресшего прор. Моисея, стоящего в гробу (саркофаге). В основе этих дополнений лежит апокрифическое сказание о смерти прор. Моисея, а также идея о том, что пророки Моисей и Илия являются свидетелями П. Г. от живых и мертвых, к-рая присутствует в песнопениях службы праздника и в толкованиях св. отцов. На новгородской иконе XVI в., происходящей из местного ряда иконостаса ц. Преображения Господня на Нередице (НГОМЗ), в пещерах изображены восходящие на гору и спускающиеся с горы Христос и апостолы, аверху, рядом с пророками, склонившимися к Христу, окруженному сиянием славы, пророки повторно изображены с ангелами, к-рые подносят их к горе на облаках. В XVI в. такие иконы П. Г. в качестве храмовых образов находились в иконостасах Спасо-Преображенского собора Белозерска, Спасо-Преображенской ц. Кириллова Белозерского мон-ря (КБМЗ), Спасо-Преображенского собора Вел. Устюга (ГТГ). Несмотря на достаточно широкое распространение иконографии, в иконописных подлинниках не встречается указаний на такой извод.

Рус. иконописные подлинники содержат указания, как писать композицию П. Г., под 6 авг. Софийский список подлинника новгородской редакции кон. XVI в. описывает изображение скупое: «Преображение Христово. На Ильи, риза празельнь, на Моисее, багор. Под Спасом гора празельнь бела. Под Ильєю и Моисеем вохра, горы, с белилом и с кеноварем; на Иоанне Богослове риза багор, на Иакове празельнь, на Петре вохра» (Иконописный подлинник новгородской редакции по софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 131–132). Согласно иконописному подлиннику сводной редакции С. Т. Большакова: «Святое Боголепное Преображение Господа Бога нашего Иисуса Христа. На горе Илия пророк, Спас во облаце, одеяние бело, рукою благословляет, а в другой свиток, с левую руку стоит на Спаса зря Моисей Великий, в руках у него скрижаль каменная книжка, Петр под горою ниц лежит, Иван на колени пал, зрит вверх, и Яков главою о землю и ноги вверх, закрыл рукою лице свое, на Илии риза празельнь,





на Моисее багор, на Якове празелень, на Петре вохра, на Иоанне киноварь, а полнее назади писано сам смотри» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 126). В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) предписывается изображать П. Г. следующим образом: «Изображается гора с тремя высями. На средней выси Христос стоит в белых ризах и благословляет. Из Него исходит свет с лучами. По правую сторону Его Моисей, держащий скрижали, а по левую — Илия, стоят на высях, оба в молитвенном расположении души и зрят на Христа. Ниже Его Петр, Иаков и Иоанн припали к горе, но смотрят вверх в изумлении. По этой же горе Христос восхо-



Преображение Господне.
Икона из Преображенской ц.
Кириллова Белозерского мон-ря.
Кон. XVI в. (КБМЗ)

дит с тремя апостолами и указывает им на вершину ее. По этой же горе, с другой стороны апостолы сходят со страхом и озираются назад. Позади их идет Христос и благословляет их» (Ерминия ДФ. С. 103).

Лит.: Millet G. Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos. P., 1916. P. 216–231; Réau L. Iconographie de l'art chrétien. P., 1957. Vol. 2/2. P. 574–581; Dinkler E. Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Köln, 1964. S. 87–100; Weitzmann K. Metamorphosis Icon or Miniature on Mount Sinai // Starinar. 1969. N 20. P. 415–421; LCI. 1972. Bd. 4. Sp. 416–422; *Покровский Н. В.* Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001. С. 287–296.

Н. В. Калвидзе

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКАЯ ПУСТЫНЬ (Рижской епархии Латвийской Православной Церкви) — см. *Рижский Сергиев во имя Святой Троицы женский монастырь*.

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Вятской и Слободской епархии Вят-



Преображенский мон-рь в Вятке.
Фотография. Нач. XX в.

ской митрополии), находится в г. Кирове. Основан на посаде г. Хлынова (ныне Киров), на небольшом пространстве возле земляного вала у р. Вятки, между перекинутым через кремлевский ров мостом и берегом реки.

XVII в. — 1917 г. Датой основания П. м. традиционно считается 1624 г. Сохранился список с грамоты царя *Михаила Феодоровича*, в котором сообщалось об основании 1-го жен. мон-ря на Вятке: «В прошлом 1624 г. построила она (игумения. — Авт.) тот монастырь и храм в оном монастыре. Царь Михаил Феодорович, патриарх Филарет Никитич пожаловали, велели давать им на Вятку игуменье Евфимии руги» (Настоятельница. 1866. С. 413). В описи 1764 г. сообщалось, что «Преображенской монастырь... построен по данной грамоте при царе и великом князе Михаиле Феодоровиче всеа Руси в 7132 г.», т. е. в 1623/24 г. (Вятка. 1887. С. 305). В то же время в грамоте патриарха *Никона (Минова)* со слов игум. Евфимии говорится, что ц. Преображения Господня была построена в мон-ре еще в 7131 г., т. е. в 1622/23 г. (*Никитников*. 1863. С. 96). Возможно, П. м. был основан в 1622–1624 гг.

В Писцовой книге 1628 г. мон-рь именуется «новодевичим», «девичим», при этом единственный храм обители назван Благовещенским. Преображенская ц. в Писцовой книге 1628 г. встречается без указания связи с обителью: «Под теплым храмом Преображения Христова 5 лавок, а торгуют в них приезжие люди, а оброк платят к церкви к Преображению Христову на всякое церковное строенье» (Вятка. 1887. С. 13). В документах 1646 и 1654 гг. мон-рь по-прежнему называется «новодевичим» и «девичим», но главный храм уже именуется Преображенским (Переписная книга г. Хлыно-

ва 1646 г. // Вятка. 1887. С. 27; *Никитников*. 1863. С. 96).

Среди первых **настоятелей** П. м. известны Евфимия (Силуанова-Толмачёва) (1623/24–1654), Мавра (Толмачёва) (1661–1671), Параскева (1677–1691/92), Анна (Рязанцева) (1691/92–1705), Варвара (1710–1719), Феодосия (Исупова) (ок. 1719–1742). Численность насельниц на протяжении XVII в. постепенно возрастала, но начала сокращаться в 1-й четв. XVIII в. Судя по грамоте царя Михаила Феодоровича 1628 г., в то время в обители проживали 75 монахинь. В 1646 г. насчитывалось 86 сестер, к 1669 г. — 130, в 1703 г. — 87, в 1717 г. — 77, в 1724 г. — 61 и к 1735 г. — 86 сестер. К 1739 г. в П. м. оставалось только 9 монашествующих (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 665. Л. 16; ЦГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 81. Д. 5. Л. 63–72 об.; Д. 41. Л. 53–67 об.; Вятка. 1887. С. 27, 109, 225; *Спицын*. 2011. С. 131). Согласно ландратской книге 1717 г., в П. м. проживали 77 стариц, возраст к-рых варьировался от 32 до 102 лет, но относительно молодых было немного. Сестер младше 50 лет было только 12 чел. (13,8%). К 1717 г. 51 старица (66,2%) проживали в больницах (Вятка. 1887. С. 8, 27, 109).

Социальный состав монашествующих был неоднороден. По документам 90-х гг. XVII в., в П. м. имелись представительницы разных сословий: крестьянства, мещанства, духовенства, реже — чиновничества, причем не только девицы и вдовы, но и разведенные (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 4–5 об., 7–7 об., 20 об., 25, 34, 35; Ф. 615. Оп. 1. Д. 2147. Л. 178; Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1098. Л. 94; *Верещагин А. С.* Купчина гостиной сотни С. Лянгусов // Тр. Вятской УАК. 1905. Вып. 5/6. Отд. 3. С. 233). По описи 1724 г., в П. м. проживали игуменья и 60 монахинь, из них 30 схимниц. Более половины (37) имели





крестьянское происхождение, немало было выходцев из мещанского сословия (13). В возрастном отношении это были преимущественно монахини старше 50 лет (более 80%) (ЦГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 81. Д. 5. Л. 63–70).

Реализация петровских реформ привела к резкому сокращению численности насельниц: с 77 чел. в 1717 г. до 28 чел. в 1747 г. Особенно тяжелыми были 1736–1737 гг., когда по указу Синода были расстрижены 45 монахинь, принявших постриги «не по указу». По духовным штатам 1764 г. число монахинь П. м. должно было составлять 17 чел. (Там же. Оп. 74. Д. 51. Л. 29–29 об., 30 об.). В 20–30-х гг. XIX в. наблюдалась нехватка монахинь из-за ограничений пострига, их численность варьировалась от 9 до 17. К нач. XX в. в мон-ре проживали до 390 сестер, включая трудниц и паломниц.

Внутренняя жизнь монастыря. По грамоте царя Михаила Феодоровича 1628 г., в П. м. полагалось быть 2 священникам, диакону, пономарю и сторожу (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 665. Л. 15 об.). Черное духовенство в жен. мон-ре не служило, исключением был «черный поп Варлакий», упомянутый при обители в писцовых книгах 1628 и 1646 гг. (Вятка. 1887. С. 8, 27), вероятно духовник насельниц. Постригали сестер иеромонахи *Трифонов вятского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря*, по крайней мере сведения об этом сохранились в документах нач. XVIII в. (Кустова. 2012. С. 75–76).

В XVII в. П. м. по внутреннему устройству относился к особножительным ружным мон-рям, с нач. XVIII в. — к штатным, но по-прежнему сохранял особножительный устав. Монахини получали жалованье 2 раза в год. Послушницы жили на свои средства, продавая рукоделие или прося милостыню. Каждая должна была заботиться об одежде и пище. Общей трапезы не было. Лишь в XIX в., при настоятельнице (1862–1889) игум. Емерентiane (Севрюгиной), начали вводиться элементы общежития. В 1866 г. по рекомендации Синода и духовной консистории она установила общую трапезу для 100 чел.: старших монахинь, певчих и работающих в монастырских мастерских. Остальные (всего проживало более 300 сестер) питались на свои средства в кельях. В кон.

80-х гг. XIX в. трапезную посещали уже 250 сестер, в т. ч. престарелые и бедные сироты. Монахини получали жалованье от гос-ва. Часть жалованья выделялась на общую трапезу. Сестры несли разные послушания, в XIX в. трудились в храме в качестве певчих, псаломщиц, кадильщиц, наблюдали за чистотой и порядком в церквях, читали Псалтирь по усопшим. Также они пекли просфоры, работали в мастерских. В XIX в. в П. м. действовали следующие мастерские: иконописная, позолотная, чеканная, золотошвейная, шелкошвейная, белошвейная, резьбы по дереву, столярная, по серебрению, башмачная, красильная, ковровая. Сестры трудились в трапезной, занимались огородом, сбором грибов и ягод, ухаживали за скотом, наблюдали за ремонтными работами, чистотой, убирали мусор и снег, ухаживали за больными (Мохова. 2014. С. 89, 183–189).

Монастырские школы и пенитенциарные заведения. В 1812 г. впервые упоминается школа грамотности для обучения послушниц, к-рая располагалась в настоятельском корпусе. В школе обучали чтению, письму, основам арифметики и клиросному пению, желающие учились рукоделию. Кроме послушниц в монастырской школе обучались грамоте и рукоделию девочки из разных сословий. Школа находилась на полном обеспечении мон-ря. Школу грамотности сменила в 1869 г. школа «для детей разных сословий» в соответствии с указом Синода от 19 февр. 1868 г. об открытии в обителях начальных уч-щ. Срок обучения составлял 2 года. Питанием, одеждой, обувью и учебниками девочки по-прежнему обеспечивались бесплатно. В 90-х гг. XIX в. церковноприходская школа при П. м. была закрыта. Вместо нее в 1897 г. была открыта воскресная школа для обучения грамоте и Закону Божию неграмотных послушниц. Также 1 окт. 1891 г. при П. м. в деревянном доме напротив настоятельского корпуса открылось жен. отд-ние миссионерской противораскольнической школы братства свт. Николая Чудотворца с общежитием на 15 учениц. В школе обучались девицы от 18 до 30 лет. Миссионерская школа при обители работала до 1908 г. (Мохова. 2014. С. 172–273, 271–275; ЦГА Кировской обл. Ф. 246. Оп. 1. Д. 43 а. Л. 110; Д. 73. Л. 173).

В XVIII — нач. XX в. П. м. служил местом ссылки для женщин, к-рые совершили проступки против веры и нравственности. Только за 1831–1835 гг. «на исправлении» в П. м. побывало 95 чел. (Мохова. 2014. С. 165–171).

Архитектурный ансамбль. В одной из челобитных настоятельница (1623/24–1654) игум. Евфимия сообщала патриарху Никону, что «в прошлом де во 131 [1622/23] году поставлена у них в монастыре деревянная церковь теплая во имя Преображения Господня, да в приделах — Благовещения Пречистые Богородицы, да преподобного отца Михаила Малейна» (Никитников. 1863. С. 96). В 1628 г. упоминается теплая ц. «с трапезою Благовещение». Преображенская ц. с Благовещенским приделом упоминается и в 1646 г. (Вятка. 1887. С. 8, 27). 17 мая 1654 г. патриарх Никон выдал грамоту на построение в П. м. новой деревянной Преображенской ц. вместе ветхой со старыми приделами Благовещения и прп. Михаила Малейна (Сб. храмозданных грамот. 1914. С. 511). В сент. 1700 г. Преображенская ц. сгорела, «а что в ней было святых икон и книги церковные вынесены все» (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 89), но была восстановлена (упом. в 1717). Однако до 1764 г. эта церковь была «за ветхостью» разобрана, престол перенесен в придел каменного Илиинского храма (Вятка. 1887. С. 109, 305).

В 1646 г. в П. м. упоминается новая ц. в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери с 2 приделами: мч. Христофора и мч. Иоанна Белгородского (Там же С. 27). Также, согласно грамоте патриарха Московского и всея Руси *Иосифа*, данной 4 сент. 1646 г. (по др. сведениям, в 1651), было указано строить надвратный храм прп. Алексия, человека Божия (Настоятельницы. 1866. С. 413; *Стицын*. 2011. С. 128.). Однако в переписной книге 1678 г. ни Алексеевский, ни Сретенский храмы не упоминаются.

К кон. XVII в. в Хлынове сложилась собственная артель каменных дел И. И. Никонова, к-рой было доверено соорудить в мон-ре каменную ц. св. Илии Пророка. Построенная на средства купца И. А. Гостева, она была освящена в сент. 1695 г. К 1764 г. этот храм в мон-ре был единственным: «каменная церковь двупрестольная во имя св. пророка

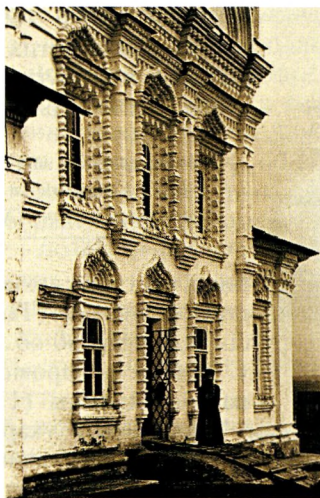




Ильи, в приделе теплая Преображения Господня, крыта тесом, на ней одна глава обита белым железом, крест железной позлащенной» (Вятка. 1887. С. 305). В 1769 г. указом архиерея обветшавший Илиинский храм был перестроен, главный престол наименован Преображенским, а Илиинский стал придельным. В 1770–1771 гг. к храму был пристроен и освящен 2-й придел, во имя мучеников Гурия, Самона и Авива.

В авг. 1696 г. в П. м. была воздвигнута новая деревянная колокольня, к-рая сгорела в сент. 1700 г. (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 45 об., 55 об., 89). В 1697/98 г. с Макарьевской ярмарки привезли большой колокол. В 1764 г. упоминается уже каменная колокольня: «...крыта тесом, на ней курма крыта лемехом, шпич обит белым железом, крест железный, на ней колоколов 6» (Вятка. 1887. С. 305). К 1628 г. в П. м. было построено 11 келий, в т. ч. игуменская. В 1646 г. 85 стариц проживали в 12 кельях. Даже в 1739–1741 гг., когда численность сестер сократилась до 9 чел., в мон-ре оставались 16 настоятельских и братских келий. В XVII в. упоминаются особые больничные кельи. В 1694 г. мон-рь продал «болницу ветхую», а в 1696 г. построил 2 каменные больничные угловые кельи, за которые заплатил 18 р. (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 2, 45 об.). Кроме основных монастырских зданий в П. м. находились баня, погреб, сарай и др. хозяйственные постройки. В 1778 г. был заключен договор на построение вокруг монастыря каменной ограды.

В 1803 г. губернским архит. Ф. М. Росляковым был составлен план по расширению монастырской территории «по причине тесноты места и опасности от внутри монастырских стесненных строений и опасности от мирских деревянных строений». Была реконструирована обветшавшая Преображенская ц. По проекту Рослякова указывалось «каменную теплую церковь, колокольню с палаткой ветхие и две стенки внутри холодной церкви... разобрать кирпич и все очистить... Начать каменную кладку церкви, колокольни и палатки». При строительстве были допущены серьезные упущения, и 13 мая 1804 г. свод храма рухнул. Начались восстановительные работы. 7 окт. 1806 г. освятили придел св. Илии Пророка. 15 нояб. того же



Декор южной стороны
Преображенской церкви.
Фотография. 2006 г.

года был освящен придел святых Гурия, Самона и Авива. В 1848 г. Преображенская ц. вновь была перестроена и расширена за счет упразднения придельных храмов. Вместо капитальных стен были устроены колонны. Храм украсили новым 4-ярусным иконостасом с позолоченной резьбой. По стенам и своду, окрашенным белой краской, размещались росписи в клеймах на евангельские сюжеты, обрамленные неширокими позолоченными лепными рамками.

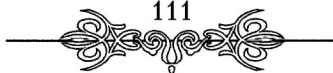
В 1808–1809 гг. вместо старой колокольни построили новую — над воротами мон-ря, отдельно от храма. Работы проводили нижегородские мастера. В 1827 г. колокольня вновь была перестроена по плану А. И. Шестакова.

В 1836 г. на сев. стороне П. м. был заложен жилой корпус, примыкавший к колокольне. В зап. крыле здания размещались кельи настоятельницы и казначей, в его юго-зап. стороне находилась чайная, рядом — трапезная. В нижнем этаже этой части здания располагались настоятельская кухня с большой рус. печью, чулан и 3 кельи. Над крыльцом находился деревянный балкон на 4 каменных столбах. В 1839 г. на нижнем этаже вост. части здания был устроен больничный храм Тихвинской иконы Божией Матери (расширен в 1862–1863). Его интерьер украшали резные иконостасы с позолоченными колоннами и карнизами. Среди почитаемых образов в местном ряду иконостаса находилась старинная Тихвинская икона Божией Матери, иконы мучеников

Гурия, Самона и Авива и образ Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Против царских врат над амвоном размещалась галерея, стоящая на неск. колоннах. Она отделяла верхний этаж от нижнего. На верхнем этаже были устроены приделы во имя свт. Митрофана Воронежского (1839) и преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (1841).

В 1845 г. в П. м. с юж. стороны был сооружен деревянный 2-этажный жилой корпус, в сер. XIX в. выстроен пекарня, где пекли просфоры для церкви города. На юж. хозяйственном дворе, к-рый располагался за линией монашеских келий, разместились погреб и дровяники. Вдоль зап. линии ограды стояли старый и новый каретники, погреб и сарай. На сев. хозяйственном дворе разместились прачечная, баня, погреб. В 30-х гг. XIX в. была реконструирована монастырская ограда. Прежнюю, ветхую, заменили новой каменной стеной с 3 проезжими воротами: с восточной, западной, северной сторон, и башенкой на сев.-вост. углу.

В 1868 г. игум. Емерентиана (Севрюгина) предложила выстроить вдоль сев.-зап. границы мон-ря большой каменный корпус с 3-придельной церковью. В 1869–1870 гг. было получено разрешение Городской думы и МВД на расширение территории обители для постройки нового корпуса. Проект зап. корпуса с церковью, к-рый «по обширности и грандиозности фасада» должен был украсить городскую площадь, был заказан архит. А. С. Андрееву. В 1871 г. начались строительные работы. В 1877 г. была отделана юж. часть зап. корпуса с церковью. 21 авг. того же года архиеп. Вятским и Слободским Аполлосом (Беляевым) был освящен ее правый придел во имя св. Илии Пророка. В 1882 г. закончена отделка сев. части зап. корпуса и остальных помещений церкви. 31 авг. того же года был освящен главный престол в честь иконы Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение». В П. м. находился список с этого чудотворного образа. Интерьер церкви оформлялся по проекту губернского архит. И. А. Чарушина. 3 алтаря устроены на одной солее и разделены 2 ширмами из разноцветных стекол. С правой стороны от главного алтаря находился придел прор. Илии, а с левой — придел святых





в XVII в. В 1695–1696 гг. в день памяти этих святых, как и в другие значимые для мон-ря празд-

*Преображенский мон-рь.
Вид с Соборной пл.
Фотография. Нач. XX в.*

ники, местному архиерею подносили калач (Там же. Л. 40, 55 об., 56 об., 60). С 1744 г. по прошению настоятельницы (1743–

1752) игум. Маргариты (Тухариновой) этот образ стали обносить с крестным ходом по епархии наряду с иконами Спасского собора г. Хлынова; в 1786 г. в Преображенском храме имелся придел во имя этих святых. В 1782–1798 гг. ношение иконы с крестным ходом по просьбе священнослужителей Спасского собора было временно приостановлено по причине неоконченного строительства каменного Спасского собора. С 1798 г. совершение крестного хода с иконой мучеников возобновилось и продолжалось до 1917 г. (ЦГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 2. Д. 6. Л. 313; Оп. 76. Д. 8. Л. 32; Ф. 246. Оп. 1. Д. 14. Л. 9).

В г. Вятке (ныне Киров) в память избавления населения от моровой язвы в 4-е воскресенье Великого поста проходил ежегодный крестный ход с иконами из кафедрального Свято-Троицкого, Богоявленского, Спасского и Воскресенского соборов, Преображенского мон-ря, Донской и Покровской церквей. В 1826 г. архиеп. Кириллом (Богословским-Платоновым) был учрежден крестный ход из Свято-Троицкого собора в П. м. Он совершался ежегодно 20 июля перед началом литургии в день св. Илии Пророка. Во время этого крестного хода несли иконы не только из кафедрального собора, но и из Богоявленского, Спасского и Воскресенского соборов, Стефановской и Покровской приходских церквей.

Во 2-й пол. XIX в. возникло новое крестное хождение из монастыря. В нояб. 1863 г. на Вятскую землю прибыл афонский иером. Паисий с иконой Богородицы «В скорбех и печалех Утешение». Иером. Паисий рассказал, что ранее эта икона не проявляла себя как чудотворная. Только на Вятской земле от нее начались исцеления. В 1867 г. игум. Емерентиана (Севрюгина) обрати-

лась к еп. Аполлосу с просьбой совершать крестный ход со списком этой иконы «в память посещения Вятского края... и получения от нея многих исцелений», на что епископ дал согласие. Крестный ход с этой иконой охватывал селения Вятского, Глазовского, Нолинского, Орловского, Малмыжского и Слободского уездов (Там же. Ф. 170. Оп. 1. Д. 275. Л. 1).

Библиотека. В XVII в. основным источником поступления книг в П. м. были вклады царей. Первые книги обитель получила от царя Михаила Феодоровича. В писцовой книге А. М. Толочанова 1628 г. отмечено, что книги в девичьем монастыре — «строенные все государевы» (Вятка. 1887. С. 8). Сохранился текст указа царя Алексея Михайловича от 11 июля 1671 г. о передаче книг Преображенскому мон-рю. Всего было отправлено 19 печатных книг в переплете. Помимо богослужебных царем было прислано 5 «четых» книг: Евангелие Воскресное толковое, Пролог полугодовой, книги «О священстве», «Николино житие» и Псалтирь учительная (РИБ. Т. 23: Дела Тайного приказа. Кн. 3. Стб. 1660–1662). Из присланных в 1671 г. книг сохранился до наших дней Трефологион (М., 1637) с соответствующей подписью (От Вятки до Тобольска: Церковно-монастырские 6-ки рос. провинции XVI–XVIII вв. Екатеринбург, 1994. С. 16).

К нач. XVIII в. почти все книги в П. м. были новой печати, изданные после Никоновской реформы. В описи 1701 г. сообщалось, что «книг старой печати толко две книги Минея месячная майя месяца Миния ж месячная ноября месяца в полдесть» (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 421. Л. 1–2). На протяжении XVIII–XIX вв. 6-ка продолжала пополняться книгами, к-рые покупались в лавках в Москве, в торговых рядах Хлынова, присылались из духовной консистории. В 1764 г. в обители было 54 книги. В 1764–1770 гг. на казенные церковные деньги по заказу игум. Маргариты (Цыreshниковой) было закуплено 16 изданий. При игум. Мариамне (Золотавиной) в 1771 г. мон-рь приобрел 40 книг. Игум. Таисия (Сеземова) купила 55 книг. К 1786 г. книжное собрание мон-ря увеличилось в 2,5 раза и насчитывало 139 изданий. Среди святоотеческих трудов в П. м. были сочинения прп. Иоанна Дамаскина, прп. Ефрема Сирина, свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Иоан-

Гурия, Самона и Авива. Здесь хранилась почитаемая Иверская икона Божией Матери, привезенная в 1873 г. из афонского Иверского мон-ря в дар обители. Интерьер дополняли хоры в его зап. части, стоявшие на 6 чугунных колонках и обнесенные ажурной металлической решеткой. В простенках между окнами в фигурных переплетах были размещены живописные композиции. В окна были вставлены цветные стекла.

В 1897 г. в ц. в честь иконы Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение» были обнаружены серьезные повреждения, поэтому под рук. Чарушина храм перестроили: заново переложили вост. и зап. стены, расширили алтарь, вновь вызолотили иконостас и возобновили настенную живопись. В 1901 г. храм был освящен. В том же здании с правой стороны от главных ворот монастыря была устроена часовня в честь Боголюбской иконы Божией Матери.

В зап. корпусе проживало до 70 сестер. К зап. корпусу примыкал северное здание с мезонином, заложенное в 1890 г. В сев.-зап. корпусе кроме домово-церкви помещались больница, трапезная, церковноприходская школа. Здесь же находились монашеские кельи и мастерские обители (Мохова. 2014. С. 223–227).

Святые и крестные ходы. По преданию, царь Михаил Феодорович в 1628 г. пожертвовал в П. м. икону прп. Михаила Малеина, к-рая стала одним из наиболее почитаемых сохранившихся образов мон-ря. Вероятно, до пожара 1696 г. она хранилась в одноименном приделе, а затем была перенесена в каменный Илиинский храм (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 39).

Др. почитаемым образом П. м. была икона мучеников Гурия, Самона и Авива, появившаяся в мон-ре еще



на Златоуста, сщмч. Игнатия Богоносца, свт. Димитрия Ростовского. Опись 1786 г. помимо печатных изданий упоминает 7 рукописей: Ирмосы, Службы исповедникам, «Требник на пострижение и погребение монахов» и 2 книги Служб заупокойных. К 1826 г. монастырская б-ка насчитывала 246 экз. (Вятка. 1887. С. 298, 309–310; *Мохова*. 2014. С. 111–115).

В XIX в. собрание П. м. значительно пополнилось книгами для келейного чтения. В описях книгохранилища за 1826, 1839 и 1854 гг. указаны «Зерцало православного исповедания», «Скрижали», «Церковный катехизис», «Толкование на псалтырь», «Толкование на соборное писание апостолов Иакова, Петра, Иоанна и Иуды», «Труды Василия Великого», «Собрание разных поучений на все воскресные и праздничные дни», «Краткие поучения о главнейших Спасительских догматах веры и заповедях Божьих», «Поучительные слова» архиеп. Московского и Калужского *Платона (Левшина)* в 10 книгах, «Сокращенное христианское учение». Также в б-ку поступили книги, посвященные старообрядцам. Это «Ответы... на вопросы старообрядцев» (М., 1800) еп. *Никифора (Феотоки)*, «О Церкви и таинствах служащая к увещанию старообрядцев».

Помимо общемонастырского книжного собрания в П. м. у монахинь были и частные б-ки. Сохранилась опись имущества умершей в 1803 г. игум. Таисии с указанием 55 книг. Несмотря на преобладание книг духовного содержания, богослужебных книг, присутствовала лит-ра светской тематики: «Житие и славные дела государя имп. Петра Великого» (1772), «О смерти Петра Великого», «Книга мироздания», «Руководство к чиstopисанию», «О качествах стихотворца рассуждение» (1755). Помимо печатных книг были и рукописные: «Летопись» и «Зерцало православного исповедания» свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*, митр. Ростовского, «Страсти Христовы», «Псалмы Давыдовы», «Разные молитвы», «Врачество духовное» и «Известия о бывших в Вятке архиереях» архиеп. *Платона (Любарского)*.

Материальное положение. П. м. был единственным среди вятских обителей «строения государева», получавшим казенное жалованье. По грамоте от 17 окт. 1628 г. царь Михаил Феодорович и патриарх Мос-

ковский и всея Руси *Филарет (Романов)* постановили ежегодно выдавать игумении 2 р. денег, по 2 четв. ржи и столько же овса, а сестрам в половину меньше этого. Двум попам было положено по 3 р., по 11 четв. ржи и столько же овса, диакону — по 8 четв. ржи и овса, пономарю и сторожу — по 60 к. и по 4 четв. ржи и овса. Давать ругу было указано из вятских таможенных доходов «без московские волокиты», т. е. без переписки с Москвой. За хлеб (115 четв. ржи и 115 четв. овса) было приказано выдавать деньгами по вятским ценам. На воск, ладан и пшеницу для проффор сначала были выделены пустоши, но при переходе на денежную ругу в 1628 г. воеводе было приказано отдать эти пустоши желающим на оброк, а взамен платить мон-рю из казны 9 р. 12 к. (ДАИ. Т. 3. № 36. С. 129). В этом размере руга почти без изменений выдавалась обители на протяжении всего XVII в. Так, в 1660 г. выплата мон-рю составила 132 р. 75 к. В 1698 г. игум. Анна (Рязанцева) сообщала, что с давних пор поступает в мон-рь в год по 136 р. 72 к. Некоторая разница в руге связана, по-видимому, с разницей цен на хлеб. С 1699 г. жалованье мон-рю по указу из Москвы стало выдаваться только по ежегодной челобитной от имени игумении (*Спицын*. 2011. С. 130–131).

В кон. XVII в. гос. руга составляла ок. 75% от общего бюджета монастыря, дополнительными доходами были деньги от кружечных сборов, а также за постриги и погребение (РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 2–7 об.). 75 старец, получавших жалованье из казны, ни в чем не нуждались. В то же время те, кто не получали жалованье, кормились «меж дворян Христовым именем милостынею». Одна часть насельниц кормила себя средствами от продажи рукоделия, других содержали родственники (Там же. Л. 10, 30, 45, 54).

По штатам 1764 г. П. м., относящийся к 3-му классу, должен был получать 375 р. Но штатной суммы было недостаточно для хозяйственной деятельности обители. Мон-рь имел дополнительные источники доходов от продажи свеч, совершения молебнов, пожертвований благотворителей, проведения крестных ходов. Так, в 1798 г. от крестного хода получено 644 р., в 1800 г. — 600 р. В кон. XVIII в. материальное положение П. м. улучшилось. По указу имп.

Павла I Петровича от 18 дек. 1797 г. обитель получила во владение: водяную мельницу на р. Быстрице; рыбные ловли на озерах Просном и Духовом, недалеко от г. Вятки; сенные покосы Медведиха, Филимониха и покос на р. Медянке в Вятском у. Все они сдавались в аренду вплоть до 1918 г. (*Мохова*. 2014. С. 74, 96–97).

В XIX в. доходы П. м. росли. Если в 1807 г. мон-рь имел «на приходе» 3377 р., то в 1828 г. эта сумма увеличилась более чем в 2 раза (7450 р.). К 1858 г. сумма вновь удвоилась и составила 16 556 р.

Все доходы П. м. складывались из штатной, церковной и неокладной сумм. Хотя во 2-й пол. XIX в. штатная сумма увеличилась с 240 до 338 р., в общем бюджете мон-ря она составляла 1–3%. Каждое полугодие игумения получала 28 р. 59 к., казначая — 8 р. 58 к., монахини — по 2 р. 87 к. Помимо штатного жалованья и доходов от аренды в конце года игумения, казначая, монахини и часть сестер, выполнявших различные работы в мон-ре, получали дополнительное жалованье («вознаграждение») из неокладных доходов.

В нач. XX в. кружечный и кошельковые сборы составляли 1–3% от доходов мон-ря. Свечные сборы были значительнее — от 10 до 15%; от 20 до 35% — доходы от продажи проффор; от 2 до 10% — доходы от чтения Псалтири. Важную роль в хозяйстве мон-ря играли мастерские, к-рые давали от 4 до 15,5% дохода, а в 1917 г. составили 40%. Появилась и такая статья доходов, как вклады банковских билетов, пожертвованных мон-рю с условием, чтобы проценты с них шли на содержание обители. Так, в 1875 г. из 18 586 р. общего дохода обитель имела наличными 6770 р. (36,4%), билетами — 11 816 р. (63,5%). В 1900 г. из 89 531 р. монастырь располагал наличными 16 371 р. (18,2%) и билетами 73 160 р. (81,7%). В 1916 г. из 130 327 р. — наличными 44% и билетами 55,9% (*Мохова*. 2014. С. 152–153, 228–248).

1917–2020 гг. В янв. 1918 г. в П. м. проживали 407 сестер. 22 марта того же года в мон-ре был открыт приют для беспризорных девочек, к-рый действовал в течение 10 месяцев.

В мае 1918 г. вышло распоряжение о национализации всех зданий обители, а также монастырских покосов. 5 июня 1918 г. была муниципализована и монастырская мельница в Вожгалах. В том же году сестры





объявили себя трудовой общиной. В нояб. совету трудовой общины было предложено освободить помещения большого сев.-зап. корпуса. В мастерских и кельях началось раз-



мещение 2-го запасного стрелкового батальона. Сестры были вынуждены переселиться в здание Тихвинской ц.

25 февр. 1919 г. квартирный отдел комиссариата по военным делам принял решение «о размещении монахинь по уездам». Весной основные здания в обители были заняты красноармейцами. 365 сестер должны были разместиться в оставшихся церквях и деревянных флигелях. В 1922 г. в рамках компании по *изъятию церковных ценностей* в П. м. членами Особой комиссии были сняты оклады, ризы, венцы с икон, изъяты кресты с камнями, лампы с цепями, оклады с Евангелий, богослужебные сосуды, митры, украшенные камнями и вышитые золотом. Всего было изъято 155 предметов, в т. ч. «золота весом 2 золотника, 6 долей, серебра 6 пудов, 39 фунтов, 24 золотника,

С 1925 г. велась перестройка храмов под жилые помещения. Внутреннее пространство Преображенской ц. разделили на 2 этажа и приспособили под квартиры, Тихвинский храм переоборудовали под общежитие кожевников. В здании ц. «В скорбех и печ-

*Преображенский мон-рь.
Фотография. 10-е гг. XX в.*

чальных Утешение» устроили клуб им. Демьяна Бедного. В 30-х гг. XX в. были разобраны глава Преобра-

раженской ц. и ярусы колокольни, разрушены ограда и часть построек.

Сестры П. м. поддерживали сщмч. *Виктора (Островидова)*, управлявшего Вятской епархией, в борьбе с обновленцами. После закрытия П. м. в 1923 г. ок. 150 монахинь и послушниц были переселены в пустующие здания бывш. Филейского Александро-Невского муж. мон-ря в 10 верстах от Вятки. Здания П. м. были переданы в аренду на 5 лет жен. трудовой кооперативной артели. 20 июня 1924 г. решением президиума губернского исполкома Филейский мон-рь был закрыт, сестры, проживавшие в нем, поселились в Вятке и ближайших деревнях.

Первые аресты монахинь и послушниц в 1929–1933 гг. были связаны с делом о создании нелегальной контрреволюционной группировки при вятском Воскресенском соборе. В 1930–1931 гг. за объединение в «нелегальный женский монастырь» и «антисоветскую агита-

*Рака с мощами
сщмч. Виктора (Островидова)
в Преображенской церкви.
Фотография. 2006 г.*



каменей: бриллиантов — один большой и девять малых, общим весом 1 золотник и 70 долей».

В нач. 20-х гг. XX в. началась тяжба между фабрикой металлических изделий и кожевненным заводом о передаче зданий мон-ря под общежитие. В авг. 1923 г. в помещениях обители разместили рабочий городок.

ной организации Истинно-Православной Церкви» были арестованы игум. Емилия (Баранова), мон. Фелицата (Лагунова) и неск. послушниц. Почти всех приговорили к различным срокам ссылки и концлагерей. В 1937–1939 гг. было заведено дело о «Вятской нелегальной епархии вятковской ориентации»,

а также об антисоветской орг-ции «Вятская епархия Истинно-Православной вятковской Церкви», по которому арестовали послушниц. В 40-х гг. XX в. были арестованы и получили разные сроки наказания не менее 35 монахинь и послушниц, 2 были расстреляны (*Мохова. 2014. С. 291–350; Чудиновских, Жаравин. 2009.*).

15 июня 2001 г. на основании решения Синода от 29 янв. 1991 г. архиеп. Вятский *Хрисанф (Чепиль)* издал указ об открытии П. м. В 2005 г. в мон-рь были переведены сестры из Свято-Троицкого мон-ря слободы Макарья во главе с игум. Софией (Розановой).

С 2000 по 2010-й г. были отреставрированы Преображенский храм и часть братского корпуса, в 2012–2013 гг. восстановлена колокольня. В 2014 г. по благословению митр. Вятского и Слободского *Марка (Тужикова)* на храм в честь иконы Божией Матери «В скорбех и печальных Утешение» подняли 6 новых куполов. Осенью 2008 г. был заложен яблоневый сад, разбит монастырский огород. Главной святыней П. м. являются мощи сщмч. *Виктора (Островидова)*, с 2005 г. пребывающие в Преображенском храме. Западный и часть сев. корпуса по-прежнему занимают спортивные и оздоровительные орг-ции, часть помещений монастырского ансамбля занята жильцами. На территории мон-ря планируется открыть церковно-исторический музей.

К марту 2020 г. в П. м. проживали настоятельница игум. София (Розанова) и неск. сестер.

Арх.: РГАДА. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7, 55, 421, 665, 6347; Ф. 615. Оп. 1. Д. 2147, 2150, 2160, 2162; Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1034, 1098; ЦГА Кировской обл. Ф. 237 (Вятская духовная консистория). Оп. 74. Д. 3437; Оп. 76. Д. 1370; Оп. 81. Д. 6, 45; Ф. 246 (Вятский Преображенский мон-рь); Ф. Р-340. Оп. 1. Д. 416; Ф. Р-875. Оп. 4. Д. 12; Ф. Р-893. Оп. 2. Д. 318; Ф. Р-897. Оп. 1. Д. 392, 910; Ф. Р-1062. Оп. 1. Д. 1649; Ф. Р-1258. Оп. 1. Д. 97, 98; Ф. Р-6799. Оп. 6. Д. СУ-7114, СУ-8022; Оп. 7. Д. СУ-8585, СУ-8648, СУ-9448; Оп. 8. Д. СУ-9817.

Ист.: Вятка: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1887; Сб. храмозданных грамот на построение церквей в Вятской епархии. Вятка, 1914; Офиц. известия по Вятской епархии. 1918. № 12/13. С. 135.

Лит.: *Никитчиков Г., прот.* Иерархия Вятской епархии. Вятка, 1863; Настоятельница вятского Преображенского девичьего мон-ря // Вятские Ев. 1866. № 12. Отд. неофиц. С. 412–418; *Спицын А. А.* К истории вятского Преображенского мон-ря // Вятские ГВ. 1886. № 88. С. 5; он же. Избр. труды по истории Вятки. Киров, 2011; *Рязанцев Д., прот.* Вятский Преображенский девический мон-рь: История





и совр. его состояние. Вятка, 1887; *Берова И. В.* Вятский Преображенский девичий мон-рь. Киров, 2004; *Чудиновских Е. Н., Жаравин В. С.* Сестры: Очерки о судьбах насельниц вятского Преображенского девичьего мон-ря в 1-й пол. XX в.: По мат-лам ГАСПИКО. Киров, 2009; *Кустова Е. В.* История вятского Успенского Трифонова мон-ря. Киров, 2012. Т. 2; *она же.* Хлыновский Преображенский мон-рь в XVII – 1-й четв. XVIII вв. // Вятский ист. сб. Киров, 2014. С. 26–59; *Мохова Г. А.* Св. обитель: История вятского Преображенского девичьего мон-ря. Киров, 2014.

Е. В. Кустова

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Одесской и Измаильской епархии Одесской митрополии УПЦ), находится близ с. Борисовка Татарбунарского р-на Одесской обл. (Украина). Первоначально мужской. Основан по инициативе и на средства благочестивого жителя с. Борисовка Марина Сазона († 1923) у источника на высоком берегу оз. Сасык. По преданию, в кон. 1904 – нач. 1905 г. это место ему указала Сама Богородица в троекратном видении. Сазон приобрел у местных крестьян землю для строительства обители. Вторым жертвдате-

скит. Вдова основателя Сазона проживала в мон-ре, в 1932 г. приняла постриг. В 1931 г. еп. Юстиниан (Текулеску) освятил в П. м. новый храм в честь Рождества Пресв. Богородицы. К тому времени в обители под началом игум. Аглаи (Лукьян) проживали 28 монахинь и 15 послушниц, духовником до 1940 г. являлся архим. Савватий (Зубей), благочинный мон-рей.

В 1940 г., после более 20-летнего пребывания в составе Королевства Румыния, Бессарабия была передана Советскому Союзу, сестры переехали в Румынию, мон-рь был закрыт, в его корпусах устроен детский дом. Во время Великой Отечественной войны, с 1941 по 1944 г., когда территория оккупированной Одесской обл. находилась в составе губернаторства Транснистрия, насельницы вернулись в обитель. С авг. 1944 до 1946 г. в стенах П. м. наряду с иноческой общиной вновь размещался детский дом.

В 1949 г. П. м. был закрыт, большинство сестер переведены в близлежащий *Рождества Пресвятой Богородицы женский монастырь* с. Александровка Одесской обл., а самые престарелые монахини приняты в качест-

*Преображенский собор
мон-ря в с. Борисовка.
1915 г.*

*Фотография. 10-е гг. ХХI в.
Фото: Vironet*



ве послушниц в крестовую Костантино-Еленинскую ц. архиерейского дома в Измаиле (см.: *Измаильский во имя святых равноапостольных Константина и Елены мужской монастырь*).

Формальным поводом для закрытия П. м. стали обвинения насельниц в связях с антисоветской псевдоправосл. сектой иннокентьевцев, тайной поддержке сектантских деятелей, предоставлении им убежища в стенах обители и т. д., выдвинутые уполномоченным по делам РПЦ по Измаильской обл. В 1950 г. был закрыт остававшийся действующим в качестве приходского Преображенский храм с. Борисовка, а монастырские постройки переданы детскому туберкулезному диспансеру, а в 1985 г. – наркологическому диспансеру.

лем П. м. выступил также местный житель Петр Охишор. Первоначально были сооружены неск. деревянных домов (1907), затем каменный келейный корпус (1909), др. корпус для мастерских и кузницы (1913), а также собор Преображения Господня (1915), освященный 27 сент. 1915 г. еп. Измаильским, викарием Кишинёвской и Хотинской епархии *Дионисием (Сосновским)*.

После начала первой мировой войны в мон-ре остались только старые и немощные монахи, молодые ушли на фронт. В 1918 г. Сазон, как ктитор и управляющий хозяйством обители, принял неск. монахинь из Румынии, и П. м. был преобразован в жен.

28 мая 1991 г. по благословению архиеп. Одесского и Херсонского *Лазаря (Швеца)* П. м. открыт, старшей сестрой назначена Елена Гросу, бывш. послушница Рождество-Богородицкого мон-ря с. Александровка. Позже в П. м. она была пострижена в монашество с именем Евпраксия, а в 1993 г. возведена в сан игумении. Первое богослужение состоялось 14 окт. 1991 г. Восстановлен Преображенский собор, сооружены 2-этажный корпус, здание 3-этажной гостиницы, ограда со св. воротами, благоустроен колодец у св. источника. Мон-рь имеет большое хозяйство, 60 га земли, ферму (ок. 60 коров, козы, овцы), винограды.

Среди святых П. м. – ковчег с частицами мощей Киево-Печерских и Одесских святых, икона вмч. Пантелеимона с частицей его мощей, икона свт. Иннокентия (Вениаминова), в 2005 г. переданные в дар обители митр. Одесским и Измаильским *Агафангелом (Саввиним)*. По средам читаются акафист перед иконой Божией Матери «Всецарица» об исцелении онкологических больных.

В мае 2005 г. в П. м. проходили торжества по случаю 100-летия обители, к-рые возглавил митр. Одесский Агафангел. 18 окт. 2015 г. митр. Агафангел в сослужении викарных епископов Овидиопольского Аркадия (Таранова), Юженского Диодора (Васильчука) и духовенства Одесской епархии совершил освящение престола монастырского Преображенского храма. В 2018 г. митр. Агафангел освятил в П. м. место под строительство ц. во имя апостолов Петра и Павла.

К кон. 2019 г. в П. м. проживали игум. Евпраксия и ок. 20 насельниц. Арх.: Архив ЦНЦ.

Лит.: Справ. книга Кишинёвской епархии на 1915 г. Кишинёв, 1915; *Anuarul istoric al Seminarului «Melchisedec Episcopul» din Ismail: (Cinci ani de scoala romaneasca in Basarabia)* / Ed. Gh. Leu. Ismail, 1923; *Дятлов В.* Мон-ри УПЦ: Справ.-путев. К., 1997. С. 61; Храмы и мон-ри Одессы и Одесской обл. Од., 2005. Вып. 2; Правосл. храмы Одессы и Одесской обл.: Путев. Од., 2014.

В. Г. Пидгайко, Д. Б. К.

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Хмельницкой и Староконстантиновской епархии), находится в с. Головчинцы Летичевского р-на Хмельницкой обл. (Украина), на берегу р. Юж. Буг. Муж. мон-рь в бывш. с. Гораздовцы (в окрестностях совр. с. Головчинцы) существовал уже





в сер. XVI в. Первое упоминание монастырских имений Меджибож и Гораздовцы содержится в записи «Коронной метрики» 1540 г. (без точной датировки), к-рая подтверждает их передачу из ведения Мартина Зборовского, подчашего коронного, в распоряжение Николая Сенявского, воеводы Русского и каштеляна Каменецкого (*Сецинский*. 1891. С. 77–78). В акте за 1550 г., к-рым утверждалась передача леса близ с. Гораздовцы в ведение шляхтича Якуба Бужинского, упоминается, что в Гораздовском лесу имеется киновия. Вероятно, с того же времени отдельно существовал и правосл. мон-рь в самом мест. Меджибож. Позже правосл. монахов вытеснил из Меджибожа римско-като-

сгорели от пожара. В 1809 (1802?) г. игум. Иоаким (Воронович) построил новый Преображенский храм вместо сгоревшего деревянного, а также келейный корпус. В 1820 г. П. м. посетил имп. *Александр I Павлович*, пожертвовавший настоятелю 100 р.

Указом Синода от 8 июня 1888 г. П. м. преобразован из мужского в жен. заштатный необшежительный, с оставлением при обители капитала, угодий и ежегодного пособия в 150 р. К 1908 г. в П. м. проживали игуменья, 6 монахинь и 74 послушницы. К обители относилось хозяйственное подворье с мельницей и прудом в с. Кудинка. В мон-ре «издавна» находилась почитаемая икона прп. Онуфрия Великого (XVIII в.),

празднование к-рой совершалось 12 июня при большом стечении паломников. К 1917 г. в П. м.

Преображенский собор мон-ря в с. Головинцы. 1809 (1802?) г. Фотография. 10-е гг. XXI в.



имелись Преображенский собор с приделами в честь Казанской иконы Божией Матери и во имя святителей Тихона

лич. орден *доминиканцев*, имевший в городе свой мон-рь (разорен казаками в 1648). В 1624 г. мон-рь «Меджибож Спасу и Парасковей» возглавлял старец Рафаил, которого назначил настоятелем еп. Пинско-Туровский Авраамий. Об этом известно из его распросных листов (РИБ. Т. 2. № 166. С. 635).

В 1700 г. в связи с отпадением в унию еп. Львовско-Галицкого и Каменецкого *Иосифа (Шумлянско-го)*, мон-рь стал униатским. В 1745 г. Меджибожский (Головинский) мон-рь, относившийся к ордену *василиан*, согласно решению Дубенской конгрегации ордена василиан, потерял статус самостоятельного и был приписан к близлежащему Барскому мон-рю (ныне с. Семёнки Винницкой обл.). От окончательного упразднения обитель спас звенигородский воевода, кн. Максимилиан Корибут-Воронецкий, пожертвовавший в 1758 г. на содержание иноков 5 тыс. злотых.

В окт. 1794 г. обитель была возвращена православным. Согласно отчету настоятеля мон-ря иером. Дамаскина от 4 июля 1799 г., все здания

Задонского и Митрофана Воронежского (освящен в 1893 в честь чудесного спасения имп. *Александра III Александровича* и царской семьи в 1888 при крушении поезда у ст. Борки), теплый надвратный храм свт. Николая Чудотворца (1849), трапезная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, 2 каменных монашеских корпуса (XIX в.). При обители существовала школа грамоты.

В 1922–1923 гг. П. м. был закрыт, в его корпусах организован приют для беспризорных детей. Ок. 1941 г. обитель была открыта, настоятельницей стала игум. Антония, духовником — архим. Митрофан. В 1944 г., во время боевых действий, возобновленный ранее Никольский храм был полностью разрушен, Преображенский собор сильно пострадал. В 1945 г. П. м. закрыли, в монастырских зданиях устроили детский интернат.

В П. м. крестился буд. митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)*.

В 1996 г. по ходатайству архиеп. Хмельницкого и Шепетовского *Антония (Фялко)* Хмельницкая областная администрация передала

епархии монастырские постройки. 14 авг. 1996 г. в П. м. состоялось 1-е богослужение. 24 дек. того же года Гос. комитет Украины по делам религий официально зарегистрировал устав мон-ря. Восстановлен Преображенский собор, в к-ром сооружен новый дубовый иконостас, 9 июля 2002 г. освящен храм во имя прп. Онуфрия Великого, построен и 6 авг. 2007 г. освящен митр. Киевским Владимиром (Сабоданом) новый игуменский корпус (2007), обустроены гостиница, хозяйственный двор с гаражами, ведется строительство Свято-Троицкого храма и колокольни.

14 сент. 2008 г. митр. Владимир подарил мон-рю икону свт. Николая Чудотворца с частицей его мощей. В П. м. почитаются чудотворный образ прп. Онуфрия Великого, а также св. Онуфриевский источник, на к-ром сооружена купальня.

Решением Синода УПЦ от 5 янв. 2013 г. в с. Марковцы Летичевского р-на учрежден монастырский скит с ц. во имя арх. Михаила. Митр. Владимир (Сабодан), местный уроженец, пожертвовал для нужд скита здание родительского дома. 11 окт. 2016 г. митр. Хмельницкий Антоний (Фялко) освятил в скиту храм во имя Царственных страстотерпцев.

К кон. 2019 г. П. м. проживают ок. 15 насельниц, настоятельницей с 2000 г. является игум. Любовь (Пихур).

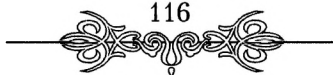
Аpx.: *Opis wizytacyjny monasteru w Holowczynsach z 1795 г.* // ГА Хмельницкой обл. Ф. 315. Оп. 1. Д. 1. Л. 19–20.

Лит.: *Зверинский*. Т. 1. № 590; *Сецинский*. Е. Мат-лы для истории мон-рей Подольской епархии. Каменец-Подольский, 1891; *Wolyniak*. Z przeszlosci Zakonu bazylianskiego na Litwie i Rusi // *Przewodnik Naukowy i Literacki*. 1904. Vol. 32. S. 459–463; *Денисов*. Мон-ри. 1908. С. 673.

В. Г. Пидгайко

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Черкасской и Каневской епархии УПЦ), находится в пос. Стеблёв Корсунь-Шевченковского р-на Черкасской обл. (Украина).

Основан решением Синода УПЦ от 16 окт. 2003 г. при каменном храме в честь Преображения Господня (1989–1992), возведенном по инициативе стеблёвского свящ. Николая Прикотенко. Первые насельницы разместились при церкви в марте 2001 г. В обители построены каменные келейный корпус (2001–2002) и гостиница для паломников (2010–2011), разбиты яблоневые сады. 5 марта



2011 г. освящена часовня над источником во имя прор. Нафана.

Среди святынь П. м. — икона Божией Матери «Нерушимая Стена». В мон-ре погребен почитаемый старец схииеродиакон Киево-Печерской лавры Иларион (Дзюбанин; † 21 окт. 2007).

В П. м. проживают настоятельница (с 2008) игум. Манефа (Герасименко) и неск. сестер.

Арх.: Архив ЦНЦ.

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Бориспольской и Броварской епархии УПЦ), находится в с. Княжичи Броварского р-на Киевской обл. (Украина). Основан в 1992 г. Село Княжичи впервые упоминается в 1415 г. как «бортная земля» Киевской митрополичьей кафедры (Запись о денежных и медовых данях, взимаемых с киевской Софийской митрополичьей вотчины // АЗР. Т. 1. С. 38). В сер. XV в. село запустело и грамотой польск. кор. *Казимира IV Ягеллончика* от 7 июля 1489 г. было передано киевскому Слупскому Пустынно-Николаевскому муж. мон-рю (Там же. С. 111). Пребывание Княжичей в ведении этой обители подтвердили 29 июля 1514 г. польск. короли *Сигизмунд I Старый* и 30 мая 1570 г. *Сигизмунд II Август* (Там же. Т. 2. С. 115; Т. 3. С. 153). К 1660 г. Княжичи были приписаны к Гуляницкому (Мотовиловскому) имению княжеского рода Аксаков, о чем свидетельствует жалоба 2-й жены Степана Аксака, Екатерины из Чолнацких, кор. *Яну II Казимиру* на своих пасынков, по поводу их нападения на пожизненные имения.

До 20-х гг. XX в. правобережная часть с. Княжичи входила в состав Киевского у. и губ., а левобережная относилась к Остерскому у. Черниговской губ.

31 дек. 1709 г. белоцерковский полковник Семен Палий выдал универсал «про надання на скит Липники местечка Княжичи» с указанием, что в послушании скита из числа жителей местечка будут находиться только «тии, что не козацки» (Універсали Івана Мазепи: (1687–1709). К., 2006. Ч. 2. С. 634). Речь идет о располагавшемся по соседству с Княжичами Липянском (Липлянском) ските (к сер. XIX в. — дер. Скиток-Липянский, ныне — с. Липовый Скиток Васильковского р-на Киевской обл.). Его основал не позднее 1699 г. настоятель ки-



Преображенский собор мон-ря в с. Княжичи. 1992–2014 гг. Фотография. 10-е гг. XXI в.

евского *Златоверхого во имя архангела Михаила мужского монастыря* игум. *Захария (Корнилович)*. В Княжичах было устроено подворье скита благодаря удобному расположению села, находившегося на большой дороге из Броваров в епархиальный центр Переяслав. 20 сент. 1709 г. по прошению архим. Захарии универсалом гетмана И. Скоропадского Княжичи официально утверждены в ведении Липянского муж. скита (упразднен во 2-й пол. XVIII в.).

К сер. XIX в. рядом с Княжичами, в урочище Кладов, находилась древняя пещера, где, возможно, ранее была пещерная церковь или скит: «И доселе приметно, где была монастырская каменная церковь по множеству известкового щебня и мелких кирпичей. Здесь же находится пещера значительного протяжения, в которой, как уверяют, есть места для престолов, подобно Киевским пещерам. Урочище это окружено теперь лесами и существование в нем монастыря должно относиться к глубокой древности, потому что между окрестными жителями не сохранилось об нем никаких преданий» (*Похилевич*. 1864. С. 27).

После закрытия в 1930 г. Киево-Печерской лавры нек-рые насельники переехали в с. Княжичи, где тайно совершали богослужения на дому. Эту группу монахов возглавлял игум. Кронид (Сакун; с 1945 архимандрит; † 1954). В 1941 г. он вернулся в возрожденную Киево-Печерскую лавру и в 1942 г. был назначен на должность блюстителя Дальних пещер.

Самостоятельный мон-рь в Княжичах в 1992 г. возглавил архим. Софроний (Шинкаренко), ранее являвшийся настоятелем местного приходского храма. Осенью того же года в П. м. был заложен каменный 5-гла-

вый собор Преображения Господня с колокольной, освященный 5 авг. 2014 г. митр. Бориспольским и Броварским Антонием (Паканичем). Также в обители сооружен 2-этажный братский корпус, освящена домовая ц. св. Иоанна Предтечи, действует воскресная школа. Среди святынь П. м. — частицы мощей св. царицы Тамары, свт. Луки (Войно-Ясенецкого), прп. Алексия, человека Божия, Киево-Печерских преподобных, чтимый образ Божией Матери «Всех скорбящих Радость», Почаевская и Тихвинская иконы Божией Матери, а также образ 40 мучеников Севастийских с частицами мощей.

К янв. 2020 г. в П. м. проживали наместник архим. Софроний (Шинкаренко) и ок. 15 насельников.

Лит.: *Похилевич Л.* Сказания о населенных местностях Киевской губ., или Статистические, ист. и церк. заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся. К., 1864; *Никон (Лысенко), иером.* Из истории Киево-Печерской лавры // Троицкое слово. 1992. Вып. 8. С. 32; *Хведченя С. В.* Киево-Печерская лавра: Пещеры, легенды, клады. К., 1999. С. 50; Батюшки святы: Духовники и старцы Киево-Печерской лавры XIX–XXI вв. К., 2018.

В. Г. Пидгайко

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Брестской и Кобринской епархии Белорусского Экзархата РПЦ), находится в дер. Хмелево Жабинковского р-на Брестской обл. (Беларусь).

Основан как пустынь решением Синода Белорусского Экзархата от 2 марта 2000 г. при деревянном Преображенском храме (XVIII в.). 22 окт. 2004 г. пустынь преобразована в монастырь.

Впервые с. Хмелево упоминается как имение рода Хмелевских в XVI в., по одним источникам — в 1542 г., по другим — в 1565 г. Во время русско-польск. войны (1654–1667) Хмелево было разграблено, в 1660 г. вошло в Чернавчицкое имение гр. Л. М. Гротэн. Последними хозяевами Хмелево с XIX в. до 1939 г. были Лимбарские, выстроившие в имении усадьбу с парком (*Несиярчук*. 2002. С. 130).

Хмелевская «Демьяницкая» ц. с униатским свящ. Григорием Яновичем впервые упоминается в 1677 г. в алфавитном перечне актов книг Брестского гродского суда (АВАК. 1870. С. 266). В 1724 г. хмелевский свящ. Ян Янцевич был «представлен новогрудским воеводой Яном-Николаем-Александром Радивилом»

и «высвечен» униат. митр. Киевским Львом *Кишкой* (*Лісейчыкаў*. 2015).

Сохранившаяся деревянная ц. Преображения Господня, по одним сведениям, построена в 1725 г. (СПИК. 1990. С. 186; Архітэктура Беларусі. 1993. С. 477; Дзяржаўны спіс. 2009. С. 39–40), по другим — «сооружена около 1774 г. князем Чарторыйским» (*Иосиф* (*Соколов*). 1899. С. 152). По легенде, строительство храма связано с Ченстоховской иконой Божией Матери, к-рая пребывала в часовне. Легенда гласит, что однажды в имении Хмелево случился пожар, и все имущество и реликвии, кроме иконы Матери Божией, сгорели. Ночью во сне местному помещику, имя к-рого предание не сохранило, явилась Бо-

1217 саж., выгонной земли — 506 саж. В Подлесье работала церковная школа (обучались 36 мальчиков и 2 девочки), в Хмелеве и Пелищеве — народные уч-ща (*Иосиф* (*Соколов*). 1899. С. 152–153). Близ храма, на одном из склонов холма, расположено кладбище, на к-ром похоронены клирики храма и их родственники.

Постановлением Совета министров БССР от 18 февр. 1988 г. деревянная Преображенская ц. (крестообразная в плане, с 5-гранной апсидой и 2 ризницами) была отнесена к памятникам архитектуры национального республиканского значения. Объем церкви — центрический, компактный, что достигается относительно короткими крыльями трансепта

и отдельными крышами: 3-скатными над крыльями трансепта, 2-скатной над притвором и 5-скат-



Преображенская церковь
в дер. Хмелево.
1725 или ок. 1774 г.
Фотография. 10-е гг. XXI в.
Фото: minasterium.by

ной над алтарем. В декоре использованы классические детали — массивные рустованные лопатки по углам и на главном

фасаде. Над средокрестием — фигурная многоярусная главка. В интерьере выделяется основное зальное пространство, к-рое 2 колонками отделено от трансептов. Перекрытие плоское, балочное (СПИК. 1990. С. 186; Архітэктура Беларусі. 1993. С. 477). Сохранился деревянный иконостас 1830 г.

По благословению архиеп. Брестского и Кобринского *Константина* (*Хомича*) настоятелем П. м. назначен иером. (с 2013 архимандрит) Серафим (Петручик). Насельники П. м. окормляют деревни Деменичи и Подлесье Жабинковского р-на.

17 нояб. 2002 г. еп. Брестский и Кобринский *Иоанн* (*Хома*) освятил в П. м. храм-часовню в честь иконы Божией Матери «Ченстоховская». В мон-ре имеются 5 братских корпусов, трапезный корпус, гостиница для паломников на 50 чел., ферма, подсобное хозяйство, действуют воскресная школа и б-ка. Среди святынь П. м. — крест с частицей Животворящего Креста Господня (подарок из Киево-Печерской лавры) и старинная рос- товая икона свт. Николая Чудотворца.

Ист.: АВАК. 1870. Т. 3: Акты Брестского градского суда.

Лит.: *Иосиф* (*Соколов*), архиеп. Гродненский правосл.-церк. календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в кон. XIX в. Воронеж, 1899. Т. 1; СПИК: Брестская обл. Мн., 1990; Архітэктура Беларусі: Энцыкл. даведнік. Мн., 1993; Дзяржаўны спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Рэспублікі Беларусь. Мн., 2009; *Несцярыч Л. М.* Замкі, палацы, паркі Берасцейшчыны X–XX ст.: (Гісторыя, стан, перспектывы). Мн., 2002; Правосл. мон-ри Беларусі / Авт.-сост.: С. Э. Сомов. Мн., 2003; *Лісейчыкаў Д. В.* Святар у беларускім соцыуме: Прасапаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг. Мн., 2015.

Свящ. *Георгий Савельев*

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Вознесенской и Первомайской епархии УПЦ), находится в пос. Доманёвка Николаевской обл. (Украина).

Основан решением Синода УПЦ от 25 сент. 2018 г. при приходском храме во имя св. блгв. кн. Александра Невского.

Первая каменная Александро-Невская ц. (1906) в мест. Доманёвка (Ду- манёвка) Ананьевского у. Херсон- ской губ. была построена на средст- ва местного помещика Константина Шишкина. При ней действовала цер- ковно-приходская школа. В приход входили окрестные сёла Новосёлов- ка (35 дворов, 260 прихожан) и Алёк- сандродар (36 дворов, 300 прихожан), хутора Ивановка, Майорский и Но- вый. Впосл. этот храм был разрушен. К 2002 г. на средства прихожан в пос. Доманёвка возведена новая одно- именная каменная церковь с коло- кольней. 15 дек. 2002 г. архиеп. Ни- колаевский и Вознесенский *Пити- рим* (*Старинский*) совершил чин ос- вящения колоколов. 4 апр. 2016 г. настоятель храма благочинный До- манёвского окр. прот. В. С. Стоянов- ский (впосл. архим. Антоний) был пострижен в монашество с наречени- ем имени в честь прп. Антония Кие- во-Печерского. 25 сент. 2018 г. архим. Антоний (Стояновский) утвержден в должности наместника новой оби- тели. На территории П. м. построены 2-этажный братский корпус, водо- святная часовня, ограда. К кон. 2019 г. в мон-ре проживали 3 насельника. Арх.: Архив ЦНЦ.

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Ки- евской епархии УПЦ), находится в с. Нещеров Обуховского р-на Киев- ской обл. (Украина). Открыт в 2004 г. при храме Преображения Господня (1794) как загородный скит *киевско-*



го Ионинского (Ионовского) во имя Святой Троицы мужского монастыря. Решением Синода УПЦ от 9 марта 2005 г. скит обращен в самостоятельный мон-рь.

Каменный Преображенский храм с колокольной построен предводителем дворянства Киевского у. И. П. Гудимом-Левковичем на месте одноименной деревянной церкви 1746 г., пострадавшей от пожара. В Преображенском храме (1794) имелись 3 боковых придела: свт. Павла I Исповедника, равноап. Феклы и Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (теплый). Строитель Гудим-Левкович, его отец и родной брат, а также представители духовенства похоронены в отдельном склепе с юго-зап. стороны храма. В церкви служили прот. Петр Грибенковский († 1888), в 1850 г. — свящ. Сергей Алексеев, дьячок Иеремия Ячненков, пономарь Константин Рожковский. В 1864 г. храму принадлежало 36 дес. земли; к Нещеровскому приходу была причислена дер. Гудимовка (Гудимова Слобода) Киевского у. В 1961 г. храм был закрыт, в 1991 г. открыт как приходской.

В монастырской Преображенской ц. освящен зап. придел Усекновения главы св. Иоанна Предтечи; в бывш. подвальном помещении обустроен придел во имя новомучеников и исповедников Российских (2013). В обители имеются 2 каменных корпуса с кельями для братии и трапезной. Рядом с храмом сооружена каменная часовня для богослужений под открытым небом, поставлены каменные кресты в память церковных ктикторов и на могиле воинов, расстрелянных фашистами во время Великой Отечественной войны.

Среди святынь П. м. образ «Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня» с частицей Креста Господня, икона Божией Матери «Троеручица» с частицей Ризы Богородицы, чтимый список Ахтырской иконы Божией Матери, икона св. Иоанна Предтечи «Ангел пустыни» с частицей его мощей, иконы свт. Тихона (Беллавина) и прп. Серафима Саровского с частицами мощей этих святых.

В 2018 г. к П. м. был приписан Покровский храм с. Креничи Обуховского р-на, построенный в 1760–1761 гг. по инициативе настоятельницы киевского Иоанно-Богословского жен. мон-ря игум. Ксанфии (Протанской).

С 18 апр. 2008 г. наместником П. м. является викарий Киевской епархии архиеп. Обуховский Иона (Черепанов). К февр. 2020 г. в обители проживали ок. 30 насельников.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 1009. Д. 56.

Лит: Похилевич Л. И. Сказания о населенных местностях Киевской губ., или Стат., ист. и церк. заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся. К., 1864. С. 60.

В. Г. Пидгайко

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Колпашевской и Стрежевской епархии Томской митрополии), находится в бывш. пос. Б. Волок Молчановского р-на Томской обл. Основан 26 апр. 1993 г. указом еп. Новосибирского и Барнаульского Тихона (Емельянова) как муж. скит расположенного рядом Николая Чудотворца святителя женского монастыря (с. Могочино Молчановского р-на); настоятелем назначен иером. (впосл. архимандрит) Иоанн (Луговских; 19 авг. 1947 — 4 нояб. 2017). К марту 2020 г. в самостоятельном П. Г. м. проживали наместник игум. Матфей (Черевикин) и 7 насельников.

Богослужения совершаются в домовой церкви, обустроенной в 2-этаж-

Ок. 1650 г. на месте буд. монастыря, в дворцовой Красной Слободе, в «Большом Мокшанском лесу», на правом берегу р. Мокши, поселился отшельник мон. Дионисий († 60-е гг. XVIII в.). В марте 1652 г. некий благочестивый крестьянин Путилка Дмитриев Баженов, проживавший в с. Дмитриев Усад (впосл. Темниковского у. Тамбовской губ.) и стремившийся принять перед кончиной постриг, закрепил за «пустынькой» старца Дионисия все принадлежавшие ему близлежащие земли (Беляев. 1883. № 3. С. 18–19). К нач. XX в. в архиве мон-ря хранилась копия («буквальная выписка») из вkladной Баженова «за рукою» его духовника свящ. Родиона Дмитриева, служившего в Никольской ц. с. Дмитриев Усад (Григорий (Сагакский). 1903. № 21. С. 851).

В 1655 г. крестьянин Андрей Агапитов «с товарищи и всяких чинов люди», проживавший в Красной Слободе, отправился в Москву и подал патриарху Московскому и всея Руси Никону (Минову) прошение о построении в «пустыньке» старца Дионисия церкви. Патриарх выдал грамоту (от 6 авг. 1655) на сооружение деревянного храма в честь Преображения Господня, к которому следовало «особою статьею» пристроить придельные церкви:

Преображенский монастырь в пос. Преображенский. Фотография. Нач. XX в.



Преображенский монастырь в пос. Преображенский. Фотография. Нач. XX в.

правую — в честь Казанской иконы Божией Матери и левую — в честь Усекновения главы св.

ном деревянном братском корпусе (90-е гг. XX в.). 17 авг. 2018 г. в П. Г. м. заложен каменный храм во имя арх. Михаила, рассчитанный на 200 чел. В монастыре имеются хозяйственные постройки и животноводческая ферма.

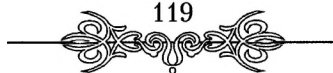
Лит.: Александров В. Духовенство Томской епархии: Игум. Иоанн (Луговских) // Томские ЕВ. 2008. № 4(123). С. 6–7; Свято-Николаевский жен. мон-рь пос. Могучино // Рус. мон-ри: Зап. Сибирь. М., 2009. С. 263–285.

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Краснослободской и Темниковской епархии Мордовской митрополии), находится в пос. Преображенский Краснослободского р-на Республики Мордовия.

Иоанна Предтечи (текст грамоты: Беляев. 1883. № 3. С. 20–22). Известно, что придельная Казанская ц. была освящена 14 февр. 1656 г. (Там же. С. 22).

Согласно прошению игум. Филарета от 25 дек. 1702 г., поданному на имя царя Петра I Алексеевича, еще в 1670 г. краснослободская братия жаловалась на «скудость и убожество» обители царю Алексею Михайловичу. Государь повелел насельникам (30 старцам) выдавать ежегодно по 1 р., по четверти ржи и по четверти овса из десятинного хлеба Красной Слободы (Там же. № 4. С. 7); царь Феодор Алексеевич заменил выдачу хлеба деньгами: ежегодно выплачивалось 43 р. 16 алтын 2 деньги.





В 1676 г. патриарх *Иоаким (Савёлов)* передал строителю (1676–1677) мон. Арсению с братией земли с. Шенино (Аклеево) с ц. арх. Михаила, находившиеся в его непосредственном ведении (Там же. С. 9). 19 янв. 1681 г. царь Федор Алексеевич приказал «в Спасскую пустынь на свечи и на ладан и старцам на прокормление отмерить» пашенную и сенокосную земли близ с. Жабья и близ с. Ефаева. Также царь пожаловал обители 3-пудовый колокол (Там же. С. 10–11). В 1702 г. игум. Филарет просил у царя Петра I возобновить выдачу хлебного и денежного жалованья за 1699–1702 гг.; чтобы старцам «голодною и студеную смертью не умереть». В ответ инокам была выделена земля «мерой вдоль и поперек на версту поросшая лесом, под дворовую усадьбу, огород, гуменник и на животинный выпуск». К кон. XVIII в. в Краснослободском у. за П. м. числилось ок. 1292 дес., в т. ч. 28 дес. пашни, 48 дес. сенных покосов, 1175 дес. леса, а также мукомольная мельница «о двух поставах» на р. Рябка. Рыбные ловли на р. Мокша возле сел Девиный Рукав и Пурдошки насельники сдавали в пользование крестьянину с. Пурдошки за 18 р. в год.

В 1682 (1684?) г. братия избрала строителем подвижника *Герасима Саровского*, пришедшего в обитель ок. 1655 г., еще при мон. Дионисии, и ок. 1660 г. принявшего иноческий постриг. В сер. 60-х гг. XVII в. он покинул П. м. и поселился в мест. Старое городище, где в посл. была основана *Саровская в честь Успения Пресвятой Богородицы пустынь*, но затем вернулся в Краснослободскую обитель. В 1699 (?) г. старец Герасим был погребен у монастырской Преображенской ц. с юж. стороны.

Во 2-й пол. XVII в. мон-рь относился к Темниковской духовных дел десятине, с 1721 г. входил в состав Синодальной области, с 1749 г. — в состав Владимирской епархии, с 1758 г. — Тамбовской епархии, с дек. 1799 г. — Нижегородской епархии, с 1804 г. — Пензенской епархии.

История мон-ря в 1-й пол. XVIII в. «не богата фактами». Обитель, по замечанию исследователя, «погружена была в какой-то мрак забвения» (Там же. № 5. С. 9). Известно лишь, что при строителе (1738–1758) иером. Флавиане рядом с Преображенским храмом была сооружена деревянная ц. Успения Пресв. Богородицы (после пожара 1763 была отстроена и по

указу (15 дек. 1763) Тамбовской духовной консистории 2 янв. 1764 освящена, но в 1800 продана). В мон-ре помимо храмов имелись деревянные кельи, поварня с пекарней, а за оградой — скотный двор, конюшня, черные избы, сенники.

В 1758–1766 гг., при первом еп. Тамбовском и Пензенском *Пахомии (Симанском)*, к-рый устраивал «тотальные проверки всех приходов и монастырей», настоятели П. м. менялись почти ежегодно (*Бахмутов*. 2000. С. 362–363). В 1764 г., при игум. Евфимии († 1773), П. м. был отнесен к заштатным общежительным монастырям с 7 монашескими вакансиями. Указом Тамбовской духовной консистории от 19 февр. 1765 г. в обитель были переведены 5 насельников Рамзинской Казанской пуст. Тамбовского у. В 1773 г., во время Пугачёвского восстания (1773–1775), строитель иером. Паисий бежал из мон-ря.

В 1788 г. решением еп. Тамбовского и Пензенского *Феофила (Раева)* П. м. возглавил молодой иером. Иоанний, к-рый пытался ввести в обители «образцовое общежитие». В 1790 г. братия «воздвигли мятеж на своего строителя за чрезмерную строгость к подчиненным» и еп. Феофил перевел о. Иоанникия в др. обитель, а строителем П. м. назначил насельника Тамбовского Казанского архиерейского дома «деспотичного» иером. Иону. Лишь с помощью «воинской команды» епископу удалось подавить новое возмущение монахов, к-рых заковали в кандалы и сослали на «тяжкую черную работу» (*Хитров*. 1861. С. 125–126; *Бахмутов*. 2000. С. 358).

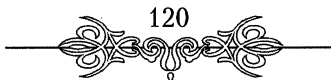
10 нояб. 1793 г. указом еп. Тамбовского *Феофила* насельник Саровской пуст. иером. Геннадий был направлен в П. м. на должность настоятеля «с обязательством, чтобы он держался устава Саровской пустыни и во всем советовался бы с отцом строителем Пахომием» (ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 851. Л. 88). Иером. Геннадий, будучи сыном богатого московского купца, вложил в П. м. личные средства (20 тыс. р. ассигнациями), привлек к строительной деятельности в мон-ре московских благотворителей и со временем стал «любимцем городской аристократии и епархиальной власти». С 1795 г. вместо 18 ветхих деревянных келий, обнесенных оградой из хвороста, в П. м. был сооружен «камен-

ный четырехугольник, состоящий из корпусов и башен», в т. ч. 2-этажный (в посл. надстроен 3-м этажом) настоятельский и неск. братских корпусов; значительно пополнились церковная ризница и 6-ка (*Беляев*. 1883. № 5. С. 14–15).

По благословенной грамоте еп. Тамбовского *Феофила (Раева)* от 11 февр. 1792 г. строитель Иона заложил в П. м. каменный Преображенский собор (одноименный деревянный храм сер. XVII в. епископ разрешил «охочим людям за сходную цену продать в такое место, где за сгорением или занепостроением вновь церкви не имеется», а деньги «употребить на украшение новой церкви». Старую церковь продали в приход с. Хлыстовки Краснослободского у.). В 1795 г. новопостроенный каменный храм обрушился от непрочной кладки; причину разрушения насельники видели в том, что гроб почитаемого старца Герасима оказался вне церковных стен, с юж. стороны. 24 авг. 1795 г. еп. Феофил повелел строителю Геннадию изменить архитектурный проект, разобрать и «раздвинуть» стены так, чтобы склеп с останками старца находился внутри собора. По поручению еп. Нижегородского *Вениамина (Краснопевкова)*, в кон. дек. 1799 г. посетившего П. м. и осмотревшего новый собор, иером. Геннадий освятил в нем сначала придел в честь Казанской иконы Божией Матери (1801), затем придел в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (1804). Главный престол в честь Преображения Господня он освятил позже, 7 сент. 1804 г., по указу еп. Пензенского *Гая (Такаова)*.

Здание летнего Преображенского собора на высоком цоколе состояло из 2-светного четверика, завершено декоративным 5-главием. 4 главы были глухими, т. е. снабженными ложными окнами, а центральная — световой. Возможно, оконные проемы имелись и в куполе, что внешне оформлялось люкарнами. С зап. стороны к собору была пристроена одноэтажная трапезная с Казанским и Иоанно-Предтеченским приделами. Основной объем, с престолом Преображения Господня, «смотрелся как башня»; этот эффект усиливался оттого, что храм стоял на высоком цоколе (см. подробнее: *Бахмутов*. 2000. С. 368–369).

Под Казанским приделом собора находилось захоронение иеросхим.





Герасима — каменный склеп, «оправленный» в 1850 г. при настоятеле (1849–1873) игумене (с 1852 архимандрит) Нифонте († 1873). В 1903 г. в склепе была освящена небольшая ц. прп. Герасима Иорданского. В ней, над «приличным надгробием» на стене, висел посмертный портрет о. Герасима, выполненный в сер. XIX в. «с оригинального портрета» (XVII в.) (*Григорий (Сагакский)*). 1903. № 21. С. 867). С нач. XIX в. в мон-ре регулярно служили панихиды по старцу. Среди братии и окрестных жителей строитель Герасим почитался наряду с прп. *Серафимом* Саратовским. «По понятиям краснослободцев, между этими двумя подвижниками существует самая тесная консолидарность, хотя они и были отделены один от другого целым столетием», — писал историк (*Беляев*. 1875. № 3. С. 9).

В иконостасе Казанского придела находился список Казанской иконы Божией Матери (XVII в.), «мерую и

(*Близнецова-Платонова*) от 24 июня 1810 г. в юго-вост. углу мон-ря иером. Геннадий заложил теплую больничную ц. св. блгв. кн. Александра Невского. За строительную деятельность в 1813 г. он был награжден набедренником, а в 1816 г. переведен в Саратовскую пуст. Александро-Невский храм, возведенный на «доброхотные даяния» в стиле позднего классицизма, освятил в мае 1817 г. новый настоятель игум. Сергей.

Также в П. м. с зап. парадной стороны была возведена каменная надвратная 3-ярусная колокольня (1855) в стиле позднего классицизма. На 2-м этаже 1-го яруса колокольни 15 июня 1857 г. еп. Пензенский и Саранский *Варлаам (Успенский)* освятил холодную ц. во имя свт. Николая Чудотворца; иконы для иконостаса написал послушник мон-ря Василий Дёмин, происходивший из мещан г. Козлова (ныне г. Мичуринск). 28 авг. 1903 г. еп. Пензенский и Саранский сщмч. *Тихон (Никаноров)*, обозревавший епархию, освятил ц. в честь Успения Пресв. Богородицы на монастырском клад-

банной казны стоимостью 1 тыс. р. серебром. Здесь же находились могилы др. благотворителей — коллежского асессора Г. Андреева и его жены.

23 марта 1825 г. по ходатайству настоятеля (1829–1849) архим. Никола († 1849) штатное число монашеских вакансий в П. м. было увеличено до 17 насельников. В 1820 г. в обители проживали 19 чел., в 1840 г. — 37, в 1850 г. — 64, в 1860 г. — 73, ок. 1890 г. — 7 иеромонахов, 3 иеродиакона, 8 монахов и 15 послушников, ок. 1900 г. — 6 иеромонахов, 2 иеродиакона, 7 монахов и 40 послушников. В 1839 г. в П. м. из Бытского мон-ря Литовской епархии был сослан «на исправление» бывш. униат иером. Гервасий Гринцевич. Он как «пошатнувшийся в православной вере» был запрещен в служении архиеп. *Иосифом (Семашко)*. Настоятель архим. Никон в 1840 г. писал еп. Пензенскому и Саранскому *Амвросию (Мореву)*, что поднадзорный «иеромонах Гринцевич вел себя честно, но в присоединении к святой Церкви показал противность, даже и с грубостью в словах». В 1841–1842 гг. Гринцевич написал неск. прошений, в т. ч. на имя имп. Николая I Павловича, «о том, чтобы ему дозволено было открыто перейти в католичество» («Высочайшего соизволения не последовало»), и обер-прокурору Синода Н. А. *Протасову* с требованием перевести его в униат. мон-рь в Курске. По просьбе настоятеля в дек. 1845 г. Гринцевич был переведен из П. м. в Саратовскую губ. (см. подробнее: *Беляев*. 1879).

Во 2-й пол. XIX в., при архим. Нифонте, в П. м. был открыт приют для сирот духовного звания. 4, 11, 18 и 22 марта 1912 г. в П. м. проходили чтения Пензенского отд-ния Православного Палестинского об-ва.

К 1912 г., во время настоятельства игум. Амвросия, П. м. владел 1447 дес. 1355 кв. саж. земли, часть к-рой насельники сдавали в аренду крестьянам. Мон-рю принадлежали деревянный дом с флигелем на базарной площади г. Краснослободска, пожертвованный в 30-х гг. XIX в. Г. Андреевым, мельница при впадении р. Рябки в р. Мокшу, а также рыбные ловли в р. Мокше, в т. ч. при селах Девичий Рукав и Пурдошки. Обитель сдавала в аренду сенокосные земли, приносявшие доход до 1600 р. в год. На монастырском скотном дворе имелось ок. 130 голов рогатого скота и ок. 120 овец. Доход от продажи свеч и совершения треб составлял



Преображенский собор
в пос. Преображенский.
1795–1804 гг.
Фотография. Нач. XX в.

бище. В нач. XX в. в обители имелись 10 каменных построек, в т. ч. 3-этажный настоятельский и брат-

ские корпуса, трапезная. По инициативе настоятеля (1888–1910) игумена (с 1903 архимандрит) Григория (Сагакского; † 5 марта 1911) за оградой были сооружены 9 построек, в т. ч. каменные больница, гостиница, кузница, прачечная, братская баня и склад для овощей. В монастырской б-ке имелись комплект месячных Миней и Евангелие, напечатанные при патриархе Никоне и вложенные в 1702 г. в мон-рь проживавшим здесь на покое архим. Иосифом (*Ильченко*. 1884; об архим. Иосифе см.: *Поздеева И. В.* Архим. Спасо-Ярославского мон-ря Иосиф: Его б-ка и творчество // *История и культура Ростовской земли: Мат-лы конф.*, 2003. Ростов, 2004. С. 219). На кладбище П. м. был похоронен почетный гражданин Краснослободска купец 1-й гильдии И. М. Савостьянов (1787–1850), в марте 1850 г. пожертвовавший мон-рю билет со-

подобием чудотворной». Этот образ был «врезан» в другую, более крупную икону и украшен серебряной позолоченной ризой с венцами, стразами и «зелеными камушками». В П. м. хранилось 9 серебряных напестольных крестов, в т. ч. крест с частицами Креста Господня и мощей св. Иоанна Предтечи, равноапостольных царя Константина и кн. Владимира, вмч. Георгия Победоносца, святителей Иоанна Златоуста и Иоанна Милостивого, преподобных Авраамия Ростовского и Сергия Радонежского, князей Александра Невского и Феодора Смоленского, царевича Димитрия Иоанновича. В одном из «подвесных» серебряных крестов хранились частицы мощей ап. Иакова, мучеников Меркурия, Харалампия, Кирика и мц. Иулитты (*Григорий (Сагакский)*). 1903. № 21. С. 865–866).

По благословенной грамоте еп. Пензенского и Саратовского *Моисея*





до 300 р. в год. Проценты с капитала (от 16 тыс. р. в сер. XIX в. до 18 тыс. р. в нач. XX в.), хранившегося в кредитных учреждениях, приносили в год до 700 р. (*Григорий (Сагацкий)*. 1903. № 21. С. 862–865).

В 1918 г. в П. м., а также в др. 15 обителях губернии, предполагалась организация «культурной комун» (*Бахмутов*. 2000. С. 391). В 1924 г. монахи были изгнаны из мон-ря, окончательно его закрыли в 1928 г. В 60-х гг. XX в. были разрушены Преображенский собор (на его месте поставлен памятник В. И. Ленину) и кладбищенская Успенская ц. В перестроенном здании Александро-Невской ц. (снесены глава, фронтоны, купол) разместили клуб, в келейных корпусах — среднее сельское профессионально-техническое учебное заведение (Краснослободский сельскохозяйственный техникум).

В 1994 г. П. м. был возобновлен как женский, решением Синода от 26 дек. 1995 г. открыт как мужской, наместником назначен иером. Тихон (Понадцов) с возведением в сан игумена. В 90-х гг. XX в. в башне над сев. воротами мон-ря была устроена часовня в честь Иверской иконы Божией Матери. Восстановлены 3-этажный настоятельский, братские келейные корпуса с сев.-зап. и сев.-вост. башнями, а также Александро-Невская ц., с 2010 г. в ней совершаются богослужения. После раскопок началось воссоздание Преображенского собора, ведется реставрация колокольни с Никольской ц.

Почитаемую Казанскую икону Божией Матери (XVII в.) сохранили местные жители и вернули в обитель.



К нач. 2020 г. в П. м. проживали наместник игум. Иоанн (Мычка) и ок. 10 насельников.

Ист.: *Терехин В. М.* Акты, относящиеся к истории мордвы Пензенской губ.: Из архива Спаского Краснослободского мон-ря // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. Каз., 1893. Т. 11. Вып. 3. С. 280–283. Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 807; *Хитров Г. В.*, прот. Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Там-

бов, 1861; *Христофор*, иером. Краснослободского Спасо-Преображенского мон-ря архим. Нифонт // Пензенские Ев. 1873. Ч. неофиц. № 16. С. 534–539; *Беляев И. Н.*, свящ. Старец Герасим, подвижник Краснослободского Спасо-Преображенского мон-ря // Там же. 1875. № 1. С. 13–25; № 2. С. 11–15; № 3. С. 1–9; он же. Иером. Гervasий Гриневич // Там же. 1879. № 13. С. 1–13; он же. Краснослободский Спасо-Преображенский муж. мон-рь // Там же. 1883. № 3. С. 12–22; № 4. С. 6–19; № 5. С. 8–17; *Ильченко Д. В.* Краткое описание Краснослободского муж. Спасо-Преображенского мон-ря // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии. 1884. Т. 3. С. 335–339; *Богомолец*. Один день в обители «инока Герасима» // Пензенские Ев. 1890. Ч. неофиц. № 20. С. 9–15; № 21. С. 14–25; *Петерсон Г.* Инок Герасим, подвижник и настоятель Краснослободской «Спасовой пустыни» // Там же. № 8. С. 8–27; № 9. С. 1–17; Запустелая обитель: (Мон-рь в Краснослободском у.) // Пензенские ГВ. 1891. № 61–67; *Григорий (Сагацкий)*, архим. Краснослободский Спасо-Преображенский общежит. муж. мон-рь: (Ист.-стат. очерк) // Пензенские Ев. 1903. Ч. неофиц. № 19. С. 782–800; № 20. С. 820–829; № 21. С. 849–868; Архим. Григорий: (Некр.) // Там же. 1911. № 7. С. 256–258; *Смирнова В. Б.* Монашеское землевладение на территории Мордовии и борьба с ним крестьян в XVII–XVIII вв. // Соц.-экон. положение трудящихся Ср. Поволжья. Саранск, 1989; *Пырскова И. Л.* Мон-ри Краснослободского у. // Рос. провинция: История, культура, наука: Мат-лы 2–3-х Сафаргалиевских науч. чт. Саранск, 1998. С. 311–315; *Бахмутов С. Б.* Мон-ри Мордовии. Саранск, 2000; он же. Спасо-Преображенский Краснослободский муж. мон-рь // Рус. мон-ри: Ср. и Ниж. Волга. М., 2004. С. 250–253; *Белохвостиков Е. П.* Жизнь и деятельность архим. Григория (Сагацкого). Пенза, 2003; *Лютюв А. В.* Саровский период старца Герасима — настоятеля Краснослободского Спасо-Преображенского мон-ря // 5-я Всерос. науч.-теорет. ист. конф., посвящ. 100-летию канонизации Серафима Саровского. Саров, 2004. С. 169–175.

Д. Б. К.

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Могилёв-Подольской и Шаргородской епархий УПЦ), находится в с. Галайковцы Мурованокуриловецкого р-на Винницкой обл. (Украина). Основан

Спасо-Преображенский мон-рь в пос. Преображенский. Фотография. 10-е гг. XXI в.

24 нояб. 2009 г. решением Синода УПЦ. Небольшой униат. мон-рь в Галайковцах с храмом во имя свя-

тых Космы и Дамиана упоминается с 1727 г. (*Ваврик М. М.* Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII–XX ст.: Топографічно-стат. розвідка. Рим, 1979. С. 193). В окт. 1745 г. решением Дубенской конгрегации ордена *василиан* эта обитель с 8 монахами фактически упразднена, а ее имущество и имения пере-

давались в ведение близлежащего Малиевецкого муж. мон-ря (ныне с. Малиевцы Дунаевецкого р-на Хмельницкой обл.). Тем не менее в 1748 г. обитель в Галайковцах продолжала существовать в качестве приписной. 15 окт. 1764 г. провинциал ордена василиан Йосафат Седлецкий подготовил постановление об окончательном упразднении монастыря и передаче его церкви приходскому духовенству. Это решение утвердила Конгрегация распространения веры в Риме 30 апр. 1765 г. В итоге обитель в Галайковцах перестала существовать, ее храм, очевидно, не содержался приходским духовенством ввиду наличия в селе др. церкви и постепенно разрушился.

В кон. XIX — нач. XX в. в окрестностях с. Галайковцы, над р. Жван, на вершине небольшой горы, известной под названием Монастырская, сохранялись остатки каменных стен и валов, а также заросшие мхом каменные кресты бывш. монастырского кладбища. В этом заброшенном месте в кон. 20-х гг. XX в. (по др. данным — в 1917–1918) поселилась группа монахинь закрытого Барского жен. мон-ря (ныне Винницкой обл.) во главе с игум. Софией (Рачинской). Фактически это была подпольная община, не имевшая офиц. регистрации. Местный клирик вдовый прот. Андрей Шумлянский, живший до войны на нелегальном положении в с. Ярышев (ныне Могилёв-Подольский р-н), в период оккупации Винницкой обл. немецко-фашистскими захватчиками принял монашеский постриг с именем Агафодор. В 1942 г. он организовал Преображенский жен. скит на Монастырской горе и стал духовником сестер; в том же году построен небольшой келейный корпус, сооружен и 18 июля 1944 г. освящен Преображенский храм. При этом сам духовник продолжал жить в своей келье-хате в с. Ярышев. В 1944 г. обители удалось зарегистрировать свою «двадцатку», и как потом объяснял своему партийному руководству уполномоченный по делам РПЦ по Винницкой обл. Л. Франчук, мон-рь был внесен в учетные списки Совета по делам РПЦ «по недоразумению». 15 сент. 1944 г. Франчук докладывал, что на Монастырской горе проживают 14 сестер, настоятельницей считается слепая игум. София (Рачинская), но фактически насельницами руко-





водит более молодая и трудоспособная мон. Херувима (Печенюк), местная уроженка (ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 1. Л. 77).

Преображенская община была немногочисленной (4 монахини и 6 послушниц) и в 1946 г. Совет по делам РПЦ дал согласие на ее закрытие. В 1946 г. монастырский корпус был изъят у насельниц, к-рые поселились в частных домах, в основном в Галайковцах. В сент. 1947 г. игум. Агафодор просил уполномоченного по делам РПЦ при Совете министров УССР П. С. Ходченко разрешить офиц. учреждение жен. обители при приходском храме с. Галайковцы, при этом указывалось, что для проживания монахинь была выбрана заброшенная сельская хата, которую завещала одна из умерших жительниц для устройства в ней мон-ря. Но уполномоченный Франчук 20 окт. 1947 г. дал указание Мурованокуривовецкому райисполкому не допустить организации монастыря. В итоге община монахинь (7 чел.) перешла на нелегальное положение, поселилась в частном доме, ее продолжал окормлять игум. Агафодор (Шумлянський). По офиц. формулировке — за «занятия экзорцизмом» — игум. Агафодор в 1948 г. по требованию уполномоченного был уволен с прихода с. Галайковцы и отправлен за штат. Сельская хата с кельей и домовою часовней властями была изъята. За проведение нелегальных служб Винницкое управление МГБ начало агентурную разработку в отношении игум. Агафодора. Согласно записи от 19 июля 1948 г., против клирика готовилось новое, уже второе уголовное дело. В 1962 г. игум. Агафодор скончался и был похоронен в Галайковцах, его могила почиталась паломниками (*Пантелеймон (Сварчевський)*. 2005).

24 нояб. 2009 г. постановлением Синода УПЦ наместником мон-ря был назначен иером. Феодосий (Худык). В обители действует Космодамиановский храм, сооруженный в 2003 г. 15 июля 2018 г. освящен каменный храм во имя Царственных страстотерпцев; ведется строительство каменного 3-этажного келейного корпуса, а также летнего собора Преображения Господня. К обители приписана сельская хата с кельей игум. Агафодора. На территории П. м. находятся могилы игум. Софии (Рачинской) и неск. насельниц сер. XX в.

Лит.: *Сецинский Е. И., свящ.* Мат-лы для истории мон-рей Подольской епархии // Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета. Каменец-Подольский, 1890/1891. Вып. 5. С. 274–275; *Lorens B.* Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780. Rzeszów 2014; *eadem.* Redukcja monasterów w prowincji koronnej Zakonu Ruskiego św. Bazylego Wielkiego w latach 1744–1780 // *Hereditas Monasteriorum.* Wrocław, 2016. Т. 8. S. 65–134; *Пантелеймон (Сварчевський), мон.* Богу молився! // Реабілітація історією: Вінницька обл. К., 2015. Кн. 5. С. 205–208.

В. Г. Пидгайко

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Хустской и Виноградовской епархии УПЦ), находится в с. Теребля Тячевского р-на Закарпатской обл. (Украина), основан как скит в 1921 г. по благословению игум. Алексия (Кабалюка; впоследствии схиархимандрит, местночтимый святой УПЦ). 14 окт. 1921 г. игум. Алексей в сослужении иером. Боголена (Церковника) и свящ. Георгия Чопика освятил краугольный камень на месте буд. храма и правосл. крест. Местный житель Георгий Попович (впосл. схим. Герасим) выделил под обитель 1 га земли. В 1922 г. в приход с. Теребля был назначен иером. Иов (Войтишин; с 1924 игумен), к-рый приехал из Карловацкой ДС (*Сергий (Цьока)*. 2013. С. 332). Ему было поручено заняться устройством нового скита.

Летом 1922 г. по инициативе иером. Иова была построена небольшая деревянная колокольня и закуплен звон весом 96 кг. 21 апр. 1923 г. свт. *Досифей (Васич)*, еп. Нишский, дал благословение на постройку часовни. В то же время на гору Тяпиш был перевезен деревянный дом для размещения братии, подаренный Поповичем. Строительство часовни в честь Преображения Господня (по др. данным, в честь Покрова Пресв. Богородицы) было окончено в 1924 г., 19 авг. архим. Виталий (Максименко) освятил ее (*Чотик-Микунда*. 2016. С. 214).

В 1923 г. была создана Пражская архиепископия К-польского Патриархата (т. о., на территории Чехословакии возникли 2 правосл. юрисдикции, Сербская и К-польская), ее возглавил архиеп. Пражский и всея Чехословакии Савватий (Врабец), и Преображенский скит перешел под его юрисдикцию. В «Православном русском календаре на 1925 год», который издавал архим. Виталий (Максименко) в Вышнем Свиднике

в Словакии по благословению архиеп. Савватия, указывалось, что «в Тячевском округе при селе Теребля строится Преображения Господня скит. Братия скита состоит из: Игумена Иова, Иеромонахов: Антония и Феодосия, Иеродиакона Сергия и четырех послушников» (Правосл. Церковь в Чехословацкой республике. 1925. С. 83). Из других источников известно, что среди первых насельников скита были также послушники Юрий Керечанин (впосл. архим. Вениамин), Михаил Бровдий, Николай Попович, Михаил Керечанин, Иван Андрашко (впосл. иером. Савва), Юрий Скунзяк (впосл. иером. Гермоген), Иван Рыбарь (впосл. иером. Иларион) и др. (*Данилец, Пимен (Мацола)*. 2012. С. 204). Поскольку в доме, подаренном Поповичем, было всего 3 комнаты и насельникам не хватало места, было решено построить большой братский корпус, состоящий из 8 келий, кухни, трапезной и кладовой.

В 1927 г. игум. Иов, ярый последователь архиеп. Савватия, был запрещен в священнослужении еп. Досифеем (Васичем) и был вынужден уехать в Сербию. Сторонники Пражской архиепископии избрали настоятелем Преображенского скита иером. Гермогена (Скунзяка; 1927–1928). В 1928 г. Духовная консистория Карпаторусской автономной Православной Церкви в Хусте назначила настоятелем иером. Савву (Андрашко; 1928–1930), к-рый признал Сербскую Православную Церковь. С 1930 г. и до нач. 60-х гг. XX в., когда скит был ликвидирован, его настоятелем был иером. Вениамин (Керечанин; с 21 сент. 1940 игумен, с 5 июня 1947 архимандрит). В 1930–1933 гг. он решил построить при жилом корпусе домовую ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы (*Чотик-Микунда*. 2016. С. 46). В 1937 г. братия скита по благословению еп. Мукачевского и Пряшевского *Дамаскина (Грданички)* начала возведение кирпичного храма в честь Преображения Господня (*Данилец, Пимен (Мацола)*. 2012. С. 204). В связи с финансовыми трудностями строительство было окончено только в 1939 г., храм освятил еп. Мукачевский и Пряшевский *Владимир (Раич)*.

В марте 1939 г., после начала венг. оккупации, для правосл. Церкви в Закарпатье наступили тяжелые времена. 10 июня 1940 г. по подозрению





в антивенг. деятельности жандармы арестовали иером. Вениамина и изгнали братию из Преображенского скита. (Там же. С. 204). Только после вмешательства епархиального архиерея настоятель был освобожден и местная власть разрешила монахам вернуться в обитель. В сент. 1941 г. игум. Вениамин был повторно арестован по подозрению в сотрудничестве с советскими партизанами. После освобождения из тюрьмы он находился под постоянным наблюдением полиции.

В 1945 г. Подкарпатская Русь вошла в состав УССР, и в этом же году Преображенский скит был преобразован в мон-рь. После ликвидации Троицкого муж. скита в Городилове и *Николая Чудотворца святителя мужского монастыря* в с. Карповтлаш (Иза-Карпутлаш) братия этих обителей была переселена в П. Г. м. В 1953 г. был построен новый братский корпус. П. Г. м. имел большое хозяйство, но был обязан платить гос-ву натуральные и денежные налоги.

В кон. 1958 г. исполком Закарпатского обл. совета принял решение об ограничении земельной собственности мон-рей, в частности, П. Г. м. из 4,6 га земли оставили только 1 га (*Данилець*. 2005. С. 163). Во 2-й пол. 50-х гг. XX в. в Закарпатье было ликвидировано большинство мон-рей и скитов. В связи с тем, что обители пользовались большой поддержкой населения, представители власти начали кампанию по дискредитации монашества. В апр. 1958 г. тячевская районная газета опубликовала памфлет, порочащий архим. Вениамина, — это был один из первых шагов к ликвидации П. Г. м. Братия мон-ря пыталась апеллировать к различным гос. и церковным инстанциям, писала о правах человека на религ. взгляды и убеждения; большинство таких заявлений и обращений было подано в 1959 г. Понимая, что ликвидации П. Г. м. не избежать, 97 жителей с. Теребля обратились с письмом к председателю Президиума Верховного Совета СССР К. Е. Ворошилову, в к-ром выступили против закрытия обители и подчеркнули, что мон-рь играет значительную роль в жизни сельской общины (ГА Закарпатской обл. Ф. Р–1490. Оп. 4д. Д. 32. Л. 2). В связи с тем, что за сохранение П. Г. м. особенно активно выступал настоятель, его было решено устранить. В 1960 г. архим. Ве-



Преображенский храм
в с. Теребля. 10-е гг. XXI в.
Фотография. 2020 г.

ниамина обвинили в спекуляциях с краденым парафином, судили и приговорили к заключению на 1 год (*Данилець*. 2009. С. 42–45). После освобождения в кон. 1960 г. он до конца жизни, на протяжении 15 лет, служил в сельском храме, пользуясь любовью и уважением прихожан.

В нач. мая 1961 г. П. Г. м. был закрыт (*Он же*. 2006. С. 49). Сначала помещения обители были переданы Буштинской школе-интернату, а потом местному колхозу. Недалеко от обители построили санаторий-профилакторий и предлагали отдыхающим останавливаться в т. ч. в монастырских кельях. В праздник Успения Пресв. Богородицы прихожане из окрестных сел ежегодно собирались на богослужение к монастырскому храму. Чтобы прекратить эту традицию, в очередной раз накануне 28 авг. местные власти прислали бульдозеры, и храм был разрушен. Уцелели лишь деревянные кельи, в наст. время в них устроена часовня.

В 1991 г. жители с. Теребля решили возродить П. Г. м., на месте разрушенной обители установили и освятили крест. В 1993 г. была освящена восстановленная Преображенская ц., в которой служил сельский священник. 24 нояб. 2000 г. состоялись приходские собрания жителей с. Теребля, на к-рых рассматривался вопрос о возобновлении мон-ря. Крестьяне поддержали идею о строительстве обители и обратились с ходатайством на имя еп. Хустского и Виноградовского *Иоанна (Сиопко)*. Постановлением Свящ. Синода УПЦ от 22 янв. 2001 г. возрождение обители было утверждено. Еп. Иоанн поручил восстановление мон-ря архим. Феодосию (Кричфалушему), благо-

чинному Раховского р-на. И. о. наместника П. Г. м. был назначен игум. Ермоген (Дацьо), впоследствии его сменил игум. Ефрем (Яринко; ныне архиепископ Бердянский и Приморский). Старанием настоятеля были построены братский корпус на 16 келий и новый храм в честь Преображения Господня. В 2013 г. наместником П. Г. м. был утвержден игум. Варлаам (Диденко; вполн. архимандрит). В нач. 2020 г. в обители проживали 5 насельников.

Арх.: Устав монастырской жизни скита в Теребля от 15 марта 1930 г. // Арх. Мукачевской правосл. епархии. Ф. Монастыри. Д. Преображенский мон-рь в с. Теребля; ГА Закарпатской обл. Ф. Р–1490. Оп. 4д. Д. 32, 45.

Ист.: Правосл. Церковь в Чехословацкой республике // Правосл. рус. календарь на 1926 г. Вышний Свидник, 1925. С. 83.

Лит.: Чоловчий монастир в Тереблї // Єпархіальний вісник. Мукачево, 1992. Липень. С. 4; *Чопик-Микунда* С. Архим. Вєніамін. Хуст, 2004; *он же*. Спасо-Преображенський чоловічий мон-р біля с. Теребля (1921–2001). Ужгород, 2007; *он же*. Свято-Спасо-Преображенський чоловічий мон-р с. Теребля (1921–2001). Мукачево, 2016; *Данилець* Ю. В. Обмеження діяльності правосл. мон-рів Закарпаття в 1945–1961 рр. // Наук. вісник Ужгородського ун-ту. Сер.: Історія. 2005. Вип. 13. С. 161–165; *он же*. Православні мон-рі в Тереблї та Чумальові: Соц.-екон. та конфесійний аспект // Там же. 2006. Вип. 16. С. 46–53; *он же*. Архим. Вєніамін (Керечанин) // Живий Родник. Донецьк, 2009. № 5/6. С. 42–45; *Данилець* Ю. В., *Пимен (Мацола)*, иером. Правосл. мон-ри Закарпаття: Путев. К., 2012²; *Сергий (Цьока)*, иером. Православие и иноческая жизнь в Закарпатье в 1-й пол. XX ст. Липча, 2013.

Ю. В. Данилець

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ НЕРЕДИЦКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Спасо-Преображенский на Нередице, Спасо-Нередицкий), располагался на правом берегу р. Волхов, в 3 верстах южнее Новгорода, на холме («горе») Нередица у р. М. Волховец, недалеко от княжеской резиденции на Городище. Исследователи полагают, что название холма, на к-ром основали мон-рь, происходит от слова «неред» — рыболовный снаряд, сплетенный из прутьев. Поскольку эта земля освоена славянами задолго до строительства П. Н. м. (с северо-запада от его территории археологами обнаружены сопки), предполагается, что у буд. обители на М. Волховце (позднее этот участок реки называли Спасовкой — по расположенному рядом мон-рю) велась ловля рыбы местными жителями (*Строгова В. П.* Древние топонимы Новгорода и его окрестностей. Новг., 1993. С. 24–29; *Секретарь*. 2011. С. 344). Через М. Вол-



ховец, вероятно, еще до возникновения мон-ря существовал мост, названный в «Уставе князя Ярослава о мостех» кон. XII–XIII в., причем в нем упоминаются и «нередицане», т. е. местные жители (НПЛ. С. 507; ДРКУ. С. 149, 150, 152; Гиппиус А. А. К изучению княжеских уставов Вел. Новгорода: «Устав князя Ярослава о мостех» // Славяноведение. 2005. № 4. С. 24).

8 июня 1198 г. новгородский кн. Ярослав (Михаил) Владимирович заложил каменный храм Преображения Господня. Строительство завершилось в сент. того же года («в то же лето заложил церковь камяну князь великий Ярослав, сын Володимирь, внук Мьстиславль, въ имя святого Спаса Преображня Новгороде на горе, а прозвище Нередице; и начаша делати месяца июня в 8, на святого Федора, а концаша месяца сентября» — НПЛ. С. 44).

Традиционно считалось, что каменная церковь на Нередице была заложена в память о 2 сыновьях кн. Ярослава — Изяславе и Ростиславе, умерших в том же году и погребенных в Георгиевском соборе Юрьева новгородского мужского монастыря (на противоположном княжеской резиденции берегу Волхова). Однако обнаруженное на стене последнего граффито с датой смерти Ростислава (20 июня) заставило исследователей прийти к выводу, что строительство храма началось не после смерти княжичей, а уже во время их болезни (Гиппиус А. А., Седов Вл. В. Надпись-граффито 1198 г. из Георгиевского собора Юрьева мон-ря // Города и веки средневеков. Руси: Археология, история, культура: К 60-летию Н. А. Макарова. М.; Вологда, 2015. С. 481–489). Вероятно, освящение Преображенской ц. по приглашению князя-ктитора возглавил архиеп. Новгородский свт. *Мартирий* († 24.08.1199).

В 1199 г. храм был расписан, фрески частично сохранились. В аркосолии юж. стены, по всей видимости, предполагалось устроить княжеский некрополь, однако в 1199 г. кн. Ярослав был отозван вел. кн. Владимирским Всеволодом (Димитрием) Юрьевичем Большое Гнездо из Новгорода и скончался на юге Руси. Кроме того, на стенах храма сохранились многочисленные граффиты XIII–XV вв. разнообразного содержания, в т. ч. поминальные, молит-

венные («Господи, помози рабу своему...») и имеющие отношение к богослужебной практике, а также рисунки крестов, орнаментов, воинов, зверей, птиц и др. (см.: *Рождественская Т. В.* Древнерус. надписи на стенах храмов: Новые источники XI–XV вв. СПб., 1992. С. 72–101).

О существовании с 1198 г. обители впервые упоминается только в т. н. Летописи Авраамки 2-й пол. XV в. («Ярослав Всеволодич заложил Святого Спаса в Нередицах монастырь...» — ПСРЛ. Т. 16. Стб. 47; СПб., 2018. Т. 44. С. 23). В 1219 (1218?) г.



Кн. Ярослав Владимирович
подносит храм Иисусу Христу.
Копия фрески в юго-зап. аркосолии.
1930 г.
Худож. Л. А. Дурново
(ГРМ)

изгнанный из Новгорода свт. *Антоний* «пойде... к Святому Спасу в Нередицах» (НПЛ. С. 261; ср.: Там же. С. 60), однако неясно, свидетельствует ли данное сообщение о существовании при церкви мон-ря. Определенно монашеская обитель на Нередице уже была в кон. XIV в. В 1386 г., во время похода на Новгород войска из Сев.-Вост. Руси во главе со св. блгв. кн. *Димитрием Иоанновичем* Донским, новгородцы сожгли пригородные мон-ри, среди к-рых упоминается и обитель «в Нередицах» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 346).

Вероятно, П. Н. м. покровительствовали правившие в Новгороде князья; обитель находилась неподалеку от их резиденции на Городище, что подчеркивалось в одном из принятых тогда ее названий. В 1322 г. в П. Н. м. постригся брат вел. кн. Юрия Даниловича, кн. Афанасий Данилович; после кончины он был погребен — «положиша и у святого Спаса на Городищи» (НПЛ. С. 96, 339; см. также: Там же. С. 44, 238). Возможно, не только в храмах княжеской резиденции на Городище,

но и в близлежащей Нередицкой ц. богослужение изначально осуществляло княжеское духовенство, не подчиненное непосредственно архиепископу Новгородскому (*Мусин А. Е.* О некоторых особенностях древнерусского богослужения XI–XIII вв.: (Церковь Преображения Господня на Нередицком холме в литургическом контексте эпохи) // НИС. 2000. Вып. 8(18). С. 219). Такое положение сохранялось до учреждения при Нередицком храме обители.

К последним десятилетиям новгородской независимости относятся несколько сохранившихся в копиях актов, касающихся монастырского землевладения. Согласно записи в пергаменном напрестольном Евангелии 1466/67 г. (сохр. в копии, сделанной в печатном Евангелии 1685 г., пожертвованном в П. Н. м. крестовым дьяком И. К. Шушериным), Устинья Осипова дала П. Н. м. земли «на Пчеве» (в Никольском Городицком погосте Обонежской пятины), а также «две тысячи белки на кровлю дому Святого Спаса» (по-видимому, в храме производились ремонтные работы). Согласно этой грамоте, в мон-ре полагалось быть «вседневной службе», в дни памяти святых — небесных покровителей Иустинии и, очевидно, ее родственников — игумен и черноризцы обители должны были каждый год «ставити... четыре обеды, а служити им собором», а также «милостыни давати по силе» (ГВНиП. С. 176–177. № 19; *Лашков.* 1916). При архиеп. Новгородском свт. *Ионе* (1459–1470) иноки *Корнилиева Палеостровского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря* (в сев. части Онежского оз.) во главе с игум. Игнатием по благословению архиепископа дали «вечным вкладом» в обитель 10 р. К оригиналу грамоты была привешена «печать Святого Спаса», т. е. П. Н. м. В документе называются настоятель П. Н. м. игум. Митрофан (единственный известный по имени настоятель до XVI в.) и 4 старца (Леонтий, Ермола, Серапион, Арсений) (ГВНиП. С. 301. № 308). Янин датирует этот акт 1460–1466 гг. на том основании, что Игнатий был палеостровским игуменом до 1466/67 г. (*Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991. С. 251). Этот же вклад палеостровских старцев упоминается в меновой грамоте 1466/67 г., согласно которой право получать «хлеб святых



вкладов» Палеостровского мон-ря, в т. ч. в П. Н. м., переходило новгородскому пригородному *Вязищскому во имя святителя Николая Чудотворца монастырю* (ГВНИП. С. 302. № 311).

По данным писцовых книг, к кон. XV в. П. Н. м. имел 22 двора, 29 тяглов, 90,5 обож земли (*Хорошев А. С.* Церковь в соц.-полит. системе Новгородской феод. республики. М., 1980. С. 210), относясь, т. о., к средним по богатству новгородским обителям.

В 1528 г. по инициативе свт. *Макария*, архиеп. Новгородского и Псковского, в П. Н. м., как и в нек-рых др. новгородских и пригородных монастырях, было учреждено общежитие (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 544–545; Т. 43. С. 219). Очевидно, вскоре в П. Н. м. была возведена деревянная ц. во имя Св. Троицы с трапезной. 12 мая 1543 г. при пожаре сгорели деревянные постройки обители, пострадал каменный храм («да у Спаса святого у каменои церкви верх огорел до и плеч, да трапеза згорела церквию Троица святая, и иконы из него вынесли, да згорели 2 житницы, в них 300 короби хлеба, да кельи выгорели... при игумене Ионны Коковкине» — Там же. Т. 30. С. 149). В 1547 г. при игум. Боголепе на праздник Введения во храм Пресв. Богородицы в П. м. была освящена заново построенная теплая Троицкая ц. с трапезной (НовгорЛет. С. 75–76).

2 дек. 1552 г. в П. Н. м. при участии архиеп. Новгородского и Псковского Серапиона (Курцова) был погребен 5-летний сын новгородского наместника кн. Д. И. Курлятева-Оболенского (Шкурлятева). К 1556 г. относятся сведения о пребывании крещеных татар-казанцев в новгородских мон-рях, в т. ч. в П. Н. м. (ДАИ. Т. 1. С. 148–149. № 97).

В 1572 г. обитель пострадала во время урагана («да у Спаса в монастыре в Нередицах у трапезы деревяной у живоначальные Троицы крест с церкви сорвало, при игумене Сергии» — ПСРЛ. Т. 30. С. 162). Весной того же года близ П. Н. м. («у Спаса на Волховцы») был построен мост через М. Волховец «на лодьях... пригоном со всего города и с волостей и с монастырей — и было нужно людям добре» (НовгорЛет. С. 113).

Из писцовых книг 1582/83 г. известно, что в П. Н. м. помимо игумена проживали 10 иноков (4 кельи пустовали), находились каменная

Преображенская ц. с приделом прп. Никиты Переяславского, деревянная Троицкая ц., кельи, конюшенные и коровий дворы (*Неволин К. А.* О пятинах и погостах новгородских в XVI в. СПб., 1853. Прил. 6. С. 153. (Зап. РГО; 8)). В 1597 г. при игум. Ионе колокол для П. Н. м. по заказу некоего Феодосия («по себе и по своих родителех») отлил новгородский мастер Тимофей; кроме того, в обители был колокол, отлитый в 1609 г. (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 501; Ч. 2. С. 152, 285).

Согласно описи 1615 г., во время шведской оккупации Новгорода, в П. Н. м. у каменного Преображенского храма был придел во имя свт. Никиты Халкидонского (по данным XVIII в., находился в паперти с юж. стороны; вероятно, переосвящен в честь соименного святого, но не исключена и ошибка производивших описание в 1582 или 1615 г.), а также деревянная Троицкая ц. с трапезной. 6 авг. 1617 г., при игум. Тихоне, в Преображенской ц. был водружен деревянный крест (запестольный?), сохранявшийся еще в сер. XIX в. (Там же. Ч. 1. С. 496; исследователь полагал, что надпись на кресте свидетельствует о новом освящении храма, потребовавшемся по причине «шведского разорения», хотя напрямую в приводимом им тексте об этом не говорится; сообщается лишь, что данный крест был «водружен» в день Преображения Господня).

Согласно описи 1617 г., П. Н. м. не был сильно разорен, хотя в нем проживали (кроме игумена), лишь 1 старец и 7 служек. К тому времени нетронутыми сохранились иконы (во всяком случае деисусного чина, упоминаемые в описи), все царские врата. В описи 1617 г. впервые приводятся данные о б-ке обители, насчитывавшей 8 пергаменных книг (среди них пергаменная рукопись Псалтири XIII в., РНБ. Соф. № 60), 3 рукописных Евангелия (в т. ч. пергаменное 1466/67 г.), 29 печатных книг (Опись Новгорода. 1984. Ч. 1. С. 98–99). За монастырской оградой и яблоневым садом располагался небольшой посад.

В Смутное время сильно пострадали монастырские владения. 30 янв. 1624 г. царь *Михаил Феодорович* по совету с патриархом Московским и всея Руси *Филаретом (Романовым)* выдал жалованную грамоту П. Н. м. и его настоятелю «черному

попу Варлааму с братьею» на земли в Новгородском у. с освобождением от большинства податей. Этой грамотой царь подтвердил предыдущие грамоты, пожалованные обители царями *Феодором Иоанновичем* в 1589 г. и *Борисом Феодоровичем Годуновым* в 1598 г. Иноки взывали к царю, указывая на запустение земель после Смутного времени: «...да на их же, де, на монастырской земле на пашенной стояло семь дворов, и те места лежат пусты». Всего монастырских земель было «в трех пятинах восмдесять три обжи с полуобжею...», из них 43,5 обжи в Спаском погосте Бежецкой пятины, вол. Облутно, 15 обож в Петровском погосте Деревской пятины, с. Холынья и 22,5 обжи в Обонежской пятине, в Никольском Городицком погосте на Волхове; мон-рю также принадлежала близлежащая (на «Сковородке») пустошь Горка. Монастырские земли закреплялись за обителью, освобождались от ряда податей, «опричь ямских денег и стрелецких хлебных запасов и городского и острожного дела», П. Н. м. вновь получал судебный иммунитет «опричь душегубства и разбоя и татбы с полничным... а ведает и судит монастырских людей и крестьян черной поп или игумен с братьею сами во всем или кому прикажут... А в духовном деле черного попа с братьею судит богомолец наш митрополит Новгородский и Великолуцкий» (ИРИ. Ч. 5. С. 147–150). Впосл. грамота была подтверждена царями *Алексеем Михайловичем* при игум. Филарете (4 июня 1660), *Феодором Алексеевичем* при строителе иером. Рафаиле (11 апр. 1679), *Иоанном V Алексеевичем* и *Петром I Алексеевичем* при строителе иером. Савватии (8 марта 1683) (Там же. С. 150–157).

5 июля 1678 г. П. Н. м. приписан к Юрьеву мон-рю, находившемуся на противоположном берегу Волхова. Согласно грамоте патриарха Московского и всея Руси *Иоакима (Савёлова)*, адресованной митр. Новгородскому и Великолуцкому *Корнилию*, это было сделано на том основании, что, как сообщали митрополиту архим. Иов и братия Юрьева мон-ря, в П. Н. м. «только бывает черной священник да братия по человеку и по два и по три... а в иное время братии и никого не бывают, а крестьян де и бобылей за тем монастырем нет ни одного двора, толь-





ко, де, земли под тем монастырем малое число» (Там же. С. 155).

В 1711 г., при игум. Корнилии, была составлена опись обители. Преображенская ц. по-прежнему оставалась единственной каменной постройкой. В П. Н. м. находились св. ворота, имевшие шатровое завершение, рубленая «тарасы» ограда, «белая» игуменская, казенная и хлебная кельи и поварня. Хлебная келья была соединена переходом с деревянной Введенской ц. и с трапезной и колокольней над папертью, имелись также еще одна игуменская, «поповская» кельи, погреб и три житницы. К 1716 г., когда была составлена новая опись, в П. Н. м. была возведена отдельно стоящая колокольня (на месте прежней колокольни к ц. Введения пристроили крыльцо): братские кельи получили новое покрытие, к игуменским кельям пристроили еще одну, с погребом. Рядом с сараями и хлевами были построены скотный, коровий и конюшенный дворы. В 1716 г. опись определяет местоположение строительской кельи напротив ворот мон-ря (по предположению Л. А. Секретарь, «святые ворота выходили на дорогу, которая шла из Новгорода», т. е. они располагались к северо-западу от Преображенской ц., а «сады, мельница, амбары в саду располагались, вероятно, к югу или юго-западу от храма», там же, где и скотные дворы с санными сараями (*Секретарь*. 2011. С. 346)).

В 1722 г. П. Н. м., по-прежнему приписанный к Юрьеву мон-рю, владел 157 крестьянами муж. пола, земли обители располагались в Обонежской пятине (в Воскресенском Деревяницком и Никольском Городицком погостах).

В 1727 г. во Высочайшему указу П. Н. м. вновь стал самостоятельным, но в 1748 г. распоряжением архиеп. Новгородского и Великолуцкого *Стефана (Калиновского)* (подтвержденным митр. Новгородским и Великолуцким *Димитрием (Сеченовым)* в 1762) опять приписан к Юрьеву мон-рю. Согласно описям 1-й четв. XVIII в., в обители проживали 3–5 чел. (в 1722 — 5 монахов, в 1738 — 3 инок, включая настоятеля в ранге строителя).

В 1764 г. П. Н. м. был упразднен (последний настоятель — строитель Иона). Сохранились описи обители 1762, 1763, 1768–1769 гг. Ко времени закрытия П. Н. м. владел 38

крестьянами, 282 четв. пашни, сеном на 2050 копен. В мон-ре, согласно описи 1763 г., имелись каменная ц. Преображения Господня с приделом прп. Никиты Переяславского, стоящая близ нее колокольня («деревянная осмиугольная, строена игуменом Варсонофием (1712–1716 — М. В. П.), вместо каменной бывшей над приделом Никиты Столпника, очень ветхая и к починке не способная, на ней 5 колоколов» (ИРИ. Ч. 5. С. 154), деревянные обветшавшая Введенская ц. с трапезной (вероятно, переосвященный Троицкий храм), кельи (3 игуменские, иеромонашеская и казначейская), ограда (243 саж.) с 2 воротами, рубленая «в тарасы». За оградой находились конюшенный и коровий дворы (последний «с двумя кельями и сараями длиной 13, шириной 11 сажень», рига («длиной 4, шириной 3 сажени»), гумно «длиной 7, шириной 3 сажени», ветряная мельница «очень ветхая, в 67 саженьях от монастыря». Коровий двор, рига и гумно к 1763 г. были, очевидно, разобраны. Более ранние описи отмечают также поварню, «хлебную» келью с переходом к трапезной, 3 житницы (хлебных амбара), погреб с «напогребником», санные сараи.

По указу митр. Димитрия (Сеченова) деревянные постройки (колокольня, ограда и мельница) были разобраны, перевезены в Юрьев мон-рь и использовались для растопки печей. Введенская ц., вопреки распоряжению архиерея, разобрана не была, стояла в 25 саж. от Преображенского храма (ИРИ. Ч. 5. С. 154, 158–159).

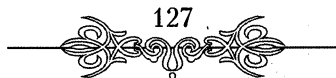
В 1764 г. Преображенская ц. по указу имп. *Екатерины II Алексеевны* переведена в разряд приходских (при с. Спас-Нередицы). После 1917 г. П. Н. м. одним из первых новгородских и пригородных мон-рей и храмов передан Новгородскому краеведческому музею (согласно Секретарь, это произошло уже в 1917 — *Секретарь*. 2011. С. 347).

Арх.: ГАНО. Ф. 521: Новгородский Спасо-Нередицкий муж. мон-рь; Ф. 480: Новгородская дух. консистория; РГАДА. Ф. 311. Оп. 1. Ч. 3. Д. 38; Ф. 1208. Оп. 1. Д. 7, 44, 76, 78, 57; РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2456. Л. 21–30. Ист.: НПЛ. С. 44, 60, 238, 261; ПСРЛ. Т. 16. Стб. 47; Т. 4. Ч. 1; Т. 6, 30, 42, 43 (по указ.); НовгорЛет (по указ.); Писцовые книги Новгородской земли. М., 1999. Т. 2. С. 447; 2001. Т. 3. С. 422; АЮБДР. Т. 2. С. 199. № 139; Опись Новгорода 1617 г. // Памятники отеч. истории / Подгот. публ.: М. Е. Бычкова. М., 1984. Вып. 3. Ч. 1–2; Гордиенко Э. А., Моисеев С. В.,

Василевский М. Л. Описи Спасо-Нередицкого мон-ря XVIII–XIX вв. // НИС. 2000. Вып. 8(18). С. 275–316; Писцовые и переписные книги Новгорода Великого XVII — нач. XVIII в.: Сб. док-тов / Сост.: И. Ю. Анкудинов. СПб., 2003 (по указ.). Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 145–161; *Макарий (Миролюбов)*, архим. Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. СПб., 2003. Ч. 1. С. 493–505; Ч. 2. С. 45, 105, 152, 185, 240, 285; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 44, 104–105; *Богословский Н. Г.* Новгородские древние святые: 1. Спасо-Нередицкий мон-рь близ Новгорода // ХЧ. 1877. Ч. 2. № 11/12. С. 637–642; *Зверинский*. 1892. Т. 2. С. 327–328; *Никольский А. И.* Заметки о прошлом упраздненных мон-рей Новгородской епархии // Сб. Новгородского Общества любителей древности. 1908. Вып. 1. С. 27–48; *Лаишев Н. А.* Спасо-Нередицкое Евангелие // Тр. XV археол. съезда в Новгороде. М., 1916. Т. 2. С. 54–58; *Ядрышников В. А.* Спасо-Нередицкий мон-рь: История строительства и реставрации // НИС. 2000. Вып. 8(18): 800-летию Нередицы посвящается. С. 53–82; он же. Страницы истории Спасо-Нередицкого мон-ря // Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 26–32; *Петрова Л. И. и др.* Топография пригородных мон-рей Новгорода Великого // НИС. 2000. Вып. 8(18). С. 95–157; *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской респ. // КИДР. 2001. [Вып.] Севернорусские мон-ри. С. 105; *Гинтис А. А.* Кн. Ярослав Владимирович и новгородское общество кон. XII в. // Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 11–25; *Анкудинов И. Ю.* Пригородные новгородские мон-ри на планах Елизаветинского и Генерального межеваний // НовГВ. 2005. Вып. 5. С. 227–295; он же. Материалы к перечню описей имущества монастырей Новгородской земли XVI–XX вв. // Там же. 2015. Вып. 12. С. 225–249; *Пивоварова Н. В., Ядрышников В. А.* Нередицкий [мон-рь] // Вел. Новгород: История и культура IX–XVII вв.: Энцикл. слов. СПб., 2009. С. 319–320; *Секретарь Л. А.* Монастыри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 344–355; *Печников М. В., Беляев Л. А.* Спасо-Преображенский мон-рь на Нередице // ДРСМ. 2014. С. 781–782.

М. В. П.

Художественные памятники. Архитектура. Архитектурный облик мон-ря формировался постепенно, на протяжении без малого 6 столетий, вплоть до упразднения обители в 1764 г. К числу наиболее ранних построек относился храм Преображения Господня, возведенный в 1198 г. Новгородским кн. Ярославом Владимировичем. До разрушения в годы Великой Отечественной войны Преображенская ц. представляла собой типичную для новгородского зодчества 2-й пол. XII в. постройку, признаваемую его итоговым и наиболее совершенным творением (*Булкин*. 2005). Кубообразный 4-столпный храм с пониженными по отношению к центральному объему апсидами с вост. стороны имел позакомарное завершение фасадов и был увенчан





одной главой. Расположению 4 столпов в интерьере соответствовали плоские лопатки, членившие сев., юж. и зап. фасады храма. К зап. фасаду на всю ширину центрального прясла примыкал каменный придел, впол. перестроенный (не сохр.); был вскрыт в ходе археологических работ в 1986 г. (Булкин В. А. Притвор Нередицкой ц. // СПб Фонд культуры. Программа «Храм»: Сб. мат.-лов. СПб., 1995. Вып. 8. С. 181–189). В сев. и юж. стенах центральной апсиды, а также в сев. и юж. стенах боковых нефов были устроены 6 аркосольных ниш. Судя по росписи, юго-западная ниша предназначалась для погребения князя-строителя. В интерьере с зап. стороны были устроены хоры (до наст. времени в северной их части сохр. подлинный накатник кон. XII в.). Подъем на хоры осуществлялся по внутрискатной лестнице, размещенной в толще юж. оконечности зап. стены. Симметрично в сев. оконечности было устроено служебное помещение в виде небольшой каморы или кладовой.

В юж. части хор изначально находился небольшой придел, что подтверждается как и конструктивными особенностями (наличие полукруглой алтарной ниши с конхой в вост. стене); так и системой фресковой декорации зап. стены (Пивоварова. Фрески. 2002. ; Седов Вл. В. Придел на хорах ц. Спаса на Нередице // Ц. Спаса на Нередице: От Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 51–66; Он же. Новый тип хор в древнерус. архитектуре XII в. // Там же. С. 67–82). В поздних источниках (писцовые книги 1582/83 г.) в Спасском храме упомянут придел прп. Никиты, столпника Переславльского, время устройства придела в точности не известно. С учетом особенностей архитектурного решения юж. части хор, не исключена вероятность его существования на месте древнего. Вместе с тем посвящение престола прп. Никите Переславльскому указывает на его возникновение в грозненское время. Впол. (сведения описи 1768(?) г.) Никитинский придел локализуется в юж. части паперты Преображенского храма (в описи 1615 г., вероятно по ошибке, он назван приделом свт. Никиты Халкидонского).

Церковь Спаса Преображения неоднократно подвергалась ремонтам и перестройкам, что было связано как с разрушительным действием



церковей. В куполе находились композиция «Вознесение» и пояс ветхозаветных пророков (про-

Церковь Спаса Преображения на Нередице.

Фотография. Нач. XX в.

стенки светового барабана); в парусах — образы евангелистов, на подпружных арках — полу-

времен, так и с пожарами. Наиболее сильно она пострадала, вероятно, в 1543 г., когда, согласно летописи, каменная церковь «огоре до плеч» (скорее всего тогда же значительно пострадала фрески на сводах храма). Со временем церковь утратила позакомарное завершение фасадов и получила 4-скатное покрытие (форма древнего покрытия возвращена храму в 1903–1904 гг. во время капитального ремонта, произведенного под рук. архит. П. П. Покрышкина).

В начале Великой Отечественной войны (1941) храм оказался в зоне военных действий и подвергся систематическому обстрелу с территории Юрьева мон-ря. Были утрачены купол и своды, почти полностью разрушены сев. стена и апсида. На половину высоты сохранились центральная апсида и юж. стена; почти полностью — юж. апсида; уцелели нижние части юж. столпов и зап. стены под хорами. После освобождения Новгорода руина была законсервирована. В 1947 г. архит. С. Н. Давыдовым по обмерам Покрышкина велась подготовка проекта реставрации памятника. Восстановление храма осуществлено в 1956–1958 гг. архит. Г. М. Штендером.

Роспись. В 1199 г. по инициативе князя-строителя храм Спаса Преображения был расписан фресками: «Въ лето 6707 (1199)... испьсаша церковь святого Преображения на Городищи». Сохранявшаяся в интерьере и на 3 фасадах церкви до ее разрушения роспись сплошь покрывала купол, своды, стены и столпы храма. Состав фресок, в целом достаточно традиционный для памятников монументальной живописи, включал сюжетные и единоличные изображения, размещенные с учетом декорации купола в 9 ярусов. Нижние части стен и столпов были украшены орнаментальными панелями-полилитиями, имитировавшими мраморную облицовку визант.

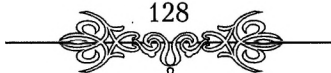
фигуры 40 Севастийских мучеников в медальонах. Литургический характер алтарной декорации определялся присутствием традиц. композиции «Причащение апостолов» и святительского пояса, организованного в 2 яруса. На сводах и в верхних частях стен располагались сцены евангельского цикла, в жертвеннике и диаконнике — Протоевангельского и Предтеченского циклов; на зап. стене — детально разработанная композиция «Страшный Суд». В то же время в храме преобладали единоличные образы святых, изображенных в рост, по пояс и в медальонах, нередко вперемежку со сценами повествовательных циклов.

Существенное влияние на формирование иконографической программы фресок оказали личная трагедия кн. Ярослава Владимировича, лишившегося в 1198 г. малолетних детей Изяслава и Ростислава, а так-



Общий вид росписи в центральной апсиде до разрушения церкви. 1199 г.

же общие тенденции в изобразительном искусстве, чутко реагиравшем на визант. богословскую мысль (дискуссии о соотношении лиц Пресвятой Троицы и о Евхари-



стической Жертве, приносимой на литургии). Эти 2 обстоятельства послужили отправными точками для разработки как княжеско-патрональной темы росписи, так и особой системы образов в купольной и алтарной зонах. К числу этих изображений принадлежали «Вознесение» (в куполе) в его триумфальном варианте и сгруппированные друг под другом по вост. оси храма образы: Спас Нерукотворный, Христос Ветхий денми, Христос Еммануил, Этимасия, Христос–Иерей. Последнее изображение, размещенное в центре алтарного полукружия в нише над Горним местом, строго напротив престола, напрямую соотносилось со словами тайной молитвы священника, читаемой во время пения Херувимской песни: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш». Эта формулировка стала одним из главных пунктов дискуссии на к-польских Церковных Соборах 1156–1157 гг., определивших, что Жертва на литургии приносится Св. Нераздельной Троице. Евхаристический контекст алтарной росписи определяли и 2 изображения в нишах-аркосолиях, расположенных симметрично друг другу с боковых сторон от престола: композиция «Кормление прор. Илии вороном» — традиц. ветхозаветный прообраз Евхаристии (аркосолий юж. стены) и образ свт. Петра Александрийского (аркосолий сев. стены), напоминавший о событиях IV в. — о диспутах с Арием и о видении святителем Христа-Жертвы (Пивоварова. 2002; Лидов. 2000).

Программный характер имели нетрадиционный «Деисус» со св. Марфой и образ свт. Лазаря Четверодневного, напоминавшие о Воскресении и Вечной Жизни. Появление этих изображений, уместное в храме-мавзолее, было органичным и в алтаре, в к-ром звучали слова просительной ектении, а в верхнем ярусе, где были представлены св. князья Борис и Глеб, молившиеся об усопших княжичах, они были напомином о семейной трагедии кн. Ярослава Владимировича.

Важная роль в росписи отводилась изображениям, связанным с кн. Ярославом Владимировичем — заказчиком храма и его фресок. Главной среди них является ктиторская композиция в юго-зап. аркосолии, в месте, заранее предназначенном под княже-



Евангелист Иоанн Богослов.
Фреска в сев.-вост. парусе. 1199 г.
Фотография Л. А. Мацулевича.
1910 г.

ское захоронение. Князь-строитель был представлен в полный рост, с храмом в руках, обращенным к Иисусу Христу, восседавшему на престоле. Фон между фигурами заполняла многострочная надпись-панегирик, про-



Святые Иустина и Домника.
Фреска в диаконике. 1199 г.
Фотография А. Л. Бермана. 2002 г.

славлявшая добродетели и благотворительность кн. Ярослава Владимировича. Высокая оценка деяний князя на благо Церкви и уверенность в воздаянии ему в Царствии Небесном согласовывались с контекстом росписи, окружавшей аркосолий. Портрет князя, соседствовавший с композицией «Страшный Суд», являлся составной частью картины Рая, располагаясь «по ту сторону» райской двери, в к-рую лишь готовились войти праведные, возглавляемые ап. Петром. Особую смысловую нагрузку несло изображение св. Анастасии, написанной слева от

аркосолия. Монументальная фигура мученицы, превышавшая масштабом остальные изображения, явно выступала в качестве персонафикации Воскресения (греч. *ἀνάστασις* — воскресение). Патрональный характер имел ряд изображений, сгруппированных в нижнем ярусе росписи на зап. пилонах: образы 2 святых Никифоров, располагавшихся друг напротив друга на юж. и сев. гранях, и композиция на вост. грани юго-зап. пилон, в к-рой прп. Мартирий (св. соименник Новгородского архиеп. Мартирия) благословлял мч. Иоанна Воина (небесный патрон кн. Ярослава). Наличие этой фрески позволило сделать вывод об участии Новгородского владыки архиеп. Мартирия в составлении программы нередицких фресок.

Сжатые сроки росписи нередицкой церкви, обусловленные обстоятельствами времени (летом 1199 вел. кн. Владимирский Всеволод (Димитрий) Юрьевич Большое Гнездо готовил отзыв кн. Ярослава Владимировича из Новгорода), предопределили участие в работах значительной группы фрескистов. По мнению исследователей, стенопись могла быть исполнена артелью, состоявшей из нескольких (В. Д. Сарабьянов) или даже 10 (В. К. Мясоходов) мастеров, обладавших яркими индивидуальными живописными манерами. По версии, впервые выдвинутой митр. Макарием (Макарий (Миролюбов). 1860. С. 505. Примеч. 233), работы над росписью мог возглавлять Гречин (Грек) Петрович, в 1196 г. расписавший ц. Пресв. Богородицы на новгородских кремлевских воротах. Гипотеза о руководящей роли попа Олисея Гречина в создании фресок, подробно обоснованная В. Л. Яниным (Янин В. Л. К проблеме авторства нередицких фресок // ПКНО. М., 1988. С. 178–183; Он же. Усадьба новгородского художника XII в. М., 1981), тем не менее не получила всеобщего признания.

Внутреннее убранство. Сведения о древнейших иконах Спасского храма не сохранилось. На кон. XII в. исследователи реконструируют в церкви низкую алтарную преграду (Ковалева В. М. Алтарные преграды в 3 новгородских храмах XII в. // ДРИ: Проблемы и атрибуции. [Т. 10]. М., 1977. С. 55–64; Сарабьянов В. Д. Алтарная преграда ц. Спаса на Нередице: Типология и иконография // Ц. Спаса на Нередице:



От Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 83–98), к-рая соотносилась с фресковой декорацией на предалтарных столбах (от фресок уцелело изображение херувима на лицевой грани юго-вост. столпа). В XVI–XVIII вв. церковь имела 4-ярусный иконостас. Согласно описи 1768(?) г., он включал резные царские врата с сенью и столбцами, южные (с образом ангела хранителя) и северные (с изображением архидиака. Стефана) боковые двери. Наряду с ними в местном ряду были установлены иконы «Преображение Господне» и «Неопалимая Купина» (по правую сторону от царских врат), 2 образа Богородицы «Одигитрия» и (между ними) образ «Предста Царица...» (по левую сторону от царских врат). Второй снизу деисусный чин насчитывал 13 икон (его замыкали изображения преподобных Сергия Радонежского и Саввы Вишерского), праздничный — 15 икон. Венчал конструкцию пророческий ярус, сформированный из 4 икон.

От комплекса иконостаса сохранились храмовая икона «Преображение Господне», иконы из деисусного (Богоматерь, св. Иоанн Предтеча, архангелы Михаил и Гавриил, апостолы Петр и Павел, свт. Николай Чудотворец) и праздничного (Распятие, Снятие со креста, Вознесение, Св. Троица) рядов (все — НГОМЗ; опубл.: Гордиенко. 2000. Рис. 1–5; 7–10; Искусство Вел. Новгорода: Эпоха свт. Макария / ГРМ. СПб., 2016. С. 92–93. Ил. 102. Кат. 62; С. 76–77. Ил. 80–85. Кат. 49; С. 78. Ил. 86–87. Кат. 50–51 (Альм.; Вып. 486)). Местонахождение остальных икон, праздничного ряда (Преображение, Вход в Иерусалим, Сошествие во ад, Сошествие Св. Духа, Успение; опубл.: Гордиенко. 2000. Рис. 11–15) неизвестно. В 1911 г. 14 икон из храма были проданы в возобновленную ц. свт. Василия в Овруче (Украина). Их дальнейшая судьба не до конца ясна.

По стилистическим признакам исследователи связывают иконы иконостаса с искусством 1-й пол. XVI в. Наиболее ранним, относящимся ко времени пребывания на Новгородской кафедре свт. Макария (1526–1542), считается храмовый образ «Преображение Господне», уцелевший при пожаре мон-ря в 1543 г. (Там же. С. 250). Деисус и иконы праздников датируют 40–60-ми гг.

XVI в. (Искусство Вел. Новгорода: Эпоха свт. Макария. С. 76–78; Гордиенко. 2000. С. 253, 266).

Наряду с иконостасными описи 1768(?) г. фиксирует иконы, располагавшиеся в разных местах храма, в т. ч. образ Спасителя над настоятельским местом и 2 иконы Св. Троицы, ряд «штилистовых» икон, а также хоругвь с образом Св. Софии, Премудрости Божией. Неск. икон («Отечество», «Богоматерь Одигитрия», «Андрей Стратилат») находилось в паперти храма, правую часть к-рой занимал придел прп. Никиты Переславльского. Внутреннее убранство придела состояло из царских врат, храмового образа прп. Никиты Переславльского, с житием (возможно, ныне — ГРМ), и иконы св. Иоанна Предтечи (размещались справа от царских врат). Слева от врат помещалась икона Пресв. Богородицы «Одигитрия», выше врат — образы Спасителя «с предстоящими в пятиличии», Знамения Пресв. Богородицы.

В XVIII в. церковь была хорошо снабжена утварью. В храме имелись 5 комплектов оловянных богослужебных сосудов, значительный запас священнических облачений (риз, подризники, епитрахили, стихари, поручи и т. п.) и богослужебных книг, как новопечатных, так и рукописных. В алтаре находились на престольное окладное печатное Евангелие, запрестольная икона и кресты. Вместе с тем уже в это время мн. иконы значились в описи как ветхие.

Согласно данным, приведенным митр. Макарием, нек-рые из принадлежностей храма, сохранявшиеся в его интерьере еще в сер. XIX в., имели точные даты. В их числе деревянный крест, созданный после шведского разорения 1615 г. и снабженный надписью: «водружен бысть крест сий в лето 6125 (1617) месяца августа в 6 день, на праздник Преображения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, при благоверном государе нашем царе и великом князе Михаиле Феодоровиче всея России и при боголюбивом митрополите Исидоре Великого Новгорода и Великих Лук Спасского Нередицкаго монастыря при игумене Тихоне, при старце Ионе», медная луженая чаша 1602 г., на престольное Евангелие, вложенное дьяком И. Шушериным в 1686 г. (Макарий (Миролюбов). 1860. С. 496, 497; Лашков Н. А. На престольное Евангелие

Новгородского Спасо-Нередицкого мон-ря // Древности: Тр. МАО. М., 1900. Т. 17. С. 148–152).

Другие церкви монастыря. При Новгородском архиеп. Макарии, вскоре после 1528 г. в мон-ре была возведена деревянная ц. Св. Троицы, простоявшая 15 лет. Храм был уничтожен пожаром 12 мая 1543 г., в к-ром, согласно летописным данным, сгорели деревянные постройки мон-ря и пострадала каменная ц. Спаса. Троицкий храм был возобновлен в 1547 г. О его первоначальном убранстве мало что известно, однако не исключено, что из его интерьера происходили неск. икон Св. Троицы Ветхозаветной, в XVIII в. оказавшихся в Спасо-Преображенском и Введенском храмах мон-ря и зафиксированных в описи 1768(?) г. Это предположение отчасти подтверждается летописным сообщением о пожаре 1543 г.: «...да трапеза сгорела с церковию Троица святая, а иконы из него вынесли» (ПСРЛ. Т. 30. С. 149).

На момент упразднения Нередицкого мон-ря к востоку от Спасо-Преображенского храма существовала деревянная ц. Введения Пресв. Богородицы во храм, нередко идентифицируемая с прежней ц. Св. Троицы. Эта гипотеза не лишена оснований, поскольку храмовым образом Введенской ц., согласно описи 1768(?) г., считалась именно икона Св. Троицы. В 1795 г. при перестройке трапезной Преображенского храма ц. Введения была упразднена с переименованием в честь Введения Божией-Матери во храм придела прп. Никиты Переславского. По сведениям митр. Макария (Макарий (Миролюбов). 1860. С. 498. Примеч. 227), здание Введенской ц. разобрали в XIX в.

Согласно данным описи 1768(?) г., в ц. Введения имелся иконостас, состоявший из живописных царских врат с сенью и столбцами, икон Св. Троицы и Воскресения Христова (справа от царских врат), Введения во храм Пресв. Богородицы и прп. Варлаама Хутынского (по левую сторону от царских врат) и сев. дверей с изображением благоразумного разбойника. Выше царских врат находился «образ Спасителей в деисусе с апостолами, писан краски».

К числу наиболее поздних построек, осуществленных уже после упразднения Нередицкого мон-ря, относилась отдельная каменная коло-





колья с шатровым верхом (1795), простоявшая до Великой Отечественной войны. Она сменила более ранние постройки того же назначения (каменную, построенную над приделом прп. Никиты, и 8-голубую деревянную, построенную при игум. Варсонофии в нач. XVIII в.). От прежних колоколен в мон-ре сохранились колокола 1597 г. (работы новгородского мастера Тимофея) и 1609 г.

Судьба монастырских древностей. Постепенная утрата древностей мон-ря началась с его упразднением в 1764 г. В 1777 г. в новгородский Софийский собор было передано одно из древних напрестольных Евангелий Спасо-Преображенской ц. (возможно, то самое, к которому были подшиты подлинные нередицкие акты XV в.): «Евангелие в десть писменное, обложено бархатом зеленым, на верхнеи цке посреде Спасителев образ, по углам четьре Евангелиста на медных бляшках» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2456. Л. 4).

К 1829 г. (время составления новой описи Преображенской ц.), с устройством в храме нового ампириного обрамления иконостаса, из его интерьера исчез пророческий ряд, замененный резным Распятием с предстоящими, а в цокольном ярусе появились иконы нравоучительного характера. Тогда же в деисусном ряду остались 11 икон, а 2 переместились на стены или столбы. Из праздничных икон на местах остались 12; 3 поставили у столба (облик иконостаса в этом составе запечатлен на снимке И. Ф. Барщевского) (*Гордиенко*. 2000. С. 251–252).

После приписки Спасо-Нередицкого храма к Благовещенской Городищенской ц. (1834) утварь из него использовалась на службах в обоих храмах, что также стало причиной ее утраты.

С нач. 1900-х гг. Преображенский храм почти полностью лишился своих древностей. В это время часть икон из праздничного и деисусного рядов поступила в епархиальное древлехранилище (Кат. Новгородского церк. епархиального древлехран. Новг., 1916. № 227–235), частью были проданы в Васильевский храм в Овруче (1914). Неск. предметов утвари и икон поступили в церковный отдел Новгородского музея древностей (Краткий кат. предметов Церковного отдела в Новгородском Музее Древностей. Новг., 1911. С. 3. № 44; С. 14. № 188; С. 16. № 231; С. 21. № 284;

С. 57. № 811; С. 58. № 813; С. 66–67. № 989). На 1914 г. числился пропавшим крест XII в., известный по рисунку худож. Н. А. Мартынова (1861) (*Мясоедов В.* Каменный образок Новгородского Епархиального Древлехранилища // Новгородская церк. старина: Тр. НЦАО. Новг., 1914. Т. 1. С. 191). К 1905 г. нек-рые из монастырских древностей хранились в Московском публичном и Румянцевском музеях. В их числе — кирпичи из стены Спасо-Нередицкой ц., один — с вытесанным словом «кирич» (поступил от А. Е. Викторова); 4 образца древнейших оконных рам XII в. (поступили от А. А. Авдеева); остатки резных царских врат XVI в.: «одна пола двери и верхняя арка, с накладными порезными украшениями» (от А. А. Авдеева); образец тонкослойной штукатурки со следами фресок (от Г. Д. Филимонова). Здесь же находился раскрашенный рисунок со стенописи с изображением новгородского кн. Ярослава Владимировича (от В. А. Прохорова) (Московский Публичный и Румянцевский Музеи: Кат. Отделения древностей. 6) Древности русские. М., 1905. С. 6, 10, 14, 15).

Графические материалы. Составить представление об архитектуре, живописи и древностях храма Преображения Господня отчасти помогают графические материалы сер. XIX — 30-х гг. XX в., хранящиеся в неск. музейных собраниях и архивохранилищах. Наиболее ранний опыт воспроизведения монастырских построек и стенописи ц. Спаса связан с деятельностью начальника художественной экспедиции при Синоде худож. Ю. П. Львова, создавшего альбом «Виды новгородских церквей», ныне в РГБ (частично опубл. с ошибочной атрибуцией Д. М. Струкову: *Седов В.* Альбом «Виды новгородских церквей» из РГБ — новое свидетельство о древностях Вел. Новгорода // Имп. Александр II. Воспитание просвещением. М., 2018. С. 110–116). На протяжении 1855–1856 гг. Львовым в числе др. новгородских памятников были сфотографированы, а затем перенесены на листы и расцвечены красками: наружный вид храма (Л. 42), а также фрески с образами святых Евфимии, Анфима, Петра Александрийского, Игнатия Богоносца, Григория, Варвары, Иулиании (Л. 58, 62, 67, 68, 69, 70, 71). Графическая серия новгородских памятников создавалась по

специальной программе, разработанной Синодом, и послужила основой для составленного архим. Макарием (Миролюбовым) «Археологического описания церковных древностей в Новгороде и его окрестностях».

Летом 1861–1862 гг. серия видов и фресок Преображенской ц. была выполнена худож. Мартыновым, работавшим в Новгороде по заданию Мин-ва гос. имуществ (*Пивоварова Н. В.* Н. А. Мартынов и его рисунки древнерус. памятников // Проблемы изучения истории РПЦ и совр. деятельность музеев. М., 2005. С. 231–251. (Тр. ГИМ; 152)). В соответствии с программой Ф. Г. Солнцева художник изготовил рисунки с перспективными видами церкви и ее планом, снял на бумагу фасад, исполнил неск. разрезов, фиксирующих общую схему расположения фресок, скопировал нек-рые композиции и предметы церковной древности (царские врата, кружка для денежных пожертвований, напрестольные кресты). Сохранившаяся часть рисунков находится в ГИМ (ГИМ. ИЗО. Инв. А–344).

Примером копирования отдельных композиций Спасо-Нередицкой росписи, предпринятого с практическими целями (изучение истории рус. одежд), служат художественные работы Прохорова, в 1871 г. исполнившего зарисовку ктиторской композиции с изображением кн. Ярослава Владимировича в юго-зап. аркосолии храма. Изучение фрески в процессе копирования выявило следы возобновления древней живописи, впервые за мн. годы промытой и раскрытой из-под поновлений.

Наиболее последовательно и систематически фиксация храма и его росписей производилась в 1-е десятилетия XX в. во время архитектурно-археологического изучения памятника в связи с его капитальным ремонтом (архит. Покрышкин, 1903–1904), а затем реставрацией стенописи (20-е гг. XX в.). Работы Покрышкина сопровождалась полной фотофиксацией фресок (выполнены фотографом ИАК И. Ф. Чистяковым) и изготовлением разрезов по всем осям храма, в т. ч. со схемами размещения живописи на стенах (чертежи архит. Л. М. Браиловского). Архитектурная графика опубликована в изд.: *Покрышкин П. П.* Отчет о капитальном ремонте Спасо-Нередицкой церкви в 1903 и 1904 гг. //





Мат-лы по археологии России, изд. ИАК, № 30. СПб., 1906 (подготовительные мат-лы: ИИМК РАН, НИМ РАХ, ГРМ; негативы фотографий Чистякова: фотоархив ИИМК РАН). Восемь чертежей, выполненных Браиловским: наружный вид церкви, вид юго-зап. компартиментов, рисунок свода купола, развертка купола и сводов, разрез по центральной продольной оси с видом на юж. стену, продольный разрез по центральной оси жертвенника с видом на сев. стену, разрез по центральной поперечной оси с видом на алтарную часть, вид на зап. стену (бумага, карандаш, перо, акварель) — хранятся в НИМ РАХ, ГРМ (опубл.: *Ebersolt J. Fresques byzantines de Nérédicti d'après les aquarelles de L. Brailovsky // Monuments et Mémoires / publ. par l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres. P., 1906. T. 13. P. 33–55; Суслов В. Ц. Спаса Нередицы, близ Новгорода: По акварельным рис. Л. М. Браиловского и фотографиям И. Ф. Чистякова // Памятники древнерус. искусства. СПб., 1908. Вып. 1. С. 1–10; 1909. Вып. 2. С. 1–2; 1910. Вып. 3. С. 1–10). В 1910 г. в ходе исследования нередицкого храма экспедицией С.-Петербургского ун-та (Мясоедов, Л. А. Мацулевич, Н. П. Сычев, Н. Л. Окунев) производились промывка и повторная фотосъемка нередицкой росписи (выполнил Мацулевич), составлено полное описание фресок с зарисовками отдельных композиций и изображений (ныне ИИМК РАН, ПФА РАН). Коллекция факсимильных копий нередицких фресок, исполненных в 20-е гг. XX в. и в 1930 г. под рук. Л. А. Дурново силами слушателей и сотрудников копировальной мастерской Гос. ин-та истории искусств (бывший Zubovskiy), ныне хранится в ГРМ (*Пивоварова Н. В. Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: К 800-летию создания: Копии из собрания ГРМ: Буклет выст. СПб., 1999*).*

Ист.: *Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Т. 1.

Лит.: *Авдеев А. А.* Древнейшие оконницы в рус. церквях // Архит. вестник. СПб., 1860. № 2. С. 116–120; № 3. С. 235–236; *Покровский Н. В.* Стенные росписи в древних храмах греч. и рус. // Тр. Седьмого археол. съезда в Ярославле, 1887. М., 1890. Т. 1. С. 186–193, 214. Табл. I–VII; *он же.* Очерки памятников христ. искусства и иконографии. СПб., 1910³. С. 243–253. Рис. 161–168; *Толстой И., Кондаков Н.* Рус. древности в памятниках искусства. СПб., 1899. Вып. 6. С. 129–146, 165; *Кондаков Н. П.* Заметка о нек-рых сюжетах и характере Спаса-Нередицкой росписи // Памятники древ-

нерус. искусства. СПб., 1909. Вып. 2. С. 3–5; *Мясоедов В. К.* К истории Нередицкой ц. // Сб. Новгородского об-ва любителей древности. Новг., 1910. Вып. 3. С. 1–5; *Успенский А. И.* Фрески Спаса Нередицы // ЗМИАИ. 1910. Т. 6. С. 1–24; *Фрески Спаса-Нередицы / Вступ. ст.: Н. П. Сычев, В. К. Мясоедов. Л., 1925; Айналов Д. В.* Новый иконогр. образ Христа // СК. 1928. № 2. С. 19–23; *Артамонов М. И.* Один из стилей монументальной живописи XII–XIII вв. // ГАИМК. Бюро по делам аспирантов. Л., 1929. Сб. 1. С. 51–68; *он же.* Мастера Нередицы // НИС. 1939. Вып. 5. С. 33–47; *Amiranashvili Ch.* Quelques remarques sur l'origine des procédés dans les fresques de Neredicy // L'art byzantin chez les Slaves: Deuxième recueil dédié à la mémoire de Th. Uspenskij. P., 1932. P. 109–120; *Амиранашвили Ш. Я.* Нек-рые замечания о происхождении худож.-живописных приемов письма фресок Нередицы // Изв. АН Груз. ССР: Сер. истории, археологии, этнографии и истории искусства. 1980. № 4. С. 122–132 (перизд. публ. 1932 г.); *Сычев Н.* Sur l'histoire de l'église du Sauveur à Neredicy près Novgorod // L'art byzantin chez les Slaves: Deuxième recueil dédié à la mémoire de Th. Uspenskij. P., 1932. P. 77–108; *Дмитриев Ю. Н.* Изображение отца Александра Невского на нередицкой фреске XIII в. // НИС. Новг., 1938. Вып. 3/4. С. 39–57; *он же.* Стенные росписи Новгорода, их реставрация и исследование (работы 1945–48 гг.) // Практика реставрационных работ. М., 1950. Вып. 1. С. 154–158; *Frolov A.* Sainte Marthe ou la Mère de Dieu? // Bull. of the Byzant. Institute. 1946. N. 1. P. 79–82; *Давыдов С. Н.* Восстановление архит. памятников Новгорода в 1945–1949 гг. // Практика реставрационных работ. М., 1950. Вып. 1. С. 65–69; *Шуляк Л. М.* Раскопки руин ц. Спаса-Нередицы близ Новгорода // Там же. С. 123–133; *Schweinfurth Ph.* Die Fresken der Erlöser-Kirche von Neredica bei Novgorod: Ihre Stellung in der Kunstgeschichte und in der Kulturgeschichte Russlands // Münchener Beiträge zur Slavenskunde. Münch., 1953. S. 72–80. 2 Taf.; *Лазарев В. Н.* Живопись и скульптура Новгорода // История рус. искусства. М., 1954. Т. 2. С. 96–112; *он же.* Древнерус. мозаики и фрески. М., 1973. С. 47–51. Табл. 241–276; *Штендер Г. М. Ц.* Спаса на Нередице. Новг., 1959. (Памятники архитектуры Новгорода); *он же.* Восстановление Нередицы // НИС. Л., 1961. Вып. 10. С. 169–205; *Каргер М. К.* Новгород Великий. Л., 1961. С. 20–21, 248–256; *Гладенко Т. В., Крассоречев Л. Е., и др.* Архитектура Новгорода в свете последних исслед. // Новгород: К 1100-летию города: Сб. статей. М., 1964. С. 194–201; *Мурьянов М. Ф.* К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII в. // Ricerche Slavistiche. R., 1966. Vol. 14. С. 29–41; *он же.* Название Нередицкой ц. // Рус. речь. 1971. № 2. С. 135–136; *он же.* «Синие молнии» // Поэтика и стилистика рус. литературы: Памяти акад. В. В. Виноградова. Л., 1971. С. 23–28; *он же.* Этюды к нередицким фрескам // ВВ. 1973. Т. 34. С. 204–213; *он же.* К символике нередицкой росписи // Культура средневеков. Руси: Сб. ст. Л., 1974. С. 168–170; *Луцко В. Г.* Апокрифы в фресках Спаса-Нередицы // Slavia orientalis. Warsz., 1979. Roc. 28. N. 2. С. 185–193; *Лифшиц Л. И.* Об одной ктиторской композиции Нередицы // Др. Новгород: История. Искусство. Археология. Новые исслед. М., 1983. С. 188–196; *Булкин В. А.* Архитектурно-строительная ситуация в Новгороде кон. XII — нач. XIII в. // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры: Межвуз. сб. Л., 1987. С. 217–

223. (Проблемы отеч. и всеобщ. истории; 10); *он же.* Два эпизода из истории новгородского зодчества XII в. // Памятники средневеков. культуры: Открытия и версии: Сб. ст. к 75-летию В. Д. Белецкого. СПб., 1994. С. 53–60; *он же.* Спаса-Нередицкая ц. и зодчество кон. XII — нач. XIII в. // Скифы. Хазары. Славяне. Др. Русь: Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. проф. М. И. Артамонова: Тез. докл. СПб., 1998. С. 183–185; *он же.* Спаса-Преображенская ц. на Нередице и новгородская архит. школа XII в. // Ц. Спаса на Нередице: от Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 33–50; *Пивоварова Н. В.* «Запрестольный деисус» в росписи ц. Спаса на Нередице // НГОМЗ: 125 лет Новгородскому музею: Мат-лы науч. конф. Новг., 1991. С. 68–75; *она же.* Ктиторская тема в иконогр. программе ц. Спаса на Нередице // ВИД. 1991. Сб. 23. С. 144–155; *она же.* «Страшный суд» в памятниках древнерус. монументальной живописи 2-й пол. XII в. // Дмитриевский собор во Владимире: К 800-летию создания. М., 1997. С. 128–146; *она же.* К истолкованию программы росписи диаконника ц. Спаса на Нередице в Новгороде // Древнерус. искусство: К 100-летию А. Н. Грабара. СПб., 1999. С. 210–227; *она же.* К уточнению идейного замысла наружной росписи ц. Спаса на Нередице // Seminarium Bulkinianum: К 60-летию В. А. Булкина: Сб. ст. СПб., 1999. С. 129–137; *она же.* К истории изучения, охраны и реставрации росписи ц. Спаса на Нередице в Новгороде (сер. XIX — 1930-е гг.) // Искусство Др. Руси и его исследователи: Сб. ст. / Ред.: В. А. Булкин. СПб., 2002. С. 124–137. (Вопр. отеч. и заруб. искусства; 6); *она же.* Фрески ц. Спаса на Нередице в Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002; *она же.* Деятельность Академии истории материальной культуры по охране, реставрации и исследованию ц. Спаса на Нередице // Церковь Спаса на Нередице: От Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 169–176; *Сарабянов В. Д.* Программные основы древнерус. храмовой декорации 2-й пол. XII в. // Вопросы искусствознания. М., 1994. № 4. С. 283–287; *Рождественская Т. В.* Средневеков. рисунки-граффити на стенах 2 храмов Новгорода // Памятники старины: Концепции, открытия, версии. СПб.; Псков, 1997. Т. 2. С. 201, 203–205. Рис. 3–7; *она же.* Надписи на фресках Спаса на Нередице: Графика и орфография // НИС. СПб., 2000. Вып. 8(18). С. 30–35; *она же.* Из мат-лов к Своду древнерус. граффити Новгорода Великого: 13 граффити на юго-вост. столбе ц. Спаса на Нередице // Осьмьдесят: Сб. науч. ст. к юбилею И. С. Улуханова. М., 2015. С. 506–524; *она же.* Граффити в ц. Спаса на Нередице в Новгороде // Тр. Ин-та рус. языка им. В. В. Виноградова. 2016. Т. 9. С. 158–170; *Вздорнов Г. И.* Нередица: Ландшафт и храм // Наше наследие. 2000. № 54. С. 127–134; *Гордиенко Э. А.* Убранство нередицких храмов по описям XVIII–XIX вв. // НИС. 2000. Вып. 8(18): 800-летию Нередицы посвящается. С. 240–274; *она же.* Живопись Гарды и Нередицы в системе византийской, новгородской и западноевроп. культуры 2-й пол. XII — 1-й четв. XIII в. // Церковь Спаса на Нередице: От Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 150–158; *она же.* Избр. святые в новгородской монументальной живописи в системе богослужения XI — нач. XIII в. // ДРВМ. 2014. № 1(55). С. 5–13; *Лидов А. М.* «Приносяй и Приносимый»: О символике образа Петра Александрийского в ц. Спаса на Нередице // НИС. 2000.





Вып. 8(18). С. 185–198; Мусин А. Е. О некоторых особенностях древнерус. богослужения XI–XIII вв.: (Церковь Преображения Господня на Нередицком холме в литургическом контексте эпохи) // Там же. С. 215–239; Седов Вл. В. Княжеский заказ в архитектуре ц. Спаса-Преображения на Нередице // Там же. С. 36–52; Щербатова-Шевякова Т. С. Нередица: Мону-ментальные росписи ц. Спаса на Нередице. М., 2004; Янин В. Л. К истории создания нередицкой живописи // Он же. Средневеков. Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 171–189; Бузов В. А. Исследование М. В. Ломакиной о фресках Нередицы // Церковь Спаса на Нередице: От Византии к Руси: К 800-летию памятника. М., 2005. С. 290–308; Этингер О. Е. Заметки о греко-рус. иконописной мастерской в Новгороде и росписях Спасо-Преображенской ц. на Нередице // Там же. С. 115–143.

Н. В. Пивоварова

ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ НИКОЛО-ВЕЛИКОРЕЦКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Вятской и Слободской епархии Вятской митрополии), находится в с. Велико-рецеком Юрьянского р-на Кировской обл. С 2014 г. является подворьем Трифонова вятского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря г. Кирова. Основан определением Синода от 24 дек. 2004 г. при приходской ц. Преображения Господня. По преданию, на месте буд. монастыря ок. 1383 г. обретен чудотворный образ свт. Николая Чудотворца. Крестьянин дер. Крутицы Семен Агалаков в лесу, на берегу р. Великой, нашел икону святителя. Одновременно крестьянину той же деревни, Ивану, страдавшему болезнью ног, во сне явился свт. Николай и рассказал об обретенной иконе, Иван приложился к святыне и получил исцеление (Жизнь и чудеса. 1899). Слава о чудесах от иконы стала быстро распространяться, местные жители, «испросиша у начальствующих града повеление», начали возводить «церковь малу во имя чудотворца Николая и в ней чудотворный его святой образ поставиша, и бысть паки от того чудотворного образа чудес множайше». Но строившаяся церковь чудесным образом трижды переносилась на другое место, находившееся почти в версте от места явления иконы. Увидев в этом Промысл Божий, жители построили здесь холодный храм свт. Николая Чудотворца и поместили в нем икону, а на месте обретенного чудотворного образа, где появился св. источник, соорудили часовню. «По времени же довольно пришли священники из Хлынова града просить икону в Хлынов, по-

сле поста и молитвы дали обет приносить икону на явленное ее место» (Верещагин. 1905). Так возникла традиция Великорецкого крестного хода. По переписи 1629 г., в селе значится уже 2 церкви: холодная Никольская и теплая шатровая Преображенская. В 1672 г. архиеп. Вятский и Великопермский Александр (в схиме Андрей) выдал храмозданную грамоту на построение нового деревянного Преображенского храма.



пользуемый «доселе» способ «путешествия» иконы по р. Вятке упразднился, а вместо него учреждался сухопутный маршрут крестного хода (см. под-

Преображенский монастырь.
Фотография. 2006 г.

робнее: Дудин. 2011). Это определение увеличило численность богомольцев и внесло коррективы в формирование Велико-рецкого ансамбля. Зод-

чий Росляков в перспективный архитектурный комплекс включил село, кладбище, площадь с храмами и весь прилегающий ландшафт.

Согласно описи 1810 г., вокруг Преображенского и Никольского храмов имела деревянная ограда с воротами в 4 направлениях. Главные ворота были каменными, «выстроены... со сводами, и на передней стене выкладены в приличных местах искусным художеством столбы. На верху врат крест железный позлащенный. По обеим сторонам прикладки две» (ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 77. Д. 99). Внутри ограды располагались также деревянные лавки, амбары и питейный дом «лицом извне церковной ограды». От колокольни шла дорога к часовне, стоявшей в версте, на берегу р. Великой. Эта дорога была разделена на 3 части. Средняя, широкая, в 6 саж., и боковые, узкие, в 4 саж. «По сим проспектам от колокольницы в четыре ряда довольно часто посажены березы» (Там же. Д. 132). По проекту архит. Рослякова над св. источником была построена каменная Никольская часовня (1800), «круглая изнутри и извне, оштукатурена, покрыта тесом со скалою. А лантинин ее покрыт железом и выкрашен зеленой краскою... В часовне трои врата... среди часовни большая чугунная водосвятная чаша, в которую течет вода через

робнее: Дудин. 2011). Это определение увеличило численность богомольцев и внесло коррективы в формирование Велико-рецкого ансамбля. Зод-

чий Росляков в перспективный архитектурный комплекс включил село, кладбище, площадь с храмами и весь прилегающий ландшафт.





медного луженого голубя с семи скважинами, т. е. ртом, ушами и ногами ... Для постановки слепцов при водоосвящении на чашу налагается железный обруч, в котором небольшие медные трубки» (Там же. Д. 155). Территория вокруг часовни была благоустроена, сооружен специальный водоотводный канал. К 1813 г. часовню разрушили «от неосновательной кладки фундамента», с 1819 г. на ее месте соорудили новую по проекту губ. архит. Н. А. Андреевского.

24 марта 1822 г. еп. Вятский и Слободской Амвросий (Рождественский-Вещезеров) в ответ на прошение священников, церковнослужителей и старосты крестьянина Г. Старикова благословил строительство новой каменной Никольской ц. Автором проекта стал архитектор Ижевского завода С. Е. Дудин, единственный в Вятской губ. профессиональный представитель столичной архитектурной школы. В основу планировки Великоорецкого архитектурного комплекса в 1-й трети XIX в. были положены утвердившиеся в России идеалы классицизма, в соответствии с к-рыми планировка главной храмовой площади приобрела регулярную упорядоченность, застройка — классическое решение, архитектурная композиция подчинялась идее гармоничного звучания единого ансамбля. К строительству приступили в 1824 г. Дудин предложил проект в своем «благородно сдержанном стиле». Более 10 лет продолжалось возведение храма и завершилось после смерти Дудина. Губ. архит. И. Д. Дюссар де Невиль, под наблюдением которого завершалось сооружение, усмотрел в первоначальном проекте «недостаточную торжественность», но его преемник — А. Е. Тимофеев, руководивший строительством, сохранил дух авторского замысла Дудина. Освящение Никольской ц. состоялось в 1839 г. по благословению еп. Вятского и Слободского Неофита (Соснина). В 1846 г. деревянная Никольская ц. была разобрана, перенесена на приходское кладбище и освящена во имя Всех святых.

Одновременно с возведением Никольского храма (с 1826.) под наблюдением архит. Дюссара де Невиль велось строительство и надкладезной Никольской часовни в стиле классической ротонды. В Описи имущества есть сведения о том, что «посреде часовни стоял чугунный котел, огражденный железной решеткой...

стены украшали живописные изображения святых, на восточной стене размещался иконостас, у которого и служили молебей. Был он скромный, с колоннами, выкрашенными под мрамор и в некоторых местах покрытых позолоченной резьбой, в середине образ святителя Николая по



Преображенский монастырь
в с. Великоорецкое.
Часовня над св. источниками
и купальня.
Фотография. 2006 г.

правую сторону образ Божией Матери, а слева архангела Михаила, и далее образ Николы Можайского» (Безверхова. 1998).

Для богомольцев был построен 90-метровый 2-этажный гостиничный корпус (1830), на 1-м этаже разместились многочисленные лавки, на 2-м — просторные комнаты. На



ориентации, с к-рой Ша-раповский исполком подписал договор о пользовании зданиями и культовым имуществом (ГА Кировской обл. Ф. Р-2169. Оп. 29. Д. 22). Действующим оставался один Преображенский храм и приписанная к нему Никольская часовня на месте явления иконы, остальные здания были переданы в ведение сельсовета. В 1934–1936 гг. храм неоднократно закрывался райисполкомом под предлогом эпидемии брюшного тифа и дизентерии. 16 окт. 1936 г. священник Михаил был арестован. В янв. 1938 г. в зданиях Великоорецкого комплекса был размещен детский дом, воспитан-

Великоорецкий крестный ход.
Фотография. 2005 г.

месте разобранной в 1860 г. ветхой каменной колокольни в 1862–1874 гг. возведена новая каменная (45 м) в стиле классицизма. В 1878 г. выяснилось, что ее здание находится в аварийном состоянии и требует реконструкции. Тогда сквозной проезд под колокольней был заложен, и внутри разместили усыпальницу. Углы всего Великоорецкого ансамбля «закрепили» 4 двухэтажных дома для причта и церковно-приходской школы. Архитектура всех зданий выдержана в классическом стиле.

В 1884 г. на площади перед Никольским храмом была построена небольшая деревянная часовня, названная Александровской.

Декретом советской власти «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 23 янв. 1918 г. все здания Великоорецкого комплекса были национализированы. 15 мая 1927 г. создана община верующих — двадцатка патриаршей

Кировской обл. Ф. Р-2169. Оп. 29. Д. 22). Действующим оставался один Преображенский храм и приписанная к нему Никольская часовня на месте явления иконы, остальные здания были переданы в ведение сельсовета. В 1934–1936 гг. храм неоднократно закрывался райисполкомом под предлогом эпидемии брюшного тифа и дизентерии. 16 окт. 1936 г. священник Михаил был арестован. В янв. 1938 г. в зданиях Великоорецкого комплекса был размещен детский дом, воспитанники к-рого устроили погром в храме, в результате чего стало невозможным проводить богослужения. Постановлением райисполкома от 7 марта 1938 г. Преображенская ц. была закрыта, а 7 мая 1939 г. вышло повторное постановление о закрытии храма, утвержденное Кировским облисполкомом 1 окт. того же года. Здание было передано райисполкому под клуб. Всехвятская ц. на кладбище была разрушена.

В 1943 г. верующие с. Великоорецкого вновь обратились в облисполком с просьбой открыть Преображенский храм. 24 дек. 1946 г. на заседании Совета по делам РПЦ при Совете министров СССР принято решение об открытии храма. 4 февр.





1947 г. церковная община зарегистрирована уполномоченным Совета при Кировском облисполкоме (Там же. Ф. 421. Оп. 1. Д. 12). Указом еп. Кировского и Слободского *Вениамина (Тихоницкого)* от 29 янв. 1947 г. настоятелем прихода назначен свящ. В. И. Костин.

9 мая 1959 г. решением исполкома Кировского обл. совета было запрещено паломничество к месту явления иконы свт. Николая. В документе, в частности, говорилось: «...хождение в село Великорецкое в майские и июньские дни в так называемые святые места ежегодно наносит большой материальный ущерб сельскохозяйственной артели «Память Ильича», великорецкой больнице, великорецкому детскому дому, отвлекает трудящихся от летне-полевых работ». 8 июля 1960 г. решением Кировского обл. совета храм был закрыт и передан под хозяйственные нужды колхозу «Память Ильича». Здание часовни на месте явления иконы снесено.

5–6 июня 1989 г. по инициативе архиеп. Кировского и Слободского *Хрисанфа (Чепиля)* возрожден Великорецкий крестный ход. В 1992 г. открыт приход Преображенской ц., настоятелем назначен свящ. Валерий Конев, в 1994 г. — прот. Александр Зверев. Под колокольной, в помещении бывш. усыпальницы, был устроен храм св. Илии Пророка. На месте явления чудотворного образа устроены деревянная часовня и купальня. В 1999 г. на берегу р. Великой сооружена часовня-алтарь для богослужения в дни Великорецкого крестного хода. Вокруг комплекса возведена каменная ограда.

24 дек. 2004 г. наместником П. Н.-В. м. был назначен игум. Тихон (Меркушев). В основу устава обители был положен устав афонского *Русского во имя великомученика Пантелеимона монастыря*. Кельи для братии и наместника были устроены за оградой монастырского комплекса, в восстановленном здании бывших торговых рядов построена трапезная. В 2009 г. в П. Н.-В. м. состоялся 1-й постриг. Монастырь имел подсобное хозяйство (сенокосы, пашни, ферму, конюшню, теплицы), столярную, иконописную и др. мастерские. Велись работы по реставрации живописи Преображенской ц., интерьера и иконостаса Никольского храма. В мон-ре хранились святыни: частицы мощей свт. Николая Чудотворца,

прмц. вел. кнг. Елисаветы и мч. Варвары, список Великорецкой иконы свт. Николая Чудотворца, именуемый «Житель». В 2009 г. обитель посетил министр культуры России А. А. Авдеев. Ежегодно в П. Н.-В. м. прибывали тысячи паломников — участников Великорецкого крестного хода. К 2011 г. в мон-ре проживали 10 чел. братии. 19 марта 2014 г. по прошению митр. Вятского и Слободского *Марка (Тужикова)* решением Синода П. Н.-В. м. был преобразован в подворье Трифонова мон-ря г. Кирова.

Арх.: РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1098; ГА Кировской обл. Ф. 237. Оп. 77. Д. 99, 132, 155, 170; Ф. Р-2169. Оп. 29. Д. 22; Оп. 44. Д. 5, 109; Ф. 421. Оп. 1. Д. 12; ГАСПИКО. Ф. 1290. Оп. 54. Д. 51.

Ист.: *Верещагин А. С., сост.* Повести о Великорецкой иконе свт. Николая: Памятники вятской письменности XVII–XVIII вв. Вятка, 1905; Сб. храмозданных грамот на построение церквей Вятской губ. Вятка, 1914.

Лит.: Вятские Ев. 1883. № 12; 1873. № 24; Алфавитный указ. церквей и сел Вятской епархии с подразделением их на благотворительные округа: Сост. 7 мая 1890 г. Вятка, 1890; Жизнь и чудеса свт. Николая Чудотворца, архиеп. Мирликийского СПб., 1899; Памятная книжка Вятской губ. и календарь на 1914 г. Вятка, 1913; *Капников А. Ю.* Каменное зодчество рус. Севера, Вятки и Урала XVIII в.: Проблема региональных школ. Свердловск, 1990; Энцикл. земли Вятской. Киров, 1996. Т. 5; *Безверхова Л. Б.* Великорецкое: История и архитектура. Киров, 1998; *Балыбердин А. Г. и др.* Великорецкий крестный ход. Киров, 2000; *Берхина Т.* Вятские пометки. Киров, 2005; Николо-Великорецкий муж. мон-рь // Великорецкая икона свт. Николая: История и современность. Киров, 2008; *Дудин А., свящ.* Великорецкий крестный ход. Киров, 2011.

Прот. Андрей Дудин

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ Антонин Викторович (16.02.1870, г. Сызрань Симбирской губ. — 17.02.1929, Ленинград), исследователь рус. церковной музыки, палеограф, педагог, музыкально-общественный деятель. Род. в семье священника. Некоторое время учился в Симбирской и Вологодской ДС. Окончил Екатеринославскую ДС (1889; ее ректором в 1892–1894 был его отец — В. И. Преображенский) и КазДА (1894, канд. богословия, дис.: «Иустин Философ, как апологет»). В 1894–1896 гг. законоучитель в городских начальных училищах Таганрога. Преподавал греческий язык в Бахмутском ДУ (с 1896). По приглашению С. В. Смоленского с 1898 г. преподавал в Синодальном училище церковного пения в Москве, сначала рус. язык и историю рус. лит-ры, позднее также педагогику и дидактику, занимался рукописной б-кой уч-ща.

В 1902 г. переехал в С.-Петербург, где служил в *Придворной певческой капелле* библиотекарем, преподавателем истории музыки и церковного пения в регентских классах, рус. языка и гражданской истории в научных классах, а в последние годы жизни — помощником директора (зав. учебной частью техникума при капелле). В течение неск. лет читал лекции по истории русской и зарубежной церковной музыки на летних регентско-учительских курсах в С.-Петербурге. Преподавал в Регентском уч-ще, основанном Смоленским в 1907 г.

Награжден орденом св. Станислава 3-й степени.

Член ОЛДрП с 1903 г.; с 1909 г. — зав. отделом «О разыскании и издании памятников старинного русского певческого искусства». Выступал с докладами на заседаниях ОЛДрП, участвовал в экспедиции об-ва на Афон (1906), в археологических съез-



А. В. Преображенский.
Фотография.

Кон. 10-х гг. — нач. 20-х гг. XX в.

дах, в научных командировках от ОЛДрП в Екатеринослав (1905), Новгород, во Псков (1911), в Вильну (1912), Киев (1926) для изучения собраний певч. рукописей в храмах, мон-рях, б-ках.

За написанную по заказу Академии наук рецензию на книгу прот. В. М. Металлова «Русская семиография» удостоен Уваровской премии и Уваровской золотой медали (1914, 1915).

В послереволюционные годы П. продолжил активную педагогическую, научную и общественную деятельность. Участвовал в профсоюзных съездах, конференциях педагогов. Преподавал в 1-й гос. специальной





музыкальной школе им. М. И. Глинки. С 1920 г. профессор Российского ин-та истории искусств по кафедре рус. музыки и действительный член муз. отдела ин-та, читал курс «История духовной музыки в России», в 1925–1928 гг. руководил специальным семинарием по чтению крюковой нотации; с 1928 г. зав. Кабинетом семейографии и источниковедения. Его деятельность в ин-те поддерживал Б. В. Асафьев.

В 1921–1929 гг. П. преподавал в Петроградской (Ленинградской) консерватории: с 1921 г. профессор кафедры изучения древнерус. музыки по памятникам духовно-муз. творчества, вполн. — кафедры сравнительного музыкознания и семейографии, кафедры семейографии и источниковедения. Разработал и вел курсы «Изучение древней русской музыки по памятникам духовно-музыкального творчества», «Русское народное музыкальное творчество», «Русская семейография», а также семинар по муз. палеографии. Выдающийся ученик П. — М. В. Бразников, продолживший дело учителя и создавший видную школу русской муз. медиэвистики. Лекции П. в консерватории посещали Д. Д. Шостакович, М. В. Юдина, А. Н. Дмитриев, Г. П. Орлов, А. С. Ляпунова и др. крупные музыканты.

Научные труды П. связаны с исследованием древнерусских певч. рукописей, истории русской церковной музыки, деятельности духовных композиторов, с библиографией работ по церковной музыке. Важное место в научной деятельности П. занимало сравнительное изучение греческих и древнерусских певч. рукописей в связи с вопросом о происхождении рус. церковного пения. П. доказал взаимосвязь древнерусской и византийской певческих культур. Работал вместе со Смоленским над каталогом песнопений афонских рукописей (П. отвечал за греч. часть каталога, Смоленский — за русскую), оставшимся незавершенным. Автор монографий, статей, докладов. П. принадлежат свыше 80 словарных статей о русской церковной музыке в русском изд. «Музыкального словаря» Г. Римана (1904), статьи в Православной богословской энциклопедии (1907–1908). Сотрудничал с периодическими изданиями, в т. ч. с «Русской музыкальной газетой», «Хоровым и регентским делом», «Музыкаль-

ным современником». Автор муз. сочинений.

П. похоронен на Смоленском кладбище в С.-Петербурге, по сведениям его ученика В. А. Прокофьева — недалеко от могилы Д. С. Бортнянского (перенесенной в 1953 в некрополь Александро-Невской лавры).

Личный архивный фонд П. хранится в С.-Петербурге в РГИА (Ф. 1109), содержит биографические документы, материалы его научных работ, лекций, докладов (в их числе неизданные), личную и служебную переписку, фотографии и др. Материалы о деятельности П. содержатся также, в частности, в ЦГАЛИ С.-Петербурга в фондах Ленинградской консерватории (Ф. 298) и РИИИ (Ф. 82), в ОР РНБ в фонде ОЛДрП (Ф. 536. Оп. 3, 4), в НИОР Научной муз. б-ки СПбГК.

Соч.: Труды П. И. Чайковского в области церк. пения // Екатеринославские Ев. 1894. Отд. неофиц. № 23. С. 571–580; № 24. С. 589–605; Словарь рус. церк. пения. М., [1896]; Благой почин // Екатеринославские Ев. 1897. № 3. С. 50–54; Реформа богослужебного пения в католич. Церкви // РМГ. 1897. № 10. Стб. 1287–1296; № 11. Стб. 1517–1532 (отд. отт.: СПб., 1897); Из словаря рус. церк. пения: Духовные композиторы и писатели по церк. пению // Там же. № 1. Стб. 101–112; № 3. Стб. 405–414; По церк. пению указ. книг, брошюр и журнальных ст. (1893–1896). Екатеринослав, 1897 (То же, доп. изд., изм. загл.: По церк. пению указ. книг, брошюр, журнальных ст. и рукописей. М., 1900); Авторитетная рецензия // РМГ. 1898. № 1. Стб. 78–81; Новая книга о церк. пении // Там же. 1900. № 4. Стб. 125–127; Нескольким слов о публичном внехрамовном исполнении рус. муз. произведений: (Письмо в редакцию) // Там же. 1900. № 5. Стб. 144; Из переписки А. Ф. Львова с Д. В. Разумовским и П. М. Воротниковым в 1866 г. // Там же. № 38. Стб. 842–851; Д. С. Бортнянский: (1751–1825) // Там же. № 40. Стб. 905–915; Придворная певч. капелла 150 лет назад: (По Штелину) // Там же. 1902. № 11. Стб. 321–327; Вопрос о единогласном пении в Рус. Церкви XVII в.: Ист. сведения и письменные памятники. СПб., 1904. (ПДПИ; 155); Краткий очерк истории церк. пения в России. СПб., [1907] (То же, доп. изд., изм. загл.: Очерк истории церк. пения в России. СПб., [1910]); Выдающийся деятель в области духовной музыки // А. Ф. Львов: Род. 25 мая 1798 г. — ум. 16 дек. 1870 г.: Его гимн и деятельность. СПб., 1908. С. 15–28; К биографии А. Ф. Львова: 1. Кн. В. Ф. Одоевский — Львову о несимметричном ритме // ХРД. 1909. № 2. С. 39–41; К кончине С. В. Смоленского // Там же. № 7/8. С. 168–173 (То же, с коммент. // РДМДМ. 1998. Т. 1. С. 150–155); О сходстве рус. муз. письма с греческим в певч. рукописях XI–XII вв. // РМГ. 1909. № 8. Стб. 194–197; № 9. Стб. 229–233; № 10. Стб. 257–261 (отд. отт.: СПб., 1909); Рождественский кант XVII в. // ХРД. 1909. № 12. С. 309; Оригинальная любительница пения // Там же. 1910. № 1. С. 18–19; Немецкая диссертация о древнерус. пении // РМГ. 1910. № 16/17. Стб. 431–435; Прот. П. И. Турчанинов. СПб., 1910; Два посмертных труда С. В. Смоленского //

ХРД. 1911. № 1. С. 38–41; С. В. Смоленский в его историко-археол. работах по церк. пению // Там же. 1912. № 7/8. С. 147–152; Редкий памятник старо-болг. певч. письма // Зографский Трифологий. СПб., 1913. С. 1–5 (4-й пагинации); Из первых лет партесного пения в Москве // Муз. современник. 1915. № 3. С. 33–41 (отд. отт.: Пг., 1915); От униатского канта до правосл. херувимской // Там же. 1916. № 6. С. 11–28; О деятельности А. Ф. Львова: По мат-лам прот. Д. В. Разумовского // ХРД. 1917. [№ 1]. С. 2–38; «Латинская ересь» в рус. пении XVII в. // Орфей. Пг., 1922. Кн. 1. С. 193–202; Культовая музыка в России. Л., 1924 (То же, фрагм. // РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 656–671; нем. пер.: *Preobrazhenskij A. V. Die Kirchenmusik in Russland*. B., 1999); Греко-рус. певчие параллели XII–XIII вв. // De Musica: Временник отдела теории и истории музыки. Л., 1926. Вып. 2. С. 60–76; Рус. муз. азбука XVII в. // Там же. 1927. Вып. 3. С. 54–61; [Переписка с С. В. Смоленским / Комментар.: М. П. Рахманова] // РДМДМ. 2010. Т. 6. Кн. 2. С. 447–545; Отчеты в ОЛДП (С. В. Смоленский, А. В. Преображенский) / [Коммент.: М. П. Рахманова] // Там же. 2012. Т. 7. Кн. 1. С. 596–615; Работы разных лет // Там же. С. 683–737. Лит.: А. В. Преображенский: [Некр.] // Жизнь искусства. Пг., 1929. № 9. С. 10; *Рахманова М. П.* «Спокойное, немигающее пламя...» // Бразниковские чт. — 2010: Древнерусское песнопение: Прошлое, настоящее и будущее: К 140-летию со дня рожд. А. В. Преображенского (1870–1929). СПб., 2010. С. 6–9; *она же.* Вступ. ст. [к переписке С. В. Смоленского с А. П. Преображенским] // РДМДМ. 2010. Т. 6. Кн. 2. С. 447–454; *она же.* Афонская экспедиция // Там же. 2012. Т. 7. Кн. 1. С. 9–106; *После Смоленского* // Там же. С. 145–181; *Прокофьева Ю. Ф.* А. В. Преображенский: (Биогр. очерк) / Подгот. к публ.: Н. В. Рамазанова // Бразниковские чт. — 2010. СПб., 2010. С. 10–12; *Борисовец Е. А.* А. В. Преображенский в ОЛДрП // Там же. С. 13; *Скворская Т. З.* А. В. Преображенский в Петроградской/Ленинградской консерватории // РДМДМ. 2015. Т. 9. Кн. 1. Ч. 2. С. 768–775.

Т. З. Скворская

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ Михаил Тимофеевич (4.10.1854, мест. Во-больники Понежского у. Ковенской губ. (совр. Вабальнинкас, Литва) — 25.09.1930, Ленинград), архитектор, мастер рус. стиля. В 1870–1875 гг. учился в МУВЖЗ у К. М. Быковского, затем поступил в АХ, где стал учеником А. И. Резанова, Д. И. Гримма, А. И. Кракау. Был удостоен ряда медалей: в 1876 г. — 1-й серебряной; в 1877 г. — 2-й золотой; в 1879 г. — 1-й золотой за «Проект инвалидного дома на 100 чел. нижних чинов и 50 офицеров». В 1879 г. окончил курс АХ со званием классного художника 1-й степени. В пенсионерской поездке (с 1882) он изучал искусство Италии, Франции, Германии, Австрии, Бельгии, Англии, Голландии, в т. ч. древнехристианских и византийских памятников. Из поездки П. привез альбомы акварельных и карандашных





рисунков (в частности, из Германии и Бельгии, ныне в фонде архитектора в ГНИМА) и приобретенные им снимки архитектурных памятников средних веков, эпохи Возрождения (в частности, из Франции, Бельгии, Германии, 53 городов Италии — в наст. время в фотоархиве ИИМК РАН), сделанные западно-европ. фотографами.

Во время пенсионерской поездки П. получил заказ на проектирование рус. церкви во Флоренции от ее настоятеля, свящ. Владимира Левицкого. Первый проект относился к 1886 г., 2-й, несколько упрощенный (без колокольни), был одобрен Синодом 18 мая 1891 г. и, по словам свящ. В. Левицкого, был выполнен «в стиле московских церквей XVII в., наиболее типичном и более соответственном характеру русской церкви» (Талалай. 2011. С. 197). Закладка 2-этажного храма состоялась 16 окт. 1899 г., освящение нижней Никольской ц. — 8 окт. 1902 г., верхней, в честь Рождества Христова, — 26 окт. 1903 г. (инженеры Дж. Боччини, Дж. Пачьярелли). Она стала 1-й рус. церковной постройкой в Италии и положила начало храмостроительству в декларативно-национальном стиле. Крестово-купольный храм имеет компактный квадратный план с 3-гранной алтарной апсидой, внутреннее средокрестие соответствует высокому четверику, завершенному 2 ярусами кокошников вперебежку и пятиглавием на постаменте. Главный вход оформлен развитым 3-частным крытым крыльцом, ко входу по центральной оси ведет высокая лестница под крупным щипцом. Фасады украшены мозаичными иконами Божией Матери «Знамение», апостолов Петра и Павла (эскизы Ф. П. Реймана изготовлены в Венеции), полихромными изразцами, майоликой фабрики Кантагалли и черепицей, а также обильным декором в стилистике XVII в. (кокошники, наборные колонки с муфтами, кронштейны, ширинки, арочки, висячие гирьки). В интерьере верхней церкви, рассчитанной на 350 чел., пилоны, на которых покоятся арки, вынесены к угловым компартиентам, что делает храм просторным и выразительным. Мраморный 2-ярусный иконостас — дар имп. Николая II Александровича, был изготовлен в Генуе мастером Дж. Нови. Иконы написаны А. Н. Новоскольцевым и М. М. Васильевым. Росписи темперой испол-



Церковь в честь Рождества Христова во Флоренции. 1899–1903 гг.
Фото: florence-orthodoxie

нили мастера из С.-Петербурга: П. С. Шарварок, А. П. Блазнов, Васильев, Д. И. Киплик, Е. М. Чепцов. Убранство для нижнего храма было передано в 1879 г. князем Сан-Донато (1853–1856) из домового церкви Демидовых. Проектирование флорентийского храма побудило П. обратиться к изучению древнерус. наследия: во 2-м варианте проекта он использовал мотивы храмов XVII в. Калужской губ. — Спасо-Преображенского в с. Спас-Загорье (венчающая часть), Покровского в Калуге (крыльцо). К числу ранних архитектурных работ П. относятся также проекты для Москвы: здания Городской думы (совместно с Г. И. Котовым, 1887; получил 2-ю премию, но Техническо-строительным комитетом признан лучшим) и Заиконоспасских торговых рядов (нач. 90-х гг. XIX в., Никольская ул., 7).

На 1890–1900-е гг. приходится пик деятельности зодчего в области храмостроительства. Большинство спроектированных им рус. храмов возведено за границей. Сохранились церкви: равноапостольных Константина и Елены в Берлине (Тегель) (1893–1894, инициатор постройки — прот. А. П. Мальцев, строитель придворный архит. А. Бом, иконы в иконостасе работы И. П. Распопина выполнены на пожертвование А. Г. Елисеева); прав. Лазаря на центральном кладбище Вены (1893–1895, строитель — архит. О. К. Вагнер); посольская ц. Св. Троицы в Буэнос-Айресе (1898–1901, строитель — аргентинский архит. А. Кристоферсен); собор свт. Николая Чудотворца в Ницце в память цесаревича Николая Александровича (проект 1901, 1903–1912,

наружные мозаики мастерской В. А. Фролова, 3-ярусный иконостас создан по эскизу московского худож. Л. А. Пьяновского, иконы письма А. А. Глазунова, утварь мастерской И. П. Хлебникова, освящен еп. Трифоном (Туркестановым)); посольские церкви свт. Николая Чудотворца в Бухаресте (1905–1909, росписи Васильева) и в Софии (1907–1914, строитель архит. А. Н. Смирнов, подрядчик И. Наумов, живопись В. Т. Перминова). П. соорудил также комплекс Пюхтицкого в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ря в дер. Куремяз, Эстония (1892–1895), Александра Невского ставропигиальный собор в Таллине (до 1918 — Ревель, 1895–1900, строители — архитекторы С. В. Ноаковский, А. А. Полещук, и А. Ю. Ягн, подрядчик с.-петербургский купец 1-й гильдии И. Д. Гордеев, наружные мозаики — мастерская А. Н. Фролова по эскизам П., иконостасы — худож. Новоскольцев, мастерская П. С. Абросимова, росписи — М. П. Блазнов, Васильев, Г. П. Прокофьев, витражи — мастерская Э. К. Штейнке), свт. Василия Острожского в г. Никшиче (Черногория, 1894–1900) и свт. Николая в Радоме (Польша, 1900–1902, на основе проекта В. И. Сычугова, полностью перестроен), ц. Рождества Богородицы в г. Лубны (Украина, 1899). Им составлены проекты храмов в г. Сороки (Молдова), в г. Виндава (Вентспилс, Латвия) (не осуществлен), Черногории (Подгорица, Савина-Главица (не достроен) и др. В нач. 10-х гг. XX в. П. был одним из предполагаемых авторов рус. церквей в Бари и Риме.

Для С.-Петербурга П. составил проект одноярусного иконостаса в домового Введенской ц. Свято-Владимирской жен. церковно-учительской школы (1895), а затем перестроил здание с устройством новой церкви (1898–1902, Московский проспект, 104). Иконостас храма, изготовленный Абросимовым по рисунку П., отличался «художественной простотой и тонким изяществом». Наиболее значимым столичным сооружением зодчего являлась Преображенская ц. (Московский проспект, 123, снесена в 1932). Первоначально он спроектировал деревянную 3-главую церковь клетского типа (1894–1895), а затем на ее месте — каменную, на 2 тыс. чел., с приделами Успения Пресв. Богородицы и Рождества св. Иоанна Предтечи (1897–1902, строительный





комитет возглавлял К. П. Победоносцев, жертвователи — Е. Ф. Балясов, строитель — архит. И. П. Володихин). Все 3 иконостаса были изготовлены также по эскизу П. в мастерской Абросимова, иконы кисти Васильева. Временная церковь была превращена в зал для заседаний Об-ва распространения религиозно-нравственного просвещения. Одновременно с храмом была выстроена школа. В 1904–1905 гг. П. совместно с архит. И. И. Яковлевым выполнил капитальную перестройку в рус. стиле Троицкой ц. на Смоленском кладбище (разрушена в 1932).

В рус. провинции им были сооружены Смоленская ц. Богоявленского мон-ря в Костроме (воссоздание после пожара в 1889–1892, атрибуция по проекту в ГНИМА), Иоанно-Богословская ц. в с. Богословском Тульской губ., Благовещенская ц. в с. Заборовская Слобода (ныне дер. Заборовка Перемышльского р-на Калужской обл., 1908–1912). Постройки в Богословском велись на средства владельца местной усадьбы обер-прокурора Синода В. К. Саблера. Первой была сооружена деревянная 3-частная церковь с четвериком над основным объемом (1897–1898, сгорела 5 дек. 1908), затем каменная (1909–1912, приделы прп. Серафима Саровского и равноап. кн. Владимира; имп. семья выделила 4 тыс. р. серебром; росписи выполнил московский мастер С. К. Шварёв; закрыта в 1929, руинирована). Комплекс в Богословском был единственным в России, где в 1914 г. действовали церковноприходские школы всех типов: мужская и женская 1-классные, смешанная образцовая 2-классная, жен. 2-классная и жен. церковно-учительская (3-этажное каменное здание с домовою церковью, 1909–1911), а также приют для девочек (дочерей погибших воинов) и больница. Строительством зданий, выполненных с элементами рус. стиля и неоклассицизма, руководили архит. Г. М. Никитин и подрядчик А. С. Рогов.

В области церковного строительства П. проявил себя как один из самых значительных мастеров рус. стиля. Он использовал 2 основных типа храмов: соборные (Ревель) и посадские (начиная с флорентийской церкви). Ревельский храм, как и мн. соборы XVII в., восходит по композиции к Успенскому собору Московского Кремля. В плане храмы, восхо-



Собор во имя
блгв. кн. Александра Невского
в Таллине. 1895–1900 гг.
Фотография. 2016 г.
Фото: Л. М. Сухова

дящие к посадским церквям XVI в., образуют квадрат или прямоугольник, иногда близки к кресту. Объемно-пространственные композиции отличаются традиционализмом и цитатностью. Венчающая часть представлена луковичным пятиглавием (Флоренция, Ницца, Буэнос-Айрес, Бухарест, Преображенская церковь в С.-Петербурге) или 4 боковыми луковичными и центральной шатровой главой (Тегель, Радом, София), небольшие храмы — одноглавые (Вена). Центральный барабан в 5-главых храмах обычно возвышается над боковыми. В основаниях барабанов или завершениях фасадов — ряды кокошников. Храмы П. часто имеют открытое и обширное внутреннее пространство, симметричную композицию, что отличает их от прототипов XVII в. Во Флоренции, Ницце, Радоме, Заборовке внутреннее пространство образует крест. Значительное внимание зодчий уделял металлодекору (ограды флорентийской и софийской церквей с двуглавыми орлами). За границей формы зодчества XVII в. (сложные силуэты, живописный декор) позволяли рус. церквям эффектно выделяться среди инославных храмовых построек.

Самым значительным произведением архитектора стал Александров-Невский собор в Ревеле. Строительный комитет без конкурса поручил П. составление проекта «трехпрестольного пятиглавого соборного храма в стиле древнерусских церквей» на 1–1,5 тыс. чел. стоимостью до 400 тыс. р. Собор построен на самом высоком месте — на Вышгороде и до наст. времени определяет городскую панораму. Сооружение имело идеологический смысл: ему

следовало формировать диссонирующий с «немецко-лютеранским» городом облик «русского Ревеля». Зодчий писал, что собор «построен по типу московско-ярославских церквей XVI–XVII столетий, как наиболее характерных в русском церковном зодчестве» (Преображенский М. Т. Ревельский правосл. Александров-Невский собор. 1902. С. 3–4). План постройки близок к прямоугольному, основное ядро имеет 3 ризалита небольшого выступа, прорезанные трифориями и завершенные 3-частными килевидными кокошниками волнистых очертаний с мозаичными панно. С востока — 3 полуциркульные в плане апсиды, соединенные одноярусной обходной галереей. К зап. ризалиту примыкает притвор в виде одноэтажной крытой паперти на всю ширину здания. Крыльцо по центральной оси с лестницей-входом значительно вынесено, завершено кокошником-киотом с мозаичной иконой, аналогичные крыльца примыкают к боковым ризалитам. Главный вход оформлен перспективным порталом. Центральная глава на световом цилиндрическом барабане возвышается над 4 остальными, представляющими собой звонницы и соединенными обходной галереей. Основания боковых глав декорированы 2 ярусами килевидных кокошников. Собор облицован красным кирпичом, архитектурные детали выполнены в стилистике московско-ярославского узора и побелены (килевидные кокошники, v-образные колонки с перехватами, ширинки, висячие гири, лопатки, дентикулы). Собор 6-столпный, центральный купол опирается на паруса, еще 2 зап. пилон включают лестничные объемы. П. спроектировал также 3 деревянных золоченых иконостаса и 4 киота в рус. стиле.

Еще одним сооружением имперского значения в Эстляндской губ., инициированным губернатором кн. С. В. Шаховским, стал Пюхтицкий в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь. Генеральный план застройки обители строительное отделение губ. правления утвердило 8 июня 1892 г. Незавершенное здание лютеран. кирхи (1885) П. в 1892 г. перестроил в православный храм. Сохраняя тип базилики, зодчий спроектировал на изломе кровли 3 декоративных барабана, увенчанных луковичными главами, и при-





менил сдержанную декоративную отделку в московско-ярославском стиле XVII в. В рус. стиле П. возвел также трапезный полукаменный храм праведных Симеона Богоприимца и Анны пророчицы (1893–1895) над монастырской кухней и хлебной, с шатром и главкой с вост. стороны и «гребнем» — с западной, деревянную шатровую ц. прп. Сергия Радонежского (1893) — усыпальницу кн. Шаховского, св. врата со звонницей над ними высотой ок. 18 м, деревянные кельи 2 типов. Временную ограду он предположил постепенно заменить каменной, с башнями по углам. Живописные башни, увенчанные шатрами, ассоциируются с древнерус. монастырями — крепостями и одновременно, будучи построенными из булыжного камня и кирпича, обладают местным колоритом. Сохранились их внутренняя отделка и иконостасы в рус. стиле. Наблюдение за работами и составление чертежей П. осуществлял бесплатно. Архитектурно-строительными работами в мон-ре руководил в посл. его ученик Полешук, спроектировавший новый монастырский собор на месте прежнего.

Преображенская ц. в С.-Петербурге имела в основе плана высокий центральный четверик, окруженный постаментами боковых глав пятиглавия, барабан центральной главы представлял собой звонницу. С востока к четверику примыкали 3 круп-



Преображенская церковь
за Московской заставой
в С.-Петербурге. 1897–1902 гг.
Фотография. 1900 г.

ные полуциркульные в плане апсиды, завершенные луковичными главками на постаментах, к боковым ризалитам, увенчанным главками — крыльца на столбах под 2-скатными

щипцовыми кровлями. Оконные наличники были оформлены многолопастными кокошниками. Трехъярусный центральный иконостас был выполнен в стиле XVII в.

Никольская ц. в Бухаресте отличается вертикальностью (высота 19 м) и необычным объемно-пространственным решением: к квадратному в плане основному объему примыкает галерея также с квадратными в плане помещениями, а к сев.-зап. углу — колокольня с главным входом в храм. Высокий центральный четверик декорирован майоликовым фризом, завершен луковичным пятиглавием, фасады — 3 закомарами, небольшой полуциркульный в плане алтарь — главкой. Верхний барабан колокольни прорезан окнами с оригинальными наличниками, завершен яйцевидным куполом, над к-рым расположен венчающий глухой барабан с луковичной главкой. Двухъярусный резной покрытый басмой иконостас выполнен в Москве в стилистике XVII в. Никольская ц. в Софии — бесстолпный четверик с завершением в виде высокого шатра на цилиндрическом барабане, увенчанного луковичной главкой (высота 35 м), и низкими боковыми главками на декоративных барабанах. К четверику примыкают граненые апсиды и боковые пристройки, над сев. входом — звонница. Развитое крыльцо-паперть венчает высокий щипец. В декоре использованы изразцовый фриз, поливная черепица и майолика, наличники из белого камня, основной элемент — полуциркульные кокошники. Одноярусный майоликовый иконостас в рус. стиле был выполнен мастерской П. К. Ваулина в С.-Петербурге (Художественно-керамическое производство «Гельдвейн-Ваулин»).

Главный фасад 2-этажной Троицкой ц. в Буэнос-Айресе разделен на 3 прясла. Более высокое центральное — прорезано трифорием и завершено 3-лопастным килевидным кокошником с изображением храмовой иконы. Фасады полихромные, декорированы кокошниками, колонками, барабаны пятиглавия — аркатурно-колончатые поясами. Фарфоровый многоцветный иконостас в стилистике XVII в. был изготовлен фирмой М. С. Кузнецова, росписи выполнил худож. М. Казелла, иконы письма В. В. Беляева, Н. А. Кошелева, В. И. Отмара, В. П. Павлова, А. П. Рябушкина и др.

Усложненной композицией отличается 50-метровый, на 625 чел., 5-главый, 4-столпный Никольский собор в Ницце. Он имеет вытянутый по оси восток—запад план, над притвором возвышается колокольня. В храм ведут 2 входа, с северо-запада и юго-запада, под шатровыми крыльцами на столбах. Высокий центральный четверик окружен галереей. В основании глав помещены 2 яруса полуциркульных кокошников. В отделке использованы светло-коричневый нем. кирпич, местные розовый гранит и голубая керамическая плитка, цветная черепица, изразцы, основной декоративный элемент — разнообразные по форме кокошники. Парадность облика собора объясняется участием в строительстве царской семьи.

К основному объему ц. равноапостольных Константина и Елены в Берлине (Тегель) — небольшому, квадратному в плане, на высоком подклете — примыкают полукруглая в плане апсида и крыльцо на столбах под щипцовой кровлей. Массивный центральный восьмерик завершен 2 ярусами кокошников вперемежку и шатром с луковичной главкой. Основания малых луковичных глав оформлены выложенными в кирпиче крестами. Боковые фасады прорезаны крупными бифориями, алтарная апсида — 3 полуциркульными окнами. Одноярусный резной иконостас — в московско-ярославском стиле. Церковь св. Лазаря в Вене аналогична по композиции, но увенчана одной главкой на цилиндрическом барабане, на горке килевидных кокошников в 3 яруса. Крытый портал завершен киотом. Такую же композицию при значительно большем масштабе имел Никольский собор в Радоме. Массивный 2-светный куб завершали восьмерик с высоким шатром и небольшие луковичные главки по углам, с востока примыкала трапезиевидная в плане апсида, с 3 сторон — крыльца, с западной — 3-частный притвор. Большие полуциркульные окна 2-го яруса оформляли наличники с килевидными кокошниками.

Церковь Рождества Пресв. Богородицы в Лубнах — базилика, завершенная в зап. части колокольней с высоким вытянутым шатром со слухами, с востока — 3 четвериками, являющимися основаниями для оформленных щипцами высоких постаментов луковичных глав. Центральный из них





световой, значительно больший по размерам. В храм ведет крытое крыльцо под излюбленной зодчим щипцовой кровлей, с востока — 3 полуциркульные в плане апсиды. Восточная и западная части более широкие. Окна храма оформлены килевидными кокошниками.

Сочетание черт неорус. стиля и академизма очевидны в архитектуре Иоанно-Богословской ц. в Богословском. Бесстолпный 2-светный храм с монументальной 3-пролетной звонницей над зап. фасадом и четвериком над алтарной частью, врезанным в высокую щипцовую кровлю, ориентирован на образцы псковского зодчества XIV–XV вв., особенно в декоре (бегунец, поребрик, бровки, ступенчатые арочные ниши), но отличается симметрично-осевым, статичным построением базиликальной композиции. Звонницу и четверик венчали луковичные главки на круглых барабанах. Боковые фасады завершались треугольными фронтонами, в храм вел перспективный портал. В отделке были использованы изразцы.

К ретроспективному направлению относится последний церковный проект зодчего — Благовещенская ц. в с. Заборовская Слобода. Крестово-купольный 2-светный храм без трапезной и колокольни в основе плана имеет греческий крест с полукруглой апсидой и пониженными угловыми компартиimentами (длина — 16,6 м, ширина — 15 м). Архитектура ориентирована на классические образцы домонг. храмов, в частности на Спасо-Преображенские соборы в Мирожском мон-ре и в Переславле-Залесском, ц. Спаса на Нередице. Лишенные декора фасады прорезаны арочными окнами, завершены закомарами, основной объем — массивной луковичной главой на световом барабане, оформленном арочными поясами, кронштейнами, бегунцом и нишками.

Ряд проектов П. выполнен в визант. стиле. Его черты доминируют в архитектуре Смоленской ц. — единственного памятника в этом стиле в Костроме. Для него характерны: завершение в виде купольной кровли со световым восьмериком над 8-лотковым сомкнутым сводом и вытянутым шлемовидным куполом; имитация визант. полосатой кладки с широкой рустовкой; рустованные архивольты и колонки наличников арочных окон и кокошников; релье-



Благовещенская церковь
в дер. Заборовка Перемышльского р-на
Калужской обл. 1908–1912 гг.
Фотография. 2009 г.
Фото: А. В. Слэзкин

фные греч. кресты в тимпанах нижних окон и во 2-м ярусе; орнамент 2-створчатых дверей с такими же крестами. Двухэтажный высокий четверик храма имеет в основе плана бесстолпный объем бывш. монастырской башни, к-рому примыкают с 3 сторон (кроме западной) неск. пониженные пристройки, по их центру — полуциркульные и овальная (с севера) в плане экседры.

Васильевский собор в Никшиче близок в плане к греч. кресту, но его композиция усложнена компартиimentами, ризалитами и высокой столпообразной, со ступенчатой композицией, башней-звонницей над притвором. Главный четверик завершен круглым барабаном с полу-



Образцовое
здание церкви-школы
на Всероссийской
промышленной выставке
в Н. Новгороде. 1896 г.
Фототипия Шерер,
Набоглицы и Ко

сферическим куполом. Храм с одной апсидой и 3 входами, рукава планового креста повышены и завершены щипцами, окна — трифории и бифории, декор лаконичен (рельефные

кресты, вставки грубого камня, аркатура барабана, полосатая кладка фасадов). Влияние проекта П. заметно в архитектуре крупнейшего в Черногоории Воскресенского собора в г. Подгорице (1993–2013, архит. П. Ристич). Неск. вариантов проектов одноглавого, с колокольной над притвором, храма для г. Сорок (Бессарабия, 1909, не осущ.) исполнены в формах рус. ампира, проект здания духовной консистории в Иркутске (1902–1904) — с элементами необарокко.

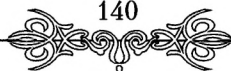
Для немногочисленных гражданских сооружений зодчего, как и для церковных, характерно преобладание форм рус. стиля. В проектах здания Московской городской думы и Заиконоспасских торговых рядов использованы элементы памятников Ростова Великого. В проекте здания Волынской ДС в Житомире (кон. 90-х гг. XIX в.) есть попытка преодолеть дробность и декоративное многословие рус. узорочья.

С 1891 г. П. занимает должность техника (с 1898 старшего техника) Контроля (Техническо-строительного комитета хозяйственного управления) при Синоде. Им были подготовлены к изданию «Примерные чертежи причтовых построек для сельского хозяйства в Западном крае» (1892) и «Примерные чертежи деревянных построек для второклассных церковно-приходских школ духовного ведомства» (1897. Вып. 1). С 1895/96 уч. г. правосл. духовное ведомство начало открывать по епархиям церковноприходские школы нового типа — 2-классные,

с общежитием для учеников и квартирами для учителей, классами, библиотекой, кухней, кладо-

выми. Образцовое здание церкви-школы было выстроено из дерева по проекту П. на Всероссий-

ской промышленной и художественной выставке в Н. Новгороде в 1896 г. (Строитель. 1896. № 13/14. Черт. 367–369). Это единственное выставочное здание, к-рое сохранилось со значи-





тельными утратами. Двухэтажное, в русском «фольклорном» стиле, оно имело сложный, близкий к треугольному, симметричный план с 2 боковыми крыльями. Щипцовую кровлю центрального ризалита над крыльцом, украшенного резными полотноцами и причелинами, венчал объем 3-ярусной шатровой колокольни с луковичной главкой. В высокую вальмовую кровлю храмового объема были врезаны 3 луковичные главы на цилиндрических барабанах. Крыльцо, полицы, сандрики 3-частных окон 2-го этажа были украшены резными подзорами — досками со сквозной резьбой с геометрическим орнаментом. На 1-м этаже церковной школы размещались спальни для учеников, столовая, квартира учителя; в верхнем — церковь, 4 класса и 6-ка. П. построил также здание школы в Царском Селе.

С 8 апр. 1901 г. П. — пожизненный действительный член имп. Палестинского об-ва, член Совета, посещал его учреждения и курировал сооружение ряда построек на Св. земле, включая Николаевское подворье, спроектированное его учеником А. Е. Элкимым (1906). В память вел. кн. Сергея Александровича в 1905 г. по просьбе его супруги вел. кнг. Елисаветы Феодоровны П. спроектировал киот из розового мрамора (мастерская А. Барина), оклад (товарищество Хлебникова) и лампаду к иконе прп. Сергия Радонежского в рус. стиле XVII в. для Александровского подворья в Иерусалиме.

П. являлся одним из крупнейших в России специалистов в области изучения и реставрации памятников древнерус. зодчества. Пользуясь поддержкой АХ, он исследовал храмы Москвы, Ярославля и Костромы (1885), летом 1886 г. занимался обмерами памятников Киевской и Калужской губерний. Итогом работ 1885–1890 гг. стала подготовка кн. «Памятники древнерусского зодчества в пределах Калужской губ.: Опыт исслед. древнего зодчества по губерниям», изданной на средства АХ в 1891 г. и удостоенной большой серебряной медали от имп. Археологического об-ва. Этот труд до сих пор является единственным масштабным исследованием древнерус. архитектуры в Калужском крае, особенно важным с учетом утраты огромного числа памятников после 1917 г. (Лютиков мон-рь, Успенский собор в Перемышле и др.).

С 1890 г. П. участвовал в реставрационных совещаниях в АХ, в 1893 г. стал членом имп. Археологической комиссии, участвовал в заседаниях ее реставрационной комиссии, основанной в 1901 г. Входил в состав комиссии по реставрации Успенского собора во Владимире-Волынском (в 80-х гг. XIX в. — 1894), новгородского Софийского собора (в 1894), осматривал Преображенские соборы Мирожского мон-ря (в 1886) и Переславля-Залесского (в 1889), Белую палату Ростовского кремля, Екатерининскую ц. в г. Слободском (в 1913); готовил заключения по реставрации «Генуэзской стены» в Феодосии, Поганкиных палат в Пскове, деревянных церквей: в 1907 г. — в дер. Панилово Архангельской губ. (ныне Карьеры Нижние) и в 1909 г. — в Шузерском погосте Архангельской губ. (ныне г. Суоярви), Смоленской крепостной стены (1909–1913), Исаакиевского собора в С.-Петербурге (1910), собора Ферапонтова мон-ря (1915). П. одним из первых выступил за сохранение культурного наследия не только допетровского времени, но и последующих веков, призывал к необходимости перебороть «равнодушие к своей родине и к ее историческим памятникам как к живым свидетелям ярких страниц нашей истории».

Мн. годы П. посвятил педагогической деятельности. С 1887 г. он — член Петербургского об-ва архитекторов (один из учредителей Об-ва архитекторов-художников), академик архитектуры, сверхштатный адъюнкт-профессор в приготовительном отд-нии архитектурного класса АХ (вместе с Ф. И. Чагиным) (РНБ ОР. Собко. № 540. Л. 24–26), с 1893 г. действительный член АХ, с 1894 г. профессор искусств в архитектурных классах АХ и член Совета. В 1901–1918 гг. П. исполнял должность профессора и руководителя мастерской по архитектурному отделению Высшего художественного уч-ща при АХ, курировал художественные школы в разных городах России, предлагал ввести в учебный план краткий очерк истории искусств, а в обычных учебных заведениях — рисование. 20 нояб. 1895 г. составил записку, адресованную вице-президенту АХ гр. И. И. Толстому, с целью улучшения художественного образования в России (ГРМ. Ф. 24. Оп. 1. Ед. хр. 54). П. выступал за введение рисования в каче-

стве обязательного предмета в средних учебных заведениях, поскольку «развитие глаза и его способности к восприятию различных образов и форм является существенной потребностью духовного мира каждого человека», а также курса истории искусств.

В 1910 г. П. осуществлял наблюдение за реставрацией архитектурных моделей на средства АХ. В 1911 г. он был назначен профессором-руководителем выпускных классов (5–6-х классов) высшего художественного уч-ща при АХ. С 1910 г. являлся членом, в 1913–1918 гг. — инспектором техническо-художественного совещания по надзору за работами и благоустройством собора св. Исаакия Далматского в С.-Петербурге. П. был сверхштатным членом Технико-строительного комитета при МВД (до 1914), комитета по сооружению храма Воскресения Христова, являлся членом жюри конкурса на застройку в Москве участка Петербургского об-ва страхования. Имел чин действительного статского советника. Награжден орденами св. Станислава 2-й и 3-й степени (1892), св. Владимира 3-й и 4-й степени (1902), св. Анны 2-й степени (1899), итал. королевским орденом святых Маврикия и Лазаря (1904), черногорским орденом кн. Даниила I 4-й степени, Иерусалимским золотым крестом с частицей Животворящего Древа (1904).

В июне 1918 г. П. был уволен со всех должностей как сторонник старой системы образования. Подготовленный им в революционные годы капитальный труд об Исаакиевском соборе «из восьми отделов с массой чертежей и рисунков» не был издан и, вероятно, утрачен. С 8 авг. 1918 П. — председатель совета новоучрежденного прихода ц. св. Екатерины в АХ (закрита 17 окт. 1919). В 1919–1922 гг. возглавлял архитектурное бюро при Наркомпросе. В 20-х гг. XX в. П. разрабатывал типовые проекты школьных зданий, с 1920 г. был привлечен к работам в архитектурной комиссии Академии истории материальной культуры. Похоронен на Новодевичьем кладбище, могила сохранилась. В наибольшей степени П. проявил себя как архитектор храмов, а также школьных зданий, как педагог, исследователь древнерус. зодчества. Особенно важна его роль как представителя отечественной архитектурной школы за рубежом,





где построенные им храмы воспринимались воплощенными образами рус. национального стиля.

Арх.: РГИА. Ф. 789. Оп. 9. 1875 г. Д. 155; ИИМК РАН. Рукописный архив. Ф. 1, 2; Фотоархив. Ф. 28; ОР РНБ. Собр. Н. П. Собко. № 540; ГНИМА. Фонд М. Т. Преображенского. Соч.: Примерные чертежи деревянных построек для 2-кл. церковно-приходских школ духовного ведомства. СПб., 1897; Примерные чертежи причтовых построек для сельского духовенства в Зап. крае. СПб., 1892; Мнение ... по вопросу об организации рисовальных школ. СПб., 1899; Ревельский правосл. Александроневский собор. СПб., 1902; Доклад по преобразованию худож. школ, подведомственных Имп. АХ. Од., [1910]; Отчет по командировке собранием АХ в междудеятельственную комиссию по Исаакиевскому собору для выяснения необходимого ремонта по зданию и исчислению потребных на то средств. [СПб., 1911]. Лит.: Собко. Словарь художников. 1899. Т. 3. Вып. 1. С. 428; *Тизик К., связи*. Ревельский Александроневский собор на Вышгороде. Ревель, 1900; *Барановский Г. В.* Архит. энциклопедия 2-й пол. XIX в. СПб., 1902. Т. 1; *Бронзов А. А.* Св.-Владимирская жен. церковная учительская школа. Пг., 1914. С. 46–47; *Кондаков С. Н.* Юбилейный справочник Имп. АХ, 1764–1914. Пг., 1915. Т. 2. С. 375; *Игнатъев А. Н.* Русский храм свт. Николая Чудотворца в г. Софии // ЖМП. 1964. № 9. С. 44–49; *Лисовский В. Г.* Архит. М. Т. Преображенский (1854–1930) // Архит. наследие кон. XIX — нач. XX в. и его роль в совр. градостроительстве. Таллин, 1983. С. 108–109; *он же*. «Национальный стиль» в архитектуре России. М., 2000. С. 176–177, 180, 203, 208–209, 227, 229–230, 232–233, 236; *он же*. Л. Бенуа и петербургская школа художников-архитекторов. СПб., 2006; *он же*. Архитектура России XVIII — нач. XX в.: Поиски нац. стиля. М., 2009; 225 лет АХ СССР: Кат. выст. М., 1985. Т. 1. С. 392–393; *Разумовский Ф. В.* На берегах Оки: (От Серпухова до Каширы). М., 1988; *Талалай М. Г.* Церковь Рождества Христова во Флоренции. Флоренция, 1993; *он же*. Русская церк. жизнь и храмостроительство в Италии. СПб., 2011; Архитекторы-строители С.-Петербурга XIX — нач. XX в. / Ред.: Б. М. Кириков. СПб., 1996. С. 253; *Берташ А. В., прот.* Церковное строительство в Эстонии в сер. XIX — нач. XX вв. // 1-е Дмитриевские чт. СПб., 1997. Ч. 2. С. 116–125; *он же*. Преображенский М. Т. // Три века С.-Петербурга: Энцикл. СПб., 2006. Т. 2. Кн. 4. С. 629–631; *он же*. Петербургский архитектор во Флоренции: М. Т. Преображенский и его церк. творчество // Россия — Италия: Общие ценности: Сб. науч. ст. XVII Царскосельской конф. СПб., 2011. С. 91–99; *он же*. Церковный зодчий М. Т. Преображенский и его работы в Эстляндской губ. // 7-е Пюхтицкие чт. Куремяз, 2018. С. 116–124; *он же*. Архит. М. Т. Преображенский и его наследие в странах Балтии и Вост. Европы // *Sztuka Europy Wschodniej* = Искусство Вост. Европы. Warsz., Toruń, 2018. Т. 6. С. 61–76; *Крашенинников А. Ф.* Преображенский // Зодчие Москвы времени эклектики, модерна и неоклассицизма: (1830-е — 1917 гг.). М., 1998. С. 203; *Paszkiewicz P.* W służbie imperium Rosyjskiego, 1721–1917. Warsz., 1999; *Пантелеев А.* Сто лет Таллинскому собору Александра Невского. Таллин, 2000; Градостроительство России сер. XIX — нач. XX в. / Ред.: Е. И. Кириченко. М., 2001. Т. 1. С. 203–207; Памятники архитектуры в дореволюционной России / Ред.: А. С.

Щенков. М., 2002; *Павлова А. Л.* О деятельности архит. М. Т. Преображенского // Рус. искусство Нового времени: Исслед. и мат.-лы. М., 2005. Вып. 9. С. 297–316; *она же*. Правосл. храмы М. Т. Преображенского за рубежом // Архит. наследие Рус. Зарубежья. М., 2008. С. 212–222; Рус. храмы и обители в Европе. СПб., 2005; *Кадиев А.* Један век тражења националног стила у српској архитектури. Београд, 2007; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые С.-Петербурга. СПб., 2010³. С. 118, 192, 211, 386–387; *Длужневская Г. В.* Фонды фотоархива ИИМК РАН // Вост. архив. М., 2014. № 1(29). С. 84–95; *Кишкинова Е. М.* Визант. стиль в архитектуре зарубежных правосл. стран (сер. XIX–XX вв.). Р.-н./Д., 2018.

Прот. Александр Берташ

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ [болг. Преображенският манастир], муж. обитель в честь Преображения Господня Великотырновской епархии Болгарской Православной Церкви. Находится в 6,5 км от Велико-Тырново, в Деврентском ущелье, на северной стороне каньона р. Янтра, напротив *Патриаршего монастыря*.

Согласно преданиям, мон-рь был основан в XI в. как метох афонской обители *Ватопед* либо во время Второго Болгарского царства (*Прашков Л., Бакалова Е., Бояджиев С.* Манастирите в България. София, 1992. С. 51). Расцвет П. м. пережил в правление болг. царя *Иоанна Александра* (1331–1371) и его сына *Иоанна Шишмана*. Иногда обитель назы-

1997. С. 87, 90–93) либо 1360 г. (Православни храмове по бълг. земи (XV — сред. на XX в.): Архитектура, история, библиография. София, 2002. С. 331; *Джуркова*. 2018). Храм находился в центре комплекса и делил его на 2 части — северную, для монахов, и южную, хозяйственную и гостевую. В нижней части юж. и зап. стен храма видны фрагменты фигур святых, расположенных в удлиненных арках с колоннами, украшенных орнаментом. Предполагается, что здесь представлены раннехрист. монахи-пустынники, вероятно преподобные Онуфрий, Макарий, Арсений, Евфимий Великий, Павел Фивейский и др. На основании стилистических особенностей эти фрески датируются 40–60-ми гг. XIV в. В 1990 г. при раскопках в юж. части комплекса были обнаружены руины небольшого удлиненного прямоугольного храма с фрагментами фресок и украшений фасадов в виде чашек, окрашенных зеленой и желто-коричневой глазурью и характерных для XIV в. Здание поддерживали мощные контрфорсы, позже для его укрепления возвели 6 пилонов.

Время восстановления П. м. неизвестно, под 1763 г. в Тырновском церковном кодексе представлена опись ценных церковных книг и утвари, находившихся в собственности обители. Во время кырджалийских восстаний П. м. пережил разграбление и неск. лет ос-

Преображенский мон-рь близ Велико-Тырново. Фотография. 2019 г. Фото: Д. Чешмеджиев



валась «Монастырь Сары», в честь супруги *Иоанна Александра Сарры* (в крещении *Феодоры*), считавшейся ее ктиторм (*Каранешев*. 1927. С. 21). Во время османского нашествия П. м. подвергся разорению.

Изначально обитель находилась в др. месте, к-рое было обнаружено в 1952 г. в 1,5 км южнее от совр. местоположения. Исходя из археологических данных, основание П. м. датируют либо 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в. (*Алексиев, Попконстантинов*.

Преображение» разрушенным и безлюдным. К 1825 г., когда митр. Тырновский *Иларион* (1821–1827, 1831–1838) поставил иером. *Зотика* игуменом П. м., братия уже проживала на территории средневеков. скита, переселение, вероятно, было вызвано частыми горными обвалами, угрожавшими строениям.

Время возведения скита неизвестно (*Загорски*. 1947. С. 8; *Койнова-Арнаудова, Койнова Мечкуева*. 2001. С. 5; *Джуркова*. 2018). В его храме





рет. Фрески храма весьма близки по стилю к роспи-

Видение ап. Иоанна Богослова.

Роспись

Преображенского храма.

1849 г.

Худож. Захарий Зограф

Фото: Д. Чешмеджиев

си церкви *Троянского монастыря*, к-рую мастер завершил чуть ранее. За

имелись фрески, в т. ч. ктииторский портрет болг. царя Иоанна Александра, царицы Сарры (Феодоры) и Иоанна Шишмана с подписью «Ктииторы храма сего Св. Преображение Господне» (Каранешев. 1927. С. 21). Но вскоре храм разобрали, а на его фундаменте болг. мастер Димитр Софиянлия начал возводить новый храм тех же размеров (7,4×24,25 м). Фирман с разрешением на строительство султан Махмуд II издал в 1834 г. Однако в нач. апр. 1835 г. тур. власти казнили Димитра Софиянлию за участие в болг. восстании (т. н. Велчовой завете), поэтому возведение храма завершилось в 1837 г. болг. архит. Никола Фичев. Согласно монастырской летописи, на строительство церкви было потрачено 64 600 грошей, а на ее освящение — 2200 грошей (Джуркова. 2018). Это одноконечное строение с 3 конхами, афонского типа, низкий купол опирается на 5-гранные пандантивы. Широкая апсида занимает почти весь вост. фасад. В алтаре устроены 2 ниши для жертвенника и диаконника. В 1849 г. к храму был пристроен притвор с запада. Ктииторская надпись на зап. стене притвора упоминает иером. Зотика и митр. Илариона, сообщает о возобновлении в 1835 г. мон-ря как общежительного и перечисляет имена 38 «потрудившихся» насельников (Иванов Х. Възрожденски строителни и ктииторски надписи от ман-рите във Велико-Търновския край // Църк. ист. архив. София, 1986. Т. 2. С. 91, 96).

29 сент. 1849 г., согласно сообщению ктииторской надписи, роспись внутреннего помещения и фасадов Преображенского храма, при игум. Серафиме, завершил Захарий Зограф: над зап. входом в жен. отделение он оставил автограф: «рукой Захарии изографа Христовича, болгарина из македонского Самокова» (Там же. С. 96–97), на зап. стене того же помещения разместил автопорт-

рет. Фрески храма весьма близки по стилю к росписи храма в П. м., согласно сохранившемуся в архиве договору, Захарий получил 24 тыс. грошей (Джуркова. 2018). В 1851 г. он же в Самокове создал большую часть образов для иконостаса храма, в т. ч. престольную икону. Образ свт. Николая Чудотворца, к-рый находится у сев. дверей, в 1823 г. написал Симеон Цонюв из рода *Витановых*. Мастера из Травны написали 15 икон праздничного ряда, а в 1848–1850 гг. выполнили и позолотили иконостас (Динова-Русева. 1991. С. 26).

В 1860–1861 гг. Фичев построил г-образный 2-этажный монастырский корпус с проездными воротами, 3-ярусную колокольню и 3-нефную зимнюю ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, в нижнем этаже к-рой были устроены костница и параклис во имя ап. Андрея Первозванного. Иконы для этой церкви написал Станислав Доспевский.

В 1906 г. в П. м. был проведен ремонт, художник из Травны Иван Йонков обновил часть фресок. Но в 1913 г. при землетрясении все строения получили серьезные повреждения. В 1915 г. Апостол Христов из с. Галичник (Сев. Македония) восстановил украшения фасадов храма и обновил фрески. В 1920 г. были написаны 5 сцен на сев. фасаде храма. В сер. 60-х гг. XX в. и в 1991 г. строения обители пострадали при горных обвалах. Неоднократно (в 1943, 1962–1964, 1971–1972, 1982, в кон. 90-х гг. XX в., 2004, 2017) в П. м. проводились реставрационные работы.

Обитель в 1927 г. получила статус памятника народной древности, в 1957 г. — памятника архитектуры и культуры, в 1979 г. — памятника культуры национального значения. С 1950 по 1957 г. П. м. имел статус ставропигии.

Лит.: Каранешев Н. История на общежителния ман-р «Св. Преображение Господне» при гр. Велико Търново. В. Търново, 1927; Загорски И. Манастирите във Велико-Търновската епархия: Ист.-стопански бележки. София,

1947; Матеев С. Архитектурният ансамбъл на Преображенския ман-р // Архитектура. София, 1954. N 5/6. С. 52–57; Динова-Русева В. Художественото наследство на Преображенския ман-р // Индустриален дизайн: Декоративно изкуство. София, 1991. N 4. С. 25–30; Алексиев Й., Попонстантинов К. Нови данни за един крайградски Търновски ман-р (Стария Преображенски ман-р) // Родина. София, 1997. N 1/2. С. 86–96; Койнова-Арнаудова Л., Койнова-Мечкуева С. Зографията на Захари Зограф в Преображенския ман-р: Последни проучвания за църквата по време на реставрацията // Проблеми на изкуството. София, 2001. N 1. С. 3–6; Ванев И. Стенописите от главната църква на Преображенския ман-р: История на реставрационните намеси // Там же. 2013. N 4. С. 36–42; Джуркова Н. Църква «Преображение Христово», Преображенски ман-р // Корпус на стенописите от 1-та пол. на XIX в. в България. София, 2018. С. 770–793.

Д. Чешмеджиев

ПРЕОБРАЖЕНСКОЕ КЛАДБИЩЕ в Москве, крупнейший общероссийский центр старообрядцев-федосеевцев («старопоморского согласия»). Организовано в 1771 г., во время эпидемии чумы, что заставило московские власти с Высочайшего разрешения отвести старообрядцам место под погребение их одноверцев. 1 сент. 1771 г. вышел имп. указ, посланный из Сената в московскую полицмейстерскую канцелярию, с приказанием склонить московских обывателей учредить «по их возможности на свой кошт» карантинные дома и лазареты для заболевших (Сборник для истории старообрядчества. 1864. Т. 1. Вып. 2. С. 74). 7 сент. 1771 г. «московские купцы и при том разночинцы» подали городским властям прошение об учреждении «карантина на нашем содержании для больных» на участке земли за Земляным валом близ с. Преображенского, который прилегал к Хапиловскому пруду и был арендован «с платежом на каждый год по десяти рублей в вечное владение» у крестьян с. Покровского (Там же. С. 77). Под документом помимо подписей в основном московских купцов стояла подпись «князя Алексея Борисовича Голицына оброчного крестьянина Ильи Алексеева» — вполс. московского 1-й гильдии купца И. А. Ковылина (Кавылина), главного попечителя П. к. За первые 4 мес. работы карантина было вылечено до 600 чел.; больницы функционировали под присмотром специально определенного от Предохранительной комиссии штаб-доктора А. Ф. Шафонского; их осматривал надзиравший «за здоровьем всего города Москвы» сенатор П. Д. Еропкин,

к-рый отметил их хорошее благоустройство (Некоторые подлинные черты. 1864. Стб. 248).

К июлю 1772 г. всю выделенную территорию, примыкавшую к Камер-Коллежскому валу, старообрядцы обнесли новым валом, превратив ее в замкнутое пространство, отделенное от внешнего мира; сразу же были построены карантинные бараки (больница) и деревянная часовня «для отпевания умерших и для общего моления», отведено кладбище для погребения умерших (Красный устав. [1884]. Л. 317 об. вт. сч.). Образцом для организации староверческого центра в Преображенском послужило поморское *Выголексинское общежитительство*: территория делилась на 2 части — мужскую и женскую, каждая была обнесена стеной, в центре находился соборный храм, вокруг него располагались жилые и хозяйственные постройки. Этот почти монастырский принцип Ковылин мог увидеть воочию сам, когда осенью—зимой 1771/72 г. посещал Выговскую киновию. По решению федосеевского собора туда ездила делегация москвичей во главе с Ковылиным с целью изучения богослужебного устава знаменитой поморской обители и написания такового же для только что организованного П. к. Еще одним важным результатом этой поездки стала попытка примирения с *поморцами*, выразившаяся в принятом 19 янв. 1772 г. «Исповедании общесоборном правоверных христиан», в к-ром московские федосеевцы, в частности, отказались от надписания на крестах «Пилатовой титлы» (И.Н.Ц.И), что разделяло 2 крупнейших беспоповских согласия с нач. XVIII в.

К 1784 г. на П. к. были построены каменная соборная часовня в честь Успения Пресв. Богородицы и жилые строения, где находились более тысячи призреваемых (позже этот комплекс стал называться мужским двором, с 1866 — *Никольский единоверческий мужской монастырь*). В 1798–1801 гг. выстроили больничный корпус. В 1805 г. вместо старой деревянной появилась каменная Никольская часовня на самом кладбище (билет на ее строительство был выдан Ковылину 13 дек. 1804). В 1805–1808 гг. на муж. половине общины возвели надвратную Крестовоздвиженскую часовню. В 1805 г. большое строительство развернулось на жен. дворе. 19 мая 1805 г. попечителям



И. А. Ковылин.
Гравюра. XIX в.

Е. И. Грачёву и Ковылину был выдан билет на постройку 4 каменных 2-этажных корпусов. Согласно разрешению, данному 12 сент. 1805 г., возвели еще 13 деревянных корпусов «для помещения жилого и нежилого строения» и жилой деревянный корпус на каменном фундаменте. В общей сложности на женском дворе появилось 6 каменных строений с моленными: Покровской, Всемилоствитового Спаса, Преображенской (над вратами), Богоявленской (и прп. Зотика) в больничных палатах, Успенской (а также Иоанна Богослова и Николы Чудотворца) и Ильинской. 21 июня 1811 г. было получено разрешение на строительство большого соборного храма с трапезной и ко-



ставляли только старообрядческому обществу. Для внутреннего распоряжения хозяйством уч-

Никольская часовня.
1805 г.
Архит. Ф. К. Соколов.
Аquareль. 2-я пол. XIX в.

локольней, получившего наименование Крестовоздвиженского (БАН. Чув. Оп. 2. № 82. Л. 5–7 об.). Все постройки на жен. дворе и обе соборные часовни были выполнены по проектам архит. Ф. К. Соколова, он является автором ансамбля П. к., выстроенного в 1784–1811 гг. в популярном в то время готическом стиле. Здания на П. к. были воздвигнуты из кирпича ковылинских заводов.

Преображенская обитель, быстро достигшая цветущего состояния благодаря богатству и щедрости Ковылина, остро нуждалась в получении офиц. статуса. 23 дек. 1808 г. при прошении на Высочайшее имя Ковылин подал имп. *Александру I Павловичу* документ под названием: «План, или Изъяснительное начертание местного положения и внутреннего распорядка богаделенного дома с больницами, московским старообрядческим обществом построенного» (опубл.: Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве. 1870. С. 59–67). В этом документе, состоящем из 16 статей, впервые вводилось название федосеевского центра — «Преображенский богаделенный дом, в пользу старообрядцев учрежденный», сформулирована религ. основа деятельности — «беспрепятственное отправление богослужения по древним святым отец правилам и уставам», утверждены существующая структура и принципы управления (институт попечительства): попечители представляли старообрядческое общество перед властями, могли беспрепятственно управлять имуществом богаделенного дома, сдавать его в аренду и продавать, получая прибыль, отдавать ее на нужды общественного призрения или «обратить в торговую коммерцию»; отчетность о своей деятельности попечители представляли только старообрядческому обществу. Для внутреннего распоряжения хозяйством уч-

реждались должности казначея и эконома. Богаделенный дом получал права юридического лица, в пользу которого

могли составляться завещания и передаваться разные виды недвижимой собственности, включая дома, лавки, фабрики и земли. Декларировалась свобода приема призреваемых по усмотрению попечителей и с уведомлением полиции, вводилось обучение «малолетних сирот» грамоте и мастерству. Эти 16 статей представляли собой устав Преображенского богаделенного дома, главными принципами к-рого были са-



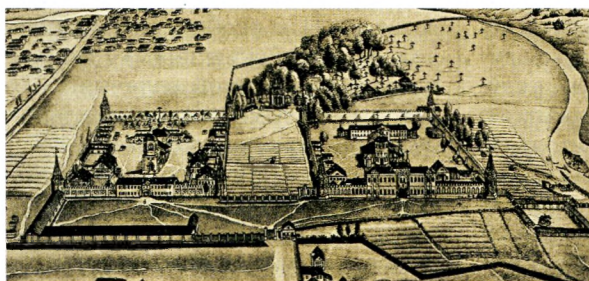
моуправление и независимость от духовной консистории. «Заблаговременно» общество избрало попечителей: купцов Грачёва, Ковылина, А. Т. Заикина, Т. И. Соколова, Алексея Никифоровича, Ф. П. Владыченского, Л. И. Осипова.

«План...» получил Высочайшее одобрение. 15 мая 1809 г. был под-



Соборный храм в честь
Воздвижения Креста Господня. 1811 г.
Фотография. 2020 г.
Фото: П. С. Никитин

писан именной указ на имя московского военного губернатора Т. И. Туголмина, в к-ром старообрядческий центр был отнесен к категории частных благотворительных заведений и получил офиц. название — «Преображенский богаделенный дом» (Там же. С. 67–68). Получение легального статуса выдвинуло общину П. к. в лидеры федосеевского мира. Ковылин взял с представителей иногородних общин, прибывших в Москву, обещание, что наставники во всех федосеевских общинах будут поставлены только с утверждения настоятеля и попечителем П. к. В ведении кладбища состояли мн. общины в Ярославской, Тверской, Новгородской, Лифляндской, Нижегородской, Саратовской, Казанской губерниях,



Перспективный вид
Преображенского
богаделенного дома.
Гравюра Р. Кураятникова.
1854 г.

а также на Дону, Кубани и в Прибалтике. Преображенская община в то время насчитывала до 1,5 тыс. живших в обители и ок. 10 тыс. прихожан в Москве. Главный попечитель

завещал богаделенному дому всю свою собственность, к-рая перечислена в 11-й ст. Устава: каменный дом в Семёновской слободе со всеми службами, с суконной фабрикой, с кирпичным и черепичным заводами и землей, все движимое имение, включавшее иконы, книги и проч. стоимостью более 50 тыс. р. и в год приносившее доход до 6 тыс. р. (Там же. С. 65).

В исторической части *«Красного устава»* (свод догматических и церковно-бытовых установлений федосеевцев, составленный в 1883 Е. Я. Каревым, уставщиком на П. к.) прослеживается линия духовной преемственности московских федосеевских наставников. Первым здешним учителем назван Игнатий Трофимович († 1745), к-рый подвизался в общежительстве Феодосия Васильева на Ряпиной мызе и пришел в Москву после разорения обители в 1719 г. Игнатий Трофимович известен как книжник и полемист. Следующим «словущим» учителем был Илья Иванович, к-рый крестил в старообрядчестве Ковылина с именем Василий в 1768 г. Илья Ивановича называют 1-м наставником Преображенской обители, однако он был, скорее, главным движителем процесса организации, потому что скончался 7 сент. 1771 г. — в день подачи прошения об устройении карантина для больных.

После смерти Ильи Ивановича духовные дела вел его духовный сын, «духовный учитель изрядный, родом Кинешемских стран» Трофим Иванович († 1793). Заслуга этого видного «благочестия учителя» перед всем федосеевским согласием состояла в том, что он «во обителях христианских душеполезное дело сотворил и написанием книги о христианском житии многих тому научил» (Красный устав. Л. 318 вт. сч.). «Книга о христианском

житии» («Начало и совершение жития христианского, како подобает всякому православному христианину жити, и жизнь свою в заповедех Господних совершати, и закон святоотеческий преданный исправляти, а без сего творения заповедей жити

и спастися невозможно») в 76 главах дает подробную регламентацию церковной службы, домашней молитвы и бытового поведения верующих. Наряду с общехрист. нормами «Книга...» включает собственно федосеевские установления: «О верных, иже брак прияша от еретик», «О молении за брашно еретическое», «О хождении в гости к мирским чело-веком», «О сем, яко не подобает святых икон променивати мирским», «О хождении во одежде, во еже не по подобию христианскому», «О лишении святых литургий полагается двести поклонов», «О сем, яко не подобает много мудрствовать о антихристе», «О имущих торговлю и меры неправедныя», «О сем, яко не подобает взирати или слушати службы еретическия», «О оскверненных сосудах молиться», «О почитании наставник и учитель», «О сем, яко подобает крепко и твердо в вере святей стояти, и раздорников никакоже слушати, и в дома своя их не пущати, и к ним в дома не ходити», «О сем, яко не подобает себе в напасти волею предаватися».

В 80-х — нач. 90-х гг. XVIII в. главным наставником на П. к. был Андрей Алексеевич († 16 нояб. 1792), «славный пастырь всей столицы» и «любимец» Ковылина (Там же. Л. 318 об. вт. сч.). О многочисленности федосеевской общины в это время свидетельствует тот факт, что под началом Андрея Алексеевича было 16 духовных отцов; все они скончались раньше, чем он (это свидетельство «Красного устава» находит подтверждение в одном из ранних преображенских синодиков, написанном на бумаге с «белой датой» 1811 г., — 16 имен духовных отцов помещены между поминаниями Ильи Ивановича и Андрея Алексеевича (ГИМ. Щук. № 150. Л. 2 об. — 3)).

После смерти Андрея Алексеевича степень главного настоятеля в 1792 г. принял Сергей Яковлевич († 14 янв. 1822). Как сказано в «Красном уставе», «при первых летех его правления обитель начала распространяться, и жителей в ней умножались, и стены ея, также и законы духовныя весма утверждатися» (Красный устав. Л. 320–320 об. вт. сч.). В это время, в 90-х гг. XVIII в. — нач. XIX в., Преображенская обитель приобрела свой окончательный вид: обе ее части — мужская и женская — были обнесены высокими кирпичными стенами с наугольными башнями,





на мужском дворе построены 2 каменные палаты и неск. деревянных, на женском дворе — 5 каменных и более 30 деревянных келий. Помимо 2 соборных храмов во всех 7 каменных палатах были устроены моленные «с изящною древнею святынею и с драгоценною утварию, в особенности в соборных моленных превосходная святыня и утварь» (Там же. Л. 321).

В первые годы XIX в. Иван Федосеев по поручению наставников П. к. составил сборник-антологию «Отечественные завещания» с наиболее авторитетными текстами, отразившими учение федосеевцев. Доказательством признания первыми отцами П. к. преемственности по отношению к раннему Выгу служит включение статей выговского Чиновника в сб. «Отечественные завещания»: статьи 2–5 этого сборника содержат «установления поморских отец», в т. ч. «О братских жительствовах» и «Объявление о благочинии пустынном», и предшествуют включенному в сборник в качестве 6-й главы «Польскому уставу» 1751 г. В сборник вошли многочисленные соборные постановления, послания, полемические сочинения, написанные федосеевскими, поморскими и филипповскими (см. *Филипповцы*) авторами в посл. трети XVIII — нач. XIX в. 44-ю, последнюю в первоначальной редакции, главу составляло оглавление «Книжицы, нарицаемой Житие христианское» Трофима Ивановича. Сборник был утвержден на федосеевском соборе 26 апр. 1805 г., оригинал по распоряжению Ковылина имел полистную скрепу преображенского наставника Л. Т. Красикова. Результатом дискуссии, развернувшейся в согласии по поводу содержания сборника, стал созыв собора в С.-Петербурге 22 янв. 1809 г. Соборное утверждение его решений в Москве состоялось лишь в нач. мая (ранее 4 мая) 1813 г. вслед. ряда причин: смерти Ковылина, возникших затем разногласий в общине, нашествия французов в 1812 г. Петербургские статьи были утверждены и в качестве 60-й главы вошли в окончательную редакцию «Отечественных завещаний» (всего к первоначальному составу было добавлено 16 глав). Т. о., по инициативе Преображенской общины и под ее руководством был составлен свод авторитетных текстов, закрепивший учение и практику федосеевского согласия. Выдающимся деятелем Пре-

ображенской общины в 10-х гг. XIX в. был наставник С. С. Гнусин. Напряженная духовная и обширная литературная деятельность, трагическая судьба и страдание за веру выдвинули его в число выдающихся деятелей старообрядчества.

С самого начала своей истории П. к. выступало как главный представитель федосеевского согласия во внутрискладообрядческой полемике: в посл. трети XVIII — нач. XIX в. с поморцами и филипповцами по вопросам брака, моления за царя, чинопоема из других согласий; в 3-й четв. XIX в. — с филипповцами по вопросу иноческого пострижения.

По всей видимости, с тем чтобы упорядочить церковную жизнь после Ковылина, оказывавшего исключительное влияние на духовные дела П. к., и преодолеть нестроения в общине, в 1812 г. были составлены «Статьи к церковному миру» (числом 9) (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. Д. 987. Л. 1–2 об.). В этом документе утверждалось создание церковного совета «из десяти или из пяти человек... в числе которых два или три должны быть из старших отцов» как высшего органа духовной власти (ст. 1). На церковный совет возлагалась обязанность «иметь в совершенном знании и соблюдении всего исповедания нашего православныя догматы, и предания, и все внутреннее устройство церкви, распоряжение и благоустройство» (ст. 2). Церковному совету Преображенской общины доверялись проверка предшествующих федосеевских сочинений и удержание в них разномыслия (ст. 4). Документ наделял совет исключительным правом рассмотрения духовных вопросов: отдельным лицам «без ведома совета никому ничего не составлять, ни утверждать под великим запрещением» (ст. 5), из числа членов совета избирался (или назначался) один старший, «которому протчии все правящие в Москве духовность должны подчиняться и в случаемых нуждах к нему относиться», в то же время старший настоятельно не мог решать дела единолично, без ведома церковного совета (ст. 6). На духовную должность следовало «избирать церковному совету купно с духовными отцами» и утверждать «общественным приговором» (ст. 7). «Духовных дел служителям» не разрешалось своевольно переходить в др. места, делать это можно было с разрешения старшего настоятеля и ду-

ховного совета (ст. 8). В 9-й ст. утверждалась необходимость моления за царскую власть: «Все христиане по повелению апостола Павла должны молить Бога за царя и за сущия во власти, да тихое и безмолвное житие поживем, и прочее» (Там же. Л. 2). Данный документ был утвержден на П. к. 22 мая 1812 г. и послужил образцом для организации внутренней жизни многочисленных провинциальных федосеевских общин, включая такую крупную, как рижская (утверждены 13 авг. 1813). В историографической части «Красного устава» отмечается, что время после утверждения устава богаделенного дома в 1809 г. было одним из самых благоприятных в истории П. к.: «Оная святая обитель всеми благами как духовными, так же и вещественными обильно гобзовала и, якоже вторый Сион, во все страны святоотеческий закон разсылала как о духовных действиях, дабы оныя исправлялись во единообразиях с первобытными отцы, такожде и на создание богослужительных храмов во все страны посылалось от московских отец благословение и о служебных уставах повеление» (Красный устав. Л. 323 об. вт. сч.).

Особая страница в истории П. к. связана с *Отечественной войной 1812 г.* Стало общим местом утверждение, что в 1812 г. старообрядцы приветствовали Наполеона, а федосеевцы П. к. поднесли ему хлеб-соль. Эта легенда была включена в записку «Предания о московских беспоповцах», составленную в 1844 г. скорее всего чиновником особых поручений при министре внутренних дел И. П. Липранди и впервые опубликованную В. И. Кельсиевым (Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860. Вып. 1. С. 36–39). Примечательно, что в подтверждение домыслов о том, что федосеевцы П. к. якобы направили Наполеону «глубокую тарелку золотой монеты и огромной величины быка», а Наполеон «в сопровождении неаполитанского короля и своей свиты» посетил П. к., ни в публикации 1860 г., ни в последующих пересказах (напр.: Преображенское кладбище и его прошлое. М., 1901) не приводится ни одного документального свидетельства. В обширной подборке документов Центрального исторического архива г. Москвы «Москва и Отечественная война 1812 г.» (М., 2011–2012. В 2 т.) нет ни одно-





го документа, даже содержащего нарек на предосудительное поведение старообрядцев во время оккупации Москвы французскими войсками. Последние архивные разыскания полностью опровергают эти инсинуации (см.: Юхименко Е. М. Моск. старообрядцы в 1812 г.: Мифы и факты // Эпоха 1812 г. в судьбах России и Европы: Мат-лы междунар. науч. конф. М., 2013. С. 320–329; она же. Старообрядчество. 2016. С. 475–481).

Старообрядцы называли Наполеона *антихристом*. Федосеевский наставник Я. В. Холин († 1820) доказывал, что в имени «Наполеон» («Наполеонтий») содержится «звериное» число 666 (см.: Агеева Е. А. Антихрист в представлениях старообрядцев // ПЭ. Т. 2. С. 580). Как апокалиптического «зверя» описал Наполеона Гусин в «Книге об антихристе...». Без расшифровки численного значения с именем Наполеона связывал число 666 и анонимный автор сказания «О времени исполнения 666 беззакония всея вселенныя и пришествия антихриста», составленного между 1812 и 1821 гг. («Отчизну обняла кровавая забота...»: Рукопис. наследие Отечеств. войны 1812 г. в собраниях Пушкинского Дома / Сост.: Г. В. Маркелов. СПб., 2012. С. 127). В анонимном сочинении о Наполеоне антихристе и «царе Константине», составленном вскоре после 1812 г., особо подчеркивалась роль противостоящих вражьей силе «казаков и рати брадатых со крестами» (Сазонова Л. И. Сказание о Наполеоне антихристе: Старообрядческий вариант антинаполеоновского мифа // Славяноведение. 2012. № 2. С. 56–61).

П. к., как и др. заведения общественного призрения, в 1812 г. не страдало. Французы расценили его как богадельню и выставили караул (аналогичным образом они поступили в отношении Воспитательного дома). Федосеевцы считали это знаменем Божиим, о чем и писали своим одноверцам, в частности, в сорбном послании в С.-Петербург от 14 мая 1813 г. (РГБ. Ф. 98. № 1044. Л. 16 об.–17), в письме в Тюмень Ф. В. Варашкову от 28 июня 1813 г. (Там же. Л. 52–52 об.).

Сохранилось свидетельство очевидца событий на П. к. в сент.–окт. 1812 г. Духовный наставник Тимофей Емельянович (в 1-й пол. 20-х гг. XIX в. еще живший на П. к.) по горячим следам записал свои воспоминания. Этот ценный мемуарный

источник использовали московский наставник И. М. Лузин в письме к рыбинскому наставнику Стефану Федоровичу от 23 нояб. 1814 г. (БАН. Чув. № 67. Л. 132–139 об.; опубли.: Церковь. 1912. № 36. С. 860–862) и Василий Золотов в «Алфавите духовном», составленном в 20–50-х гг. XIX в. («Алфавит духовный» Василия Золотова: Исслед. и текст / Изд. подгот. Н. Морозовой и Г. Поташенко. Вильнюс, 2014. С. 165–170). В описании Тимофея Емельяновича, к-рое, видимо, имело заглавие «История о вшествии Наполеона в царствующий град Москву и како в сие время сохранилась христианская обитель Преображения, богаделенный дом», излагаются следующие факты. Франц. отряд во главе с майором подошел к воротам кладбища, по-видимому, 5 сент. и стал выяснять, «что тут за люди». Через переводчика федосеевцы отвечали, что это «купецкая богадельня для престарелых, больных и убогих». Майор предложил выставить караул для охраны «от празднующихся французов». Мон-рь содержал 7 франц. солдат — караульных, по требованию дважды поставлял съестные припасы для некоего генерала. 10 сент. случилось нападение франц. мародеров на коровий двор, отраженное караульными, после чего был получен от коменданта указ, «которой и прибит был к воротам коровьего двора. К тому уже, смотря на оной, не смел никто прикоснуться» (БАН. Чув. № 67. Л. 135). 17 или 19 сент. на П. к. приехали «французские начальники, комендант, и губернатор, и прочие их чиновники с командою солдат осматривать наше жилище и все наше состоящее в нем имение». Поводом к инспекции послужили наветы «русских обывателей», которые говорили, что здесь якобы «хранится множество имения московских купцов... и прочего на многие миллионы». После тщательного осмотра помещений и кладовых французы сказали переводчику: «А это, что нами у них осмотрено; то им и самим есть будет мало, и не на долгое время. А от нашего императора приказу нет разорять больницы и все убогия места» (Там же. Л. 136 об.). Упоминается в записках и взрыв пороховых складов в Москве в ночь на 11 окт. 1812 г. (Там же. Л. 136 об.–137). Закончив переписку свидетельств очевидца, Лузин в конце письма делает собст-

венный вывод: «И сему вы изволите удивляться, что наша христианская обитель цела сохранилась. Во-первых, Богу было угодно так. Другое дело... что от Наполеона был приказ строгий отнюдь не разорять ни больницы, ни богаделен и всякаго общественного убогаго места. Таковым образом сохранилась наша обитель, цела осталась Матросская богадельня, цела осталась у Сухарева башни Шереметьевская больница, цела осталась у Калужских ворот Голицынская больница, цела осталась во-шпиталь Лафертовская и прочие убогия места» (Там же. Л. 137 об.–138). В письме Лузина содержится указание на то, что слух о посещении Наполеоном П. к. появился в 1812–1814 гг. (Там же. Л. 137 об.).

Существуют еще два, хотя и косвенных, но весомых доказательства непричастности федосеевцев к коллаборационизму. Во-первых, им было дозволено подносить хлеб-соль имп. Александру I во время Высочайшего посещения Москвы в 1817 г. по случаю 5-летней годовщины Отечественной войны. 2 окт. 1817 г. федосеевские отцы отправили письмо попечителю купцу Грачёву, прося его срочно прибыть в Москву в т. ч. в связи с необходимостью «его величеству непременно поклон отдать, которого мы без вас отнюдь резону не находим совершить, и лицу его предстать» (РГБ. Ф. 98. № 1044. Л. 372–372 об.). Представление государю было бы невозможным, если бы учрежденная в Москве Комиссия для исследования поведения неких из числа тамошних жителей и поступков их во время занятия столицы неприятелем, работавшая в 1812–1813 гг., усмотрела хоть какие-то провинности федосеевцев осенью 1812 г. Во-вторых, никакого компрометирующего федосеевцев материала не было собрано ни в ходе следствия 1820–1823 гг. в связи с внутренними распрями на П. к., когда подобные обвинения были бы весьма кстати, ни позже, когда в 20–40-х гг. XIX в. власти значительно ужесточили свое отношение к старообрядчеству и в особенности к беспоповству.

В 1816 г. в связи с выборами новых попечителей на П. к. возник конфликт, проявившийся в отказе от общей молитвы и сопровождавшийся рядом прошений и доношений гражданским властям. 6 мая 1816 г. в помощь оставшимся от прежнего





состава попечителям Грачёву и Алексею Никифоровичу были выбраны И. М. Стукачёв, Д. Т. Любушкин, С. Ф. Рязанов и Калина Нестеров. Эти выборы оспорила партия купца Осипова, которая хотела видеть в попечителях его самого и купца М. А. Андреева. Это противостояние имело подоплёкой не только личные амбиции, но в большей степени желание ослабить непримиримую позицию федосеевской общины по отношению к новожённым бракам (практику бессвященнословных браков ввела московская поморская община). Московский ген.-губернатор А. П. Тормасов распорядился провести новые выборы, которые состоялись 15 окт. 1816 г. и дали почти те же результаты. Партия Осипова не успокоилась и продолжала забрасывать высокие инстанции жалобами. Результатом стал рескрипт имп. Александра I на имя нового московского ген.-губернатора кн. Д. В. Голицына от 3 июля 1820 г. с предписанием отыскать Гнусина и виновных в «изобретении и распространении вредного учения (отрицания брака.— Е. Ю.)». За Преображенским богаделенным домом было установлено строгое наблюдение. Гнусин был арестован 23 дек. 1821 г. в Судиславле, перевезен в Москву и содержался в тюрьме. В окт. 1822 г. был схвачен его ближайший соратник Иван Федотов, 12 мая 1823 г. они были отправлены в Архангельск для препровождения в *Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь*. На Соловках Гнусин провёл более 16 лет и скончался 27 июня 1839 г., месяцем ранее умер Иван Федотов. Как свидетельствуют недавно выявленные письма Гнусина и Ивана Федотова из Соловков, Преображенская община поддерживала с ними тесные связи и оказывала материальную помощь, наставники общины спрашивали совета в духовных делах. Пристальный интерес властей не прошёл для Преображенского богаделенного дома бесследно. В 1823 г. последовали ограничения деятельности общины П. к.: было запрещено вести метрические книги, принимать новых членов из правосл. Церкви, заводить новые кельи; богаделенный дом рассматривался местным начальством не как «заведение староверческой общины», а как простая богадельня, в которой дети-сироты могли воспитываться до 14 лет, престарелые пребывать по-

сле 50 лет. В 1826 г. старообрядцам запретили строить новые и ремонтировать старые храмы, приходящие в ветхость молитвенные здания (лишавшиеся внешних признаков храма) следовало запечатывать и затем уничтожать. Для П. к., как официально существовавшего «из давних лет», этот закон имел отложенные последствия. Обратим внимание на то, что в контексте «борьбы с расколом» во 2-й четв.—сер. XIX в. П. к. и *Рогожское кладбище* как крупнейшие общероссийские центры своих согласий обычно рассматривались вместе.

11 июля 1833 г. вышло Высочайшее распоряжение о том, что «духовные заветания, в пользу и обогащение старообрядческих часовен сделанные, не утверждать» и что «позволение приобретать сим часовням недвижимую собственность никак не может быть допущено» (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 11. Д. 52. Л. 1). 14 марта 1835 г. у П. к. была отобраена собственная печать; попечители Матфей Григорьевич, Алексей Никифорович, Ф. А. Гучков дали подписку, что «впредь без разрешения правительствия особенной печати от имени богаделенного дома иметь не будем» (ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 109. Д. 44. Л. 8–14 об.). В кон. 30-х гг. XIX в. власти заинтересовались финансовой основой существования Преображенского и Рогожского богаделенных домов. Существование у Преображенского богаделенного дома недвижимого имущества вне той земли, на которой располагались его церковные и богаделенные постройки, было закреплено его уставом 1809 г. 8 июля 1838 г. попечителям Алексею Никифоровичу, Матвею Григорьевичу и Гучкову было объявлено, что они должны в 6-месячный срок продать всю принадлежавшую богаделенному дому недвижимость — мельницы, земли и лавки в Лефортовской и Городской частях. К 20 февр. 1839 г. властям были представлены все купчие, однако «покупателем» имущества стал Гучков, к-рый числился владельцем формально, в действительности все оставалось в собственности кладбища (ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 109. Д. 68). В 1850 г. был изъят запасной капитал Преображенского богаделенного дома в размере 40 тыс. р., его поместили в банк, а выдачу процентов позволили только с разрешения чиновника-смотрителя. Т. о. экономической основе процветания Пре-

ображенского центра был нанесен невосполнимый урон.

В марте 1836 г. московским Секретным совещательным по делам раскола комитетом были утверждены инструкции для смотрителей (специальных чиновников, назначавшихся Министерством внутренних дел для надзора за старообрядцами) Рогожского и Преображенского богаделенных домов, которым вменялся в обязанность строгий контроль за соблюдением правил проживания в богадельне, запрета на возведение новых построек и ремонт старых (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 11. Д. 46. Л. 1–14). Инструкция обязывала смотрителя ежемесячно подавать московскому ген.-губернатору ведомость о всех проживающих в Преображенском богаделенном доме. В архиве сохранился подобный документ за июнь 1836 г. (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 11. Д. 49. Л. 4–6). В документе учтено число мужчин и женщин по 8 разрядам лиц, к-рым разрешено постоянное или временное проживание в богадельне. В это время числилось: «богаделенных по престарелым летам» — 115 мужчин и 471 женщина, «богаделенных по увечьям» — 28 мужчин и 161 женщина, «в больничном заведении временно принятых для пользования и не принадлежащих к богадельне» — 3 мужчины и 22 женщины, «определённой прислуги» — 15 мужчин и 67 женщин, рабочих по адресным билетам — 13 мужчин и 25 женщин, «не вошедших в сии разряды и подлежащих к выключке, моложе 50-ти» — 9 мужчин и 127 женщин (перечислены 183 мужчины и 873 женщины, всего 1056 чел.; итоговые числа в документе: 185 мужчин и 878 женщин, всего 1063 чел.).

Информацию о внутренней жизни общины и ее организации власти получали от своих осведомителей (или осведомителя), письменные отчеты которых составили ценный источник по истории московского старообрядчества в 40-х гг. XIX в. — «Дневные дозорные записи». В дек. 1846 г. служащих на П. к. было 98 чел.: настоятель общины, 8 отцов с «потребниками», казначей, 5 головщиков, 33 «книжных», 4 конторщика, 5 келарей, 3 хлебника, 5 свечников, 2 иконописца, 9 старост при палатах, 15 сторожей при моленных и в других местах, 5 келейных служителей при кельях, 2 служителя при конном дворе (Дневные дозорные записи.





1892. Кн. 1. Отд. 1. С. 56). Всеми делами кладбища ведал совет, собиравшийся каждую пятницу в конторе кладбища.

В «Дневных дозорных записях» в донесении от 5 авг. 1847 г. раскрываются источники существования обширного федосеевского благотворительного заведения: «Преображенский богаделенный дом, пользуясь денежными доходами от служений, погребений, с своего капитала и недвижимых собственности, имеет в настоящее время жертвователей, доставляющих постоянно... жизненные продовольствия» (Там же. Кн. 2. Отд. 1. С. 118–119). В нояб. 1847 г. попечители представили смотрителю Преображенского богаделенного дома буд. журналисту и издателю И. А. Арсеньеву «доношение», в котором описали состояние учреждения, стремясь убедить власти в полной достаточности его средств; приводились подробные сведения о том, как содержатся «призреваемые при богаделенном доме старообрядцы» (РГБ. Егор. № 832. Л. 43 об.). Несмотря на полное самообеспечение богаделенного дома, 18 апр. 1847 г. он был подчинен ведению московского Попечительного совета заведений общественного призрения. 21 дек. 1853 г. состоялось Высочайшее повеление о подчинении «богаделенного дома, находящегося на Преображенском раскольничьем в Москве кладбище», ведению совета имп. Человеколюбивого об-ва и ограничении его «значением благотворительного и притом временного учреждения до смерти, выбытия или перемещения ныне там призреваемых в правительственные богоугодные заведения» (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 11. Д. 139. Л. 2 об.). В документе излагались меры, к-рые должны были привести к исчезновению федосеевского центра.

Беды, начавшиеся для московских федосеевцев в 1853 г., подробно описаны в «Повести о злоключении на Московское Преображенское кладбище и на все старообрядческое христианство, по Божию попущению чрез враждебных людей происшедшем», составленной преображенским начетчиком и уставщиком Каревым в 1866 г. «от разных слышателей и самовидцев». В «Повести...» подробно излагаются события 1853–1865 гг. — тяжелейшего периода в истории беспоповского центра, когда он был лишен самостоятельности, под-

чинен гражданским властям, а попечителей-старообрядцев сменили чиновники. В авг. 1853 г. на кладбище прибыла следственная комиссия. Сразу последовал арест главного наставника Симеона Козмича (сослан в *полтавский в честь Воздвижения Креста Господня монастырь*, где скончался в 1859), в янв. 1854 г. был арестован наставник Егор Гаврилович (сослан в Вятскую губ.). Были высланы наставники Матфей Алексеевич, Назар Николаевич, Иван Яковлевич, а также головщик Игнатий Карпович. Первым из попечителей Преображенской общины и богаделенного дома пострадал Гучков, к-рый с 30-х гг. XIX в. был центральной фигурой этого общероссийского беспоповского центра, затем К. Е. Егоров. Первый был арестован в нояб. 1853 г., второй — в янв. 1854 г. Оба являлись пожилыми людьми: ко времени ареста Гучкову было 76 лет, Егорову — 70 лет; оба скончались в ссылке: Гучков — в Петрозаводске (12 дек. 1856), Егоров — в Пензе (20 янв. 1860). Их родственники добились от властей разрешения перезахоронить тела «страдальцев за веру» на П. к., захоронения состоялись соответственно 26 февр. 1857 г. и 4 дек. 1863 г. Ссылке подверглись и другие попечители и благотворители — И. В. Стрелков и А. И. Бузин.

В 1854 г. у старообрядцев отобрали соборную часовню на муж. дворе, к ней был пристроен придел во имя свт. Николая Чудотворца. Освящение этого храма как единоверческого (см. *Единоверие*) состоялось 3 апр., службу возглавил Московский митр. св. *Филарет (Дроздов)*. 19 декабря того же года митр. Филарет освятил как единоверческую надвратную Крестовоздвиженскую часовню муж. двора. Освящение проводилось «по Иосифовскому Требнику», на митрополите были древний греч. омофор, панagia первого патриарха Московского св. *Иова* и древняя митра; в руке — посох митр. св. *Алексия*. Преображенские часовни отошли единоверцам со всем их внутренним убранством. Власти распорядились сломать на П. к. ок. 50 келий, жилых и нежилых строений, нек-рые большие палаты.

В 1866 г. у старообрядцев был отобран весь муж. двор, на территории которого власти решили разместить единоверческий мон-рь. Общине решили перенести иконы и церковную утварь на жен. двор, в Грачев-

скую моленную. 8 дек. 1866 г. по решению духовных наставников и попечителей состоялось «провожение икон». 16 мая 1866 г. викарий Московской епархии Дмитровский еп. *Леонид (Краснопевков)* торжественно открыл Никольский единоверческий мон-рь, наименованный в честь свт. Николая, небесного покровителя недавно скончавшегося наследника цесаревича Николая Александровича (1843–1865) (цесаревич вместе с братьями вел. князьями Александром (см. *Александр III Александрович*, имп.) и Владимиром посетил единоверческую церковь на П. к. 16 сент. 1856). Настоятелем миссионерской обители 15 дек. 1868 г. стал перешедший в единоверие бывш. федосеевец иером. *Павел Прусский*. На территории жен. двора остались 6 моленных и одна «соборная», где было 180 певцов и певиц.

Несмотря на притеснения со стороны властей, П. к. продолжало быть центром федосеевского согласия. В это время в Москве существовало более 10 домашних моленных. На П. к. продолжилась деятельность по собиранию и систематизации федосеевского архива. Был составлен 2-томный сб. «Отеческие письма» (1-й том содержал 110 писем за 1805–1811 гг., 2-й том — 174 письма за 1813–1862 гг.). Обширный 2-томник, включающий соборные и частные письма преображенских и провинциальных наставников по широкому спектру вероисповедальных, полемических и бытовых вопросов, со всей очевидностью указывает на ведущую роль П. к. в федосеевском согласии. В 1877 г. благодаря хлопотам попечителя — действительного статского советника, петербургского 1-й гильдии купца Е. С. Егорова Министерством внутренних дел был утвержден новый устав Преображенского богаделенного дома, по которому заведование им вверено Попечительному совету заведений общественного призрения, а непосредственное управление — особому комитету из 6 членов и попечителя, избираемых прихожанами кладбища из своей среды; было разрешено совершать соборные богослужения и требы, принимать в качестве призреваемых новых жителей из числа федосеевцев.

После Высочайшего утверждения 3 мая 1883 г. мнений Гос. совета «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по





отправлению духовных треб» московская Преображенская община получила определенные возможности для внутреннего развития. Прежде всего после 3 десятилетий строящегося надзора появилась возможность созвать всероссийский собор для решения ряда важнейших вопросов. Такое представительное собрание, включавшее 5 иноков и 111 духовных наставников и мирян, состоялось 15–18 авг. 1883 г. Преображенский центр вновь продемонстрировал свое ведущее положение в согласии. Обсуждению уставных вопросов, главным из к-рых было отношение к бессвященнословному браку, предшествовало чтение, по видимому, специально составленного «исторического повествования о прежде бывших отцах и страдальцах и их преданиях». Основная идея этого исторического экскурса состояла в том, чтобы напомнить «содержимые нашими благочестивыми предками уставы и предания» и показать обрядовое единство федосеевских общин различных регионов, т. е. единство согласия. Постановление собора 1883 г. в 20 статьях было опубликовано стеклографическим способом. Вскоре после собора в ограниченном числе экземпляров стеклографическим способом были изданы «Поучение о христианском житии» Трофима Ивановича, дополненное объяснением актуальности этого труда для истинных христиан, и «Красный устав» (по всей видимости, в 1-й пол. 1884). Т. о., 1883-й год стал важной вехой в истории федосеевского согласия: было подтверждено основополагающее значение всех установлений, действовавших в согласии с кон. XVIII в., в т. ч. самого важного и дискуссионного — о «девственном житии»; продемонстрировано ведущее положение Преображенской общины, объединявшей вокруг себя подавляющее большинство региональных обществ.

В XIX — нач. XX в. П. к. оставалось крупным культурным центром. В богатстве его книжного собрания, в наст. время почти не известного, с учетом возможностей прихожан и наличия среди них определенной группы под названием «книжные», сомневаться не приходится. Недавно были обнаружены неск. тетрадей с черновой описью книг Преображенского богаделенного дома, составленной в 40-х гг. XIX в. (БАН.

Чув. № 67. Л. 169–204). Здесь описаны «книги древния рукописныя и вновь для пользы христианской написанныя» (67 рукописей), «книги церковной печати, изданныя со времен патриарха Никона и находящиеся без употребления» и книги старообрядческой печати. Примечательно, что описания сделаны достаточно подробно, имеются ссылки на вышедшие в 1836–1841 гг. печатные описания собраний гр. Ф. А. Толстого и И. Н. Царского, выполненные П. М. Строевым.

Московские федосеевцы широко пользовались выговскими рукописями как в богослужебных, так и в общеобразовательных целях. Однако наставники П. к., видя необходимость поддержания и распространения федосеевского согласия по России, организовали собственное книгописание; сведения об этом содержатся в «Дневных дозорных записях». В стенах П. к. в 40-х гг. XIX в. при настоятеле Симеоне Козмиче была организована школа переписчиков. Осведомитель зафиксировал под 1845 г.: «У обывателей Преображенского кладбища находится множество рукописей, весьма хорошо писанных старинными скорописными почерками и под славянский печатный шрифт; некоторые из них имеют значительную ценность, если признаками соответствуют древности; при точнейших изысканиях открывается, что настоятелем Семеном Кузьминым была учреждена школа, в которой нарочито обучали воспитанников писать разными почерками столь искусно, что едва ли можно отличать от древнего писания. Из таковых обучившихся остались в настоящее время: 1. Стукалов, живущий в стенах самого Преображенского кладбища, 2-й Андрей Ермолаев Кутузов. Бумагу они употребляют без внутреннего клейма и, чтоб придать ей вид древности, по написании намачивают в квасе и потом сушат. Главный из каллиграфов был Гнусин. Писанные им книги и тетради отличаются искуснейшим подражанием древнему печатному шрифту» (Дневные дозорные записи. 1885. Кн. 2. Отд. 5. С. 11). В 40-х гг. XIX в. современники-старообрядцы считали П. к. одним из крупнейших центров по переписке книг, подобным Выговскому: «Преображенское кладбище и Даниловский монастырь есть два главнейшие источника, откуда разливаются рукописные книги...

В Преобр<аженском> богаделенном доме между прочими искусными писцами почитается мещанин Иван Марков Лузин, копии его письма весьма дорого продаются» (Там же. 1886. Кн. 1. Отд. 5. С. 168). Наставники контролировали работу переписчиков, к-рые должны были иметь благословение на этот вид деятельности (Там же. 1892. Кн. 1. Отд. I. С. 43). Переписанные преображенскими «книжными» рукописи, в т. ч. лицевые, распространялись не только в Москве, но и по всей России. Часть из них поступала в виде пожертвований в провинциальные общины. Кроме того, и сами общины порой просили жертвовать именно книгами, а не деньгами («нам книги нужнее пищи»). Федосеевцы в Пруссии весьма обрадовались приезду к ним из Москвы мещанина Михаила Игнатова, «искусно и скоро переписывающего книги». Имела место и торговля книгами. В своих домах вели книжную торговлю мещанин Ерофей Афанасьев (близ Покровского моста) и купец Стрелков (на Суворовской ул.). Торговали и «в разноску», в частности, мещане Ефим Данилов и Никита Федоров, «продающий на значительную сумму федосеевского раскола книги». Власти обращали внимание на «распространившуюся продажу беспоповщинских книг, в особенности канонников и других, в служении употребляемых» (подробнее см.: Юхименко. Старообрядчество. 2016. С. 616–626).

Уникальное собрание икон, находившееся в молельных П. к., в 40–50-х гг. XIX в. неоднократно осматривал с целью изучения историк, проф. Московского ун-та И. М. Снегирев, что позволило ученому выделить эпохи и школы рус. иконописи. При московском федосеевском центре сложилась собственная иконописная традиция. Узнаваемый «федосеевский» стиль — строгое, суховатое письмо, темные поля и фон — сформировался уже в кон. XVIII в. Существенное влияние на «федосеевский» стиль иконописи оказали эстетические предпочтения московской федосеевской среды: особенной любовью пользовались древние, московские и строгановские, образа. Их выменивали в московских храмах, привозили оттуда из Центр. и Сев. России.

Поновление подобных памятников составляло одно из важных направ-





лений работы федосеевских иконоников, по крайней мере с 90-х гг. XVIII в. до 40-х гг. XIX в. Именно на П. к. была привезена из Судиславля значительная партия образов, выкупленных Н. А. Папулиным в 20-х гг. XIX в. в сольвычегодском Благовещенском соборе. Полицейский осведомитель прямо указывает на ведущую роль московского федосеевского центра в дальнейшей миграции этих памятников: «Продажа сольвычегодских икон Преображенским кладбищем столь сделалась известна, что к покупке их обращаются и другие секты кроме федосеевской» (Дневные дозорные записи. 1885. Кн. 4. Отд. 5. С. 114). Эти памятники инициировали большие реставрационные работы, к-рые проводили в Судиславле и Москве икононики с П. к. Повновение старинных образов требовало от федосеевских иконоников изучения приемов древней живописи и одновременно давало редкую возможность снятия прорисей для собственной работы. Это обстоятельство оказало существенное влияние на формирование общего стиля преображенского иконописания. Изографы повторяли удлиненные пропорции фигур, колористическое решение, подражали общей стилистике и приемам строгановских мастеров.

Как показало исследование Т. В. Игнатовой (Котрелёвой), единой иконописной мастерской на П. к. не существовало (Игнатова (Котрелёва). «Написанъ бысть сей святой образ...». 2013. С. 4–28). Иконописцы-федосеевцы работали индивидуально в частных домах, в одиночку или с неск. помощниками. Из «Дневных дозорных записей» за 1846 г. следует, что в это время при богаделенном доме состояли 2 штатных иконописца. В нач. XX в. сохранилось то же число «официальных» мастеров — «Афанасий Трифилович Михайлов и Т. И. Иларионов исполняют специально в древнем стиле св. иконы» (Быковский. 1907. С. 15).

С возникновением в Москве П. к., вокруг к-рого группировались многочисленные региональные федосеевские общины, значительно возросла потребность в меднолитых иконах, крестах и складнях. Начав работать по поморским образцам, московские мастера-федосеевцы существенно расширили репертуар своей продукции и выработали собственную орнаментику. В «Дневных

дозорных записях» названы литейщики 40-х гг. XIX в.: Иван Трофимов, Емельян Афанасьев, Игнат Тимофеев. По предположению Е. Я. Зотовой, упомянутые мастера могли работать в медном заведении в 3-м квартале Лефортовской части на ул. Девятая Рота в домовладении 277, к-рое в сер. XIX в. принадлежало московским мещанкам Ирине и Аксинье Тимофеевым (Зотова. 1999. С. 403–404). Полицейский осведомитель сообщал о большом объеме литейного производства, в частности, отливаемые Игнатом Тимофеевым кресты и иконы отправлялись в С.-Петербург, Саратов, Казань и Тюмень «пудами по 75 и 80 руб. за пуд, сверх того, он их распродает в Москве и ее уездах» (Дневные дозорные записи. 1886. Кн. 1. Отд. 5. С. 125–126). В 70-х гг. XIX в. мастерская, ранее принадлежавшая Ирине и Аксинье Тимофеевым, перешла к московской мещанке Е. П. Петровой. В 70–80-х гг. XIX в. это меднолитейное заведение переживало расцвет во многом благодаря тому, что здесь работал замечательный мастер Р. С. Хрусталёв, создавший ок. 30 иконографических композиций, многие из к-рых являются шедеврами меднолитой пластики.

Значимым фактором существования Преображенской обители в 80–90-х гг. XIX в. стало ее вынужденное соседство с Никольским единоверческим мон-рем, который благодаря деятельности его настоятеля архим. Павла Прусского занял положение форпоста единоверия. При единоверческом мон-ре с 1872 г. существовало *Петра митрополита братство* и велись активные собеседования со старообрядцами. В 1882 г. по завещанию происходившего из старообрядческой семьи А. И. Хлудова (см. в ст. Хлудовы) в Никольский мон-рь поступила богатейшая коллекция рукописных и печатных книг, 17 июля 1883 г. состоялось освящение и открытие публичной б-ки.

После издания имп. указов «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апр. 1905), «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» (17 окт. 1906) Преображенский центр получил полноценные возможности для развития. В дек. 1905 г. был опубликован проект нового устава Преображенского богаделенного дома (его капитал на этот момент составил 470,8 тыс. р.), в окончательной ре-

дакции устав был утвержден 11 авг. 1908 г. На общем собрании 16 нояб. 1906 г. московские федосеевцы приняли решение о создании общины П. к. в соответствии с новым законом. В законе, однако, присутствовало положение, что брак записывают духовные отцы, что было неприемлемо для федосеевцев. Поэтому было направлено прошение государю, чтобы такие записи делали «выборные от общины лица», и 31 янв. 1907 г. «государь по докладу министра внутренних дел это изменение 39 статьи изменил согласно прошению» (РГБ. Егор. № 2035 (записи за 1905–1911 гг.). Л. 11–11 об.). 13 марта 1907 г. община П. к. была зарегистрирована как «Московская община христиан древлеправославно-кафолического вероисповедания и благочестия старопоморского согласия». Некоторые из федосеевцев, в частности Е. Е. Егоров, возражали против названия согласия «старопоморским»: «У нас благочестие не из старопоморья, а от святых Петра, Алексея, и Ионы, и Сергия, и раньше их из Греции со времен Христа идет» (Там же. Л. 45.). Не все общины согласились принять офиц. регистрацию, сочтя ее противоречащей устоям федосеевского согласия, которое теперь раскололось на общинников и необщинников (во главе последних стояла Казанская община).

Община П. к. учреждалась как община московская, ее лидирующее положение не могло быть закреплено законодательно. Поэтому была выдвинута идея созыва Всероссийского съезда старообрядцев старопоморского согласия. 26 нояб. 1906 г. состоялось собрание, на котором обсуждалась программа съезда и прошли выборы 20 депутатов-москвичей и 10 кандидатов в депутаты. 1–5 окт. 1908 г. на П. к. прошел Всероссийский съезд федосеевцев, на к-ром почти 400 чел. представляли Москву, С.-Петербург, Казань, Прибалтику, Дон и др. области. На съезде рассматривались многие важные для согласия вопросы.

Общее собрание Преображенской общины 7 окт. 1907 г. приняло Устав внутреннего распорядка общины (утвержден Министерством внутренних дел и опубликован в 1908). Согласно этому документу, община имела право «избирать духовных лиц, настоятелей и наставников; сооружать и устраивать храмы,





моленные дома, часовни, книгохранилища, кладбища и т. п. как в пределах г. Москвы, так и вне ее; содействовать укреплению христианского вероучения; содействовать подъему и постановке на должную высоту древлеправославного устава и пения в пределах, установленных нашими предками». Община могла приобретать движимое и недвижимое имущество, образовывать капиталы, для удовлетворения потребности в книгах устроить типографию. Общине разрешалось иметь свою печать. Высшим органом становилось общее собрание членов общины, в котором не могли участвовать «лица женского пола и не достигшие возраста 25 лет». Духовные дела подлежали совместному управлению духовных лиц и совета общины, состоявшего из 9 членов общины и духовного лица (избирались на 3 года). Совет из своей среды выбирал на 3 года председателя, 2 заместителей и казначея. Членами Преображенской общины являлись мн. видные представители делового мира: «великий ревнитель древнего русского благочестия» московский 2-й гильдии купец Е. Е. Егоров, мануфактур-советник Г. К. Горбунов, серпуховская купчиха А. В. Мараева, купцы Г. И. и В. И. Ананьины, В. Ф. Челноков, текстильный фабрикант М. С. Сидоров, братья Косичкины, Любушкины, Зимины и др.

В «золотое десятилетие старообрядчества» (1907–1917) Преображенская община воплотила в жизнь многие просветительские и благотворительные проекты. 17 окт. 1909 г. в доме В. П. Москвина на ул. Девятая Рота была открыта школа для мальчиков и девочек, в 1907 г. была создана старообрядческая типография, в 1912–1914 гг. по проекту Л. Н. Кекушева (последняя творческая работа архитектора) был выстроен 3-этажный корпус больницы «для неимущих христиан». В 1910 г. Горбунов передал общине учрежденную им в Москве «Христианскую старообрядческую богадельню» (располагалась в его домовладении по ул. Девятая Рота и Кладбищенскому пер. и включала 2-этажное каменное здание богадельни с молельной, 2 одноэтажных деревянных служебных флигеля и 3-этажный каменный дом, в котором находились типография и 8 квартир, сдававшихся внаем). 21 авг. 1909 г. на П. к. отмечалось 100-летие со дня смерти Ковылина.



Часовня-усыпальница Морозовых.

1898 г.

Архит. Ф. О. Шехтель.

Фотография. 2020 г.

Фото: П. С. Никитин

В годы первой мировой войны П. к. стало местом хранения святынь, эвакуированных из беспоповских храмов и молельных Прибалтийского и Западного краев. В молельные богаделенного дома из *рижской Гребенщиковской старообрядческой общины* на сохранение привезли 27 ящиков с иконами, ризами и церковной

ми, имеют родовой крест и большие саркофаги из белого камня (кон. XVIII — нач. XIX в.) или черного гранита — габбро (XIX — нач. XX в.). На участке № 5 сохранилась почитаемая могила старообрядческого юродивого и иконописца Иоанна Козмича (1770–1840).

После 1917 г. крупнейший в России центр федосеевцев разделил судьбу других религиозных общин. В 1918 г. началась экспроприация хозяйственных построек и имущества, включая типографию, скотный двор и молочную ферму. В 1922 г. была произведена опись молельных, согласно к-рой в Успенской и Крестовоздвиженской молельных числилось ок. 400 икон в каждой, в Спасской молельной — 270, в Покровской — 240, в Преображенской — 230, в Ильинской — ок. 100, в Богоявленской — 80, в молельной при богадельне (вскоре была закрыта) — 190 икон. В 1923 г. у верующих были отобраны 4 молельные, в 1934 г. — соборная Успенская, действующим остался только Крестовоздвиженский храм. В 30-х гг. XX в. в восточной части жен. двора был устроен колхозный рынок, существующий и поныне. В 1941–1989 гг. кладбищенский Никольский храм принадлежал московским филипповцам. Жизнь московской федосеевской общины активизировалась после



Фасад надворного корпуса женского двора.

Фотография. 10-е гг. XXI в.

Фото: Т. В. Игнатова

утварью. В 1915 г. в Преображенской общине был организован лазарет для раненых воинов.

П. к. до 1917 г. сохраняло принадлежность московским беспоповцам и служило местом погребения не только федосеевцев, но и поморцев. Сохранились семейные участки видных представителей московского купечества: Гучковых, Зиминых, Ананьиных, Москвиных, Егоровых, Бабкиных, Косичкиных, Кочегаровых, Соколовых, Морозовых-Викуловичей (см. в ст. *Морозовы*), Любушкиных. Как правило, эти участки, обнесенные чугунными ограда-

ми, имеют родовой крест и большие саркофаги из белого камня (кон. XVIII — нач. XIX в.) или черного гранита — габбро (XIX — нач. XX в.). На участке № 5 сохранилась почитаемая могила старообрядческого юродивого и иконописца Иоанна Козмича (1770–1840).

После 1917 г. крупнейший в России центр федосеевцев разделил судьбу других религиозных общин. В 1918 г. началась экспроприация хозяйственных построек и имущества, включая типографию, скотный двор и молочную ферму. В 1922 г. была произведена опись молельных, согласно к-рой в Успенской и Крестовоздвиженской молельных числилось ок. 400 икон в каждой, в Спасской молельной — 270, в Покровской — 240, в Преображенской — 230, в Ильинской — ок. 100, в Богоявленской — 80, в молельной при богадельне (вскоре была закрыта) — 190 икон. В 1923 г. у верующих были отобраны 4 молельные, в 1934 г. — соборная Успенская, действующим остался только Крестовоздвиженский храм. В 30-х гг. XX в. в восточной части жен. двора был устроен колхозный рынок, существующий и поныне. В 1941–1989 гг. кладбищенский Никольский храм принадлежал московским филипповцам. Жизнь московской федосеевской общины активизировалась после

Великой Отечественной войны, что помимо общих благоприятных условий было связано с деятельностью председателей общины М. С. Сергеева (1951–1967) и М. И. Чуванова (1967–1988). Последний известен также как один из крупнейших староверческих собирателей, составивший богатейшие коллекции рукописных и печатных книг, гектографов, икон, книгопечатной продукции 20-х гг. XX в.

В наст. время на территории бывш. женского двора с соборным храмом в честь Воздвижения Креста Господня располагается Преображенская старообрядческая (федосеевская) община (председатель с 1988 А. И. Лобза). 24 дек. 1992 г. распоряжением мэра Москвы «О создании историко-





культурной заповедной территории «Историческое Преображенское» была определена территория заповедника, в 1993 г. ансамбль Преображенского был передан Совету приходов Преображенского мон-ря. Этот орган объединяет федосеевскую общину, общину *Древлеправославной Поморской церкви*, с 1931 г. располагающуюся в вост. части Успенского (Никольского) храма на бывш. муж. дворе, и приход Успенского храма РПЦ (с 1922 ему принадлежит зап. часть того же Успенского храма).

Ист.: Дневные дозорные записи о моск. раскольниках / Сообщ. А. А. Титов // ЧОИДР. 1885. Кн. 2–4. Отд. V; 1886. Кн. 1. Отд. V; 1892. Кн. 1/2. Отд. I; Некоторые подлинные черты из истории Рогожского и др. старообрядческих кладбищ // РА. 1864. Вып. 3. Стб. 233–260; Сборник для истории старообрядчества / Изд. Н. Поповым. М., 1864. Т. 1. Вып. 2. С. 74–83; Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве: федосеевцев Преображенского кладбища и поморской монинского согласия, собранные Н. Поповым. М., 1870; Объяснение, читанное в начале заседания, о причинах, побудивших быть собранию [Постановление собора на Преображенском кладбище в 20 статьях, от 18 авг. 1883 г.]. [М.], [ок. 1883]; Поучение о христианском житии. М., [ок. 1883]; Красный устав, с объяснением о соборе и соборными главами. [М.], [1884]; Устав внутреннего распорядка Моск. общины христиан древле-православно-кафолического вероисповедания и благочестия старопоморского согласия. М., 1908; О степени отеческой. Ст. Тушка, 1910; Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства / Изд. подгот. Н. Морозовой и Г. Потащенко. Вильнюс, 2011.

Лит.: *Сорокин А.* Прогулка на Преображенском беспоповском федосеевском кладбище в Москве. М., 1879; *Синицын П. В.* Преображенское и окружающие его места, их прошлое и настоящее. М., 1895; *Быковский И. К.* Преображенский приход старообрядцев-федосеевцев старопоморского благочестия в Москве. М., 1907; *Русакомский И. К.* Ансамбль за Преображенской заставой // ПРАМИ. 1985. Вып. 3. С. 148–169; *Сморгунова Е. М.* Два века моск. Преображенского кладбища: Мат-лы из архива М. И. Чуванова // Мир старообрядчества. М., 1995. Вып. 2: Москва старообрядческая. С. 166–210; *Зотова Е. Я.* О московских «медных заведениях» // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. [Вып. 2]. С. 402–418; *она же.* «Подлежат изъятию...»: Меднолитая пластика по архивным док-там 1850–1870-х гг. // Там же. М., 2004. Вып. 3. С. 385–402; *она же.* Отчеканил мастер Родион Хрусталев: Подписная меднолитая пластика из музейных и частных собраний. М., 2018; *Мальцев А. И.* Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – нач. XIX в.: Проблема взаимоотношений. Новосиби., 2006; *Агеева Е. А.* Судьба старообрядца в имп. России: История жизни «учительного настоятеля» С. С. Гнушина // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2010. Вып. 4. С. 185–233; *Козлов В. Ф.* Москва старообрядческая: История. Культура. Святости. М., 2011; *он же.* Московский Преображенский мон-рь – духовный центр старообрядцев-беспоповцев: Путеводитель. М., 2019; *Преображенский А. С.* К ранней

истории старообрядческого собирательства: Иконы с художественно оформленными владельческими надписями кон. XVIII–XIX в. // История собирания, хранения и реставрации памятников древнерус. искусства: Сб. статей по мат-лам науч. конф. М., 2012. С. 36–64; *Изнатова (Котрелёва) Т. В.* Московские иконописцы-федосеевцы кон. XVIII – 1-й пол. XX в.: Мат-лы для словаря // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2013. Вып. 5. С. 354–388; *она же.* «Написан бысть сей святой образ... в Москве в Преображенском»: К вопросу об организации труда моск. иконописцев-федосеевцев // Антиквариат: Предметы искусства и коллекционирования. 2013. Ноябрь. № 11(111). С. 4–28; *Смирнова К. А.* Повседневная жизнь московской Преображенской старообрядческой общины в 1906–1918 гг.: (По годовым «Отчетам общины» и мат-лам Центрального исторического архива Москвы, Центрального гос. архива Московской обл.) // Вестник РГГУ. Сер.: Литературоведение, языковедение, культурология. 2013. № 9(110). С. 107–120; *Никаноров И. Н.* Постановление Петербургского собора 1809 г. в составе сб. «Отеческие заветы» // Вестник Новосибир. гос. ун-та. Сер.: История, филология. 2015. Т. 14. Вып. 8: История. С. 69–81; Блаженный Иоанн Козмич, моск. юродивый и иконописец / Вступ. ст. и подгот. текста: Е. М. Юхименко. М., 2016; *Юхименко Е. М.* Старообрядчество: История и культура. М., 2016. С. 208–271, 616–626, 675–687, 751–763; Первые историко-краевед. науч.-просветительные Преображенские Ковылинские чтения «Историческое, культурное и духовное наследие Преображенского» (Москва, 10 октября 2014 г.). М., 2017; Вторые Ковылинские Преображенские чтения: Сб. мат-лов. М., 2019.

Е. М. Юхименко

ПРЕОСВЯЩЁНСТВО, общий титул епископов правосл. Церкви. В Российской империи этот титул считался равным титулу «Превосходительство», употреблявшемуся применительно к лицам III и IV класса по табели о рангах (генерал-поручик, генерал-лейтенант, вице-адмирал, контр-адмирал, тайный советник и действительный статский советник, шталмейстер, гофмаршал, егермейстер, гофмейстер). В католической Церкви и в некоторых протестантских деноминациях (при наличии у них епископата, но не в Германии) общий титул епископов – «Превосходительство» (excellentia), но в письменных и устных обращениях к епископам зап. Церквей на рус. языке употребляется титулование «Ваше Преосвященство», которое переводится как «Превосходительство» (excellentia) в разных вариантах на соответствующих языках.

По отношению к архиепископам и митрополитам, за исключением тех из них, к-рые возглавляют автокефальные Церкви или в нек-рых иных случаях имеют право на титул

«Блаженство», употребляется общий титул «Высокопреосвященство», к-рый в Российской империи считался равным титулу «Высокопревосходительство», принадлежавшему особам I и II класса по табели о рангах (генерал-фельдмаршал, генерал-аншеф, генерал от инфантерии, генерал от кавалерии, генерал от артиллерии, инженер-генерал, генерал-адмирал, адмирал, канцлер, действительный тайный советник, обер-гофмейстер, обер-штаб-мейстер, обер-шенк). В протестант. Церквях нет эквивалента титулу «Высокопреосвященство», подобно тому как в зап. странах и в международном дипломатическом протоколе не употребляется титул «Высокопревосходительство». Кардиналы католич. Церкви с 1630 г. пользовались титулом «Eminentia», к-рый переводится как «Превосходительство». Соответствующим образом и при обращении к архиепископам и митрополитам Русской Православной Церкви и других правосл. Церквей на языках стран Зап. Европы употребляется титул «Eminentia» с вариантами, соответствующими этим языкам.

В Российской империи при наличии права на общий титул по табели о рангах и на аристократический титул употреблялся титул аристократический, напр., к генералу от инфантерии и поручику, если оба они имели графский титул, обращались одинаково – «Ваше Сиятельство», а не «Ваше Высокопревосходительство» и «Ваше Благородие» в соответствии с их чинами (II класса в 1-м случае и X класса – во 2-м). Но когда лицо, обладавшее аристократическим титулом князя или графа, имело духовный сан, то его общий титул определялся са- ном.

Прот. Владислав Цыпин

ПРЕПЕДИГНА [лат. Prepedigna], мц. Римская (пам. 11 авг.) – см. в ст. *Сосанна* (Сусанна), мц. Римская и др. мученики Римские.

ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИКИ [греч. ὁσιόμαρτυρες], мученики из числа монахов. Этот термин образован от 2 греч. слов: ὁσιος – «преподобный» и μάρτυς – «мученик» (см. в ст. *Мученики*). Но, как правило, в отдельный лик *святости* П. не выделяются и относятся к мученикам (наряду со *священномучениками*),





в соответствии с чем строится и житийное повествование о подвижнике — акцент делается не на его аскетических подвигах, а на мученичестве. Монах в сане, принявший мученическую кончину, может почитаться и как П., и как священо-мученик.

П. появляются соответственно не ранее возникновения монашества, т. е. не ранее IV в. Хотя в исключительных случаях по традиции как П. почитаются и более древние подвижники, напр. прмч. Александрийский *Пансофий* (пам. 15 янв.), пострадавший при имп. *Деции* (249–251); этот святой 27 лет подвизался в пустыне, а затем был казнен за исповедание христ. веры.

Обычно мученическая смерть монаха, к-рая по определению произошла уже после эпохи великих гонений, связана с каким-то катаклизмом или религ. кризисом. Этими обстоятельствами обусловлена еще одна особенность лика П. — святые преимущественно были казнены в составе многочисленных дружин. Так, одними из первых П. стали *Синайские* и *Раифские преподобномученики*, пострадавшие от араб. набегов в IV и V вв., — о них рассказывал прп. *Нил Синайский*. Известны *Зографские (Афонские) преподобномученики* († 1275; пам. греч. 22 сент.; пам. болг. и греч. 10 окт.), сожженные за отказ заключить унию с католич. Церковью, *Иверские преподобномученики* (пам. 13 мая, 10 окт.) и *Ватопедские преподобномученики* (пам. греч. 4 янв.), также пострадавшие от униатов (см. *Ватопедские мученики*).

К древним П. относятся персид. святые, пострадавшие в основном в IV в., во время гонения шаханшаха Шапура II (309–379), напр. *Вадим*, прмч. Персидский (пам. 9 апр.; пам. зап. 8 апр.), и мн. др.

В Византии массовое появление П. отмечалось в эпоху *иконоборчества* (VIII–IX вв.), особенно много их было во время жестоких гонений на монашествующих при имп. *Константине V* (741–775); тогда, как при др. императорах-иконоборцах, среди православных, подвергшихся преследованиям, преобладали *исповедники*; монахи-исповедники иногда называются *преподобноисповедниками*.

В РПЦ П. были, как правило, из числа миссионеров, напр. прмч. *Афанасий (Филиппович)* († 1648; пам.

5 сент., 20 июля, в неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых и в Соборе Волынских святых). Самый многочисленный сонм российских П., монахов и монахинь, появился во время большевистских гонений на Церковь: вел. кнг. *Елисавета Феодоровна* и *Варвара (Яковлева)* († 1918; пам. 5 июля), *Маргарита (Гунаропуло)* († 1918; пам. 9 авг.), преподобномученики *Соловецкие Вениамин (Кононов)* и *Никифор (Кучин)* († 1928; пам. 4 апр.) и мн. др. Они почитаются также в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской (празд. 25 янв. (при совпадении этого числа с воскресным днем или в ближайшее воскресенье после него)).

Лит.: *Живов В. М.* Святость: Краткий словарь агногр. терминов. М., 1994. С. 80–81.

О. Н. Афиногенова

ПРЕПОДОБНЫЕ [греч. ὁσίοι], в Православии наименование одного из ликов (чинов) *святости*, на которые принято разделять святых при их почитании. В лике П. почитаются канонизированные монахи и монахини (см. ст. *Монашество*), т. к. они своей подвижнической жизнью приблизились к богоподобию или к ангелоподобию; в греч. агиографии встречается также эпитет ἰσάγγελος, относящийся к св. монахам, т. е. «равный ангелам».

В основе подвига П. лежит евангельское аскетическое учение, основанное на словах Спасителя: «...если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потерит душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16. 24–25), а также на нек-рых др. Его изречениях. Т. о., суть подвига П. заключается в принципиальном уходе от мира, а именно от всего богопротивного, что содержится в мирских соблазнах, в отвержении плотских желаний, умерщвлении плоти и т. п., поэтому святым образом для подвижников служат не только святые и праведные люди, но и бесплотные ангелы, отсюда возникает метафора термина «принять монашество» — «сподобиться ангельского образа» или, чаще о конце земного пути П., — «проводил ангельскую жизнь». Как правило, сообщается, что П. сподобился мирной кончины.

Подвижнический путь, избранный П., называется также аскетическим

(см. ст. *Аскетизм*), в христ. традиции это пребывание в деятельном подвижничестве с помощью благодати Божией. Св. отцы Церкви под аскетизмом понимали различные способы достижения праведности, а также совокупность практических действий: послушание, нестяжание, посты, девство, безбрачие, особо продолжительные молитвы, изнурение плоти и т. п., целью к-рых являются стяжание добродетелей и достижение бесстрастия. Умерщвление плоти помимо П. характерно также для подвига юродства Христа ради, особенно для рус. *юродивых*.

Важнейшую роль в подвиге П. играет окормление более опытными монахами новоначальных иноков. Духовное руководство изначально являлось основой становления монашеского пути. Часто особо почитаемые духовники или старцы (см. ст. *Старчество*) привлекали такое количество иноков, желающих подвизаться под их руководством, что вокруг кельи такого духовного авторитета возникали мон-ри или даже крупные монашеские центры.

История термина. Слово ὁσιος не является специфически христ. термином. В античной лит-ре оно широко известно в значении «святой», «священный», по существу является синонимом слова ἅγιος. Одним из значений ὁσιος является обозначение человека, особая праведность и святость к-рого заключается в следовании предписаниям или религ. канонам. Этим объясняется чрезвычайно редкое употребление слова ἁνάγιος и очень распространенное использование ἁνόσιος «нечестивый, преступный, не погребенный по священным обрядам». Семантического оттенка подобия или уподобления чему-то более высокому у данного греч. слова нет. Но его начинают переводить именно как П. в слав. Житиях св. монахов, видимо уже в качестве осмысления сути их подвига.

В довольно широком значении («святой» или «истинный») этот термин употреблен в Библии. Часто он прилагается к Богу в сочетании со словом «праведный» (δίκαιος), напр. в ВЗ: «Бог праведен и истинен (ὁσιος)» (Втор 32. 4). Словом «праведный» переведено слово ὁσιος в синодальном тексте Пс 11. 2. В НЗ преобладает значение «святой»: «Таков и должен быть у нас Первосвященник: святой, непричастный злу...»





(Евр 7. 26) и «Кто не убоится Тебя, Господи, и не прославит имени Твоего? ибо Ты един свят...» (Откр 15. 4). В церковнослав. переводе в нек-рых местах ВЗ также встречается как «преподобный» — «...с преподобным преподобен будещи» (μετὰ ὁσίου ὁσιωθήσῃ) (Пс 17. 26).

В сочинениях Евсевия Кесарийского и ранних отцов Церкви это слово также в основном относится к нравственным характеристикам, часто используется в устойчивом выражении ἄγιος, δίκαιος καὶ ὁσιος. В латиноязычной христ. лит-ре термина для обозначения св. монаха не возникло: там используется перевод слов ἄγιος или ὁσιος — т. е. sanctus. В совр. греческом богословии понятие П. прочно связано с Православной духовностью (Πνευματικότης Ὁρθόδοξος) (см.: ОНЕ. Т. 10. С. 467–474).

Вероятно, именно семантический оттенок точного следования предписаниям позволил историкам Церкви взять именно этот термин для обозначения св. монахов, как людей, избравших путь, особых предписаний и обетов. Трудно точно определить, когда именно впервые термин ὁσιος стал специфическим эпитетом св. монаха и стал переводиться термином «преподобный». Однако историк Церкви Созомен (ок. 400 — ок. 450) устойчиво использует его в этом значении. Св. монахи, принявшие мученическую кончину, называются «преподобномученики», пострадавшие за веру — «преподобноисповедники», иногда просто «исповедники».

Почитание П. как отдельного лика святости начинается одновременно с возникновением монашества в Палестине и Египте. Т. о., первыми П. стали *Антоний Великий* (ок. 251 — ок. 356; пам. 17 янв.), *Пахомий Великий* (ок. 292 — ок. 346; пам. 15 мая; пам. копт., пам. зап. 9 мая), *Онуфрий Великий* (IV в.; пам. 12 июня; пам. копт. 16 паоне/бауна (10 июня)) и др. Свидетельством святости подвижника часто служили чудотворения, в т. ч. посмертные (исцеления, изгнания бесов из людей или из определенной местности, прозорливость и т. п.), знаки присутствия благодати Божией, напр. чудесное снабжение пищей или водой в пустынной местности благодаря ангелам, усмирение диких зверей, чудесное появление плодоносных деревьев и источников близ жилища подвижника.

Конкретный путь аскезы не имел значения для почитания: П. могли быть и монахи-отшельники, такие как *Онуфрий Великий* или *Мария Египетская*, и ведущие общительный образ жизни — основатель общежительного монашеского устава *Пахомий Великий* и мн. др.

Особым видом аскезы П. является — *столпничество*. Изредка можно встретить почитание в лике П. людей, о которых неизвестно, принимали ли они монашество, но которые вели затворнический, целомудренный, святой образ жизни, напр., к таким относится прп. *Пиам* (IV в.; пам. 3 марта). Т. о., вероятно, что для почитания в лике П. важна не формальная принадлежность к монашескому сословию, а именно выбор пути исключительной аскезы.

На Руси первыми широко почитаемыми П. становились основатели мон-рей, напр. основатель Киево-Печерского мон-ря *Антоний* († 1073; пам. 10 июля, 2 сент.), его ученик и продолжатель дела устроения обители *Феодосий Печерский* (ок. 1008 — 3 мая 1074; пам. 3 мая, 14 авг., 2 сент.), особо почитается среди всех российских П. основатель Троице-Сергиевой лавры *Сергий Радонежский* († 1392; пам. 5 июля, 25 сент.) и мн. др.

В агиографии Жития П. представляют собой самый распространенный и многочисленный тип текстов (подробнее см. в ст. *Житийная литература*). П. особо поминаются на 6-я частица из 9-чинной просфоры. Установлен переходящий день поминовения П. — суббота сырная (Собор всех преподобных). Также день поминовения посвящен Афонским П. — Собор Афонских преподобных и богоносных отцов (2-я неделя по Пятидесятнице) и нек-рым П. особо значимых обителей, напр. Собор всех преподобных отцов Киево-Печерских (2-я неделя Великого поста) и др.

Лит.: Живов В. М. Святость: Кр. словарь агиогр. терминов. М., 1994. С. 81–85; Никулина Е. Н. Агиология: (Курс лекций). М., 2008. С. 137–216.

О. Н. Афиногенова

ПРЕПОЛОВЕНИЕ ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ (греч. ἡ Μεσοπεντηκοστή, от μέσος — находящийся в середине; средний, и ἡ Πεντηκοστή — Пятидесятница) — т. наз. малый Господский праздник, к-рый отмечают на 25-й день по Пасхе (в среду 4-й седмицы), ровно в середине

периода между Пасхой и Пятидесятницей. Тематически праздник П. П. привязан к читаемому в этот день евангельскому повествованию о том, как в 3-й год Своей проповеди в преполовление (середине) иудейского *Кушцей праздника* Иисус Христос учил в Иерусалимском храме (Ин. 7. 14–30).

Время установления праздника точно неизвестно. Долгое время считалось, что П. П. праздновалось в М. Азии уже во 2-й пол. IV в., т. к. на этот день известна проповедь свт. *Амфилохия*, еп. Иконийского († после 394) (CPG, N 3236). Однако в рукописной традиции этот текст надписывался часто именем свт. Иоанна Златоуста (к-рому приписываются и иные проповеди на этот день — CPG, N 4651–4653, 4883, 4986, 5027). Некоторые исследователи считали подлинным автором этой проповеди жившего в сер. VI в. Леонтия, пресвитера К-польского (CPGS, N 7900; под именем к-рого также есть иная проповедь на П. П. — CPG, N 7888). Ее текст носит компилятивный характер, что не исключает датировку отдельных частей кон. IV в., но не позволяет опираться на нее для определения времени установления праздника.

В таком случае самыми ранними свидетельствами о праздновании П. П. следует признать проповеди св. *Петра I Хрисолога*, еп. Равеннского († ок. 450) (CCSL. 24A. P. 524–525, 527), и *Севира*, патриарха Антиохийского (сохранилась только на сир. языке — PO. 35. P. 288–303; CPG, N 7035; подробнее о проповедях см.: *Drobner H. R. Die Festpredigten der Mesopotemecoste in der Alte Kirche // Augustinianum. R., 1993. Vol. 33. P. 137–170*).

Поскольку в «Паломничестве» *Эгери* праздник не упоминается, время его установления можно отнести к 1-й пол. V в. Однако он мог существовать и ранее, как часть локальной сир. или малоазийской традиции, в к-рой не праздновалось *Вознесение Господне* на 40-й день после Пасхи, а сам *год церковный* носил более схематичный характер (в отличие от традиции, в к-рой возобладал «исторический» подход с точным определением даты того или иного вспоминаемого события из НЗ). Возможно, П. П. было установлено как зеркальная параллель к преполовлению *Великого поста*, что лучше заметно в лат. литургической традиции (подробный обзор теорий см.: *Kaiser M. Das*



Mesopentekoste-Fest: Bezeugung, Charakter, Entstehung // Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity / Ed. R. W. Bishop, J. Leemans, H. Tamas. Leiden; Boston, 2016. P. 87–103).

Гимнография. В Иерусалимском Лекционарии, отражающем богослужебную практику Иерусалима V–VIII вв., среда 4-й седмицы по Пасхе помечена как γὰρ ἡμετέρα ἡμέρα τοῦ ἁγίου πνεύματος (груз. — середина святых дней 40), службу в этот день положено совершать в базилике на горе Сион; также в памятнике указаны чтения дня: прокимен Пс. 147. 1 со стихом Пс. 147. 2, и чтения из Апостола — Деян. 20. 7–21 и 1 Петр. 2. 1–10 (*Tarchnishvili. Grand Lectionnaire. T. 1. § 843–845*). В Древнем Иадгари — груз. переводе древнего иерусалимского Тропология, отражающего практику VII–IX вв. — чтения предлагаются те же (*Метревели. Иадгари. С. 230*).

В Типиконе Великой церкви IX–XI вв., отражающем особенности кафедрального постиконоборческого богослужения К-поля, указана служба П. П. с пением тропаря плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Μεσοῦσης τῆς ἑορτῆς; на литургии предложены чтения, устойчиво представленные в книгах последующего периода, а также в современных: прокимен 3-го гл. Пс. 146.5 со стихом 146.1, Апостол Деян. 14.6–18, аллилуйя Пс. 73.2, 73.3–4, Евангелие Ин 7.14–30, причастен Ин 6.56 (*Mateos. Turicon. T. 2. P. 120*).

Студийско-Алексиевский Типикон 1034 г. — древнейшая сохранившаяся редакция студийского Синаксаря — предлагает службу П. П. с пением «Блажен муж» и «Бог Господь»; последование в целом совпадает с представленным в современных книгах (тропарь праздника плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Прѣполовъшию сѧ празднику; кондак 4-го гласа Празднику законному; 2 канона — авторства исп. Феофана Начертанного и свт. Андрея Критского и др., однако стихиры помещены в несколько иной комбинации); также в последование включены не встречающиеся в современных книгах стихиры: подобны плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа на «Господи, воззвах» и стихиры на стиховне утрени 3-го и 4-го гласов. Также в источнике было указано, что в честь праздника братья освобождалась ѿ всѣхъ рочныхъ дѣлъ (Пентковский. Типикон. С. 266). В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в., представляющем собой малоазийскую редакцию Студийского устава, и в Мессинском Типиконе 1131 г. (южноиталийской редакции Студийского устава), последование практически то же, но допускается сочетание с гимнографией праздника Пасхи. Кроме того, в Евергетидский Типикон помещены седальны и ексапостиларий П. П., не встречающиеся в современных

книгах; также в нем содержится служба панихис (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 574–576). В Мессинском Типиконе появляются аналогичные помещенным в совр. книги 3 паремии из книг пророков Михея и Исаии и Притчей Соломоновых (*Arranz. Turicon. P. 264–265*). Кроме того, в Евергетидском и Мессинском Типиконах на литургии, помимо указаний на чтения, сохрани-



лись также указания на совершение вседневных антифонов из Пс 91, 92 и 94, с пасхальным припевом ко 2-му антифону Σὺ σὺν ἡμῶν, Υἱὲ Θεοῦ, ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν (Спаси ны снѣ вѣжй, воскресый изъ мѣртвыхъ); а к 3-му — тропаря П. П. В Афонском Георгия Мтацминдели Типиконе (ок. 1042) последование в целом то же; однако канон предложен только один (2-й канон — Октоиха плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа; катавасий служат ирмосы Пятидесятницы); также в Типиконе содержится указание на то, что в этот день братья освобождаются от работ (*Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 298–299, 313*).

В славянских редакциях Иерусалимского устава — в серб. Типиконе архиеп. Никодима 1319 г. (*Миркович. Типикон. С. 160а — 161а*), в рус. т. н. «Оке церковном» (с нач. XV в.), в рус. первопечатных Типиконах 1610, 1634, 1695 гг. последование праздника в целом соответствует помещенным в совр. книги (в Типиконе архиеп. Никодима нет указаний на чтение паремий; в «Оке церковном» содержится уточнение, что на П. П. и на его отдание положен трезвонъ во всѧ). В Типиконе протопсалта Константина 1838 г. (Тутлѡн. 1881. Σ. 300–301), а также в его редакции Г. Виолакиса (см. ст. Виолакиса Типикон) в изд. 1888 г. (*Виолакиς. Тутлѡн. Σ. 396–397*), фиксирующих греческую кафедрально-приходскую практику XVIII–XIX вв., последование П. П. в целом то же включая паремии, однако на литургии предложены антифоны и входный стих Пасхи.

Еп. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев) обнаружил в греческих Кондакарях XII–XIII в. кондак П. П. 4-го гласа с 3 икосами (2 не известны по совр. книгам) (*Амфилохий. Кондакарий. С. 149, 197*).

Совр. Типиконы предлагают службу П. П. с пением тропаря, она содержит нек-рые особенности. Вечерня имеет признаки как простой (рядовая кафизма, т. е. без пения «Блажен муж», 6 стихир на «Господи, воззвах»), так и великой вечерни (паремии, вход, ектения «Рцем вси»). Утренья также имеет черты как славословной (полиелея не положено, поется «Великое славословие»), так и утрени двенадцатого праздника («Честнейшую» не стихословится, катавасией служат ирмосы 2-го ка-

Преполование.
Миниатюра
из Евангелия с Минологием.
3-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1156. Fol. 283v)

нона). Важной особенностью праздника является пение задостойника (ирмос 9-й песни 2-го канона: Ἀλλότριον τῶν Μητέρων ἡ παρθένια; Чуждѣ матеремъ дѣвство: — в совр. греческих книгах указания на это не сохранились, однако есть в Типиконах Виолакиса и протопсалта Константина), что для Литургии святителя Иоанна Златоуста, совершаемой в недвунадесятые праздники, практические нехарактерно (напр., задостойник поется в Лазареву субботу и на нек-рых службах Страстной седмицы).

Последование П. П. в совр. книгах включает тропарь праздника плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Μεσοῦσης τῆς ἑορτῆς (Преполовъшию сѧ празднику;), кондак 4-го гласа τῆς ἑορτῆς τῆς νοκτικῆς μεσοῦσης (Праздникъ законномъ преполова. ющюсѧ;) с икосом. Первый канон П. П. — авторства исп. Феофана Начертанного *Étèreau C. Hymnographi Byzantini // EO. 1926. Vol. 25. N 142. P. 181*), 4-го гласа, с акростихом Μέσῃν ἑορτῶν τῶν μεγίστων αἰνέσω (Преполовѣнѣ праздникувѧ превѣликихъ похваляю), нач.: Μεγάλοι τῆς ὑπὲρ χούν σου Δέσποιναι (Вѣліа же паче оумѧ вѧко:), с ирмосом Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Мора чермнѧю пѣчинѧ); канон довольно короткий, в каждой песни содержатся 2–3 тропаря и богородичен. Второй канон — авторства свт. Андрея Критского (*Idem // Ibid. 1922. Vol. 21. N 127/128. P. 270*), плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа, нач.: Ἐθνη κροτήσατε, ἔβραιοι θρηνησατέ (Іѧзѧцы воспле. щѧте, ѡвренъ восплачѧте:), с ирмосом Θάλασσαν ἐπλησας (Море ижегназъ еси:); этот канон более обширен, в каждой песни помещено от 3 до 7 тропарей, а также троичен и богородичен. Стихиры представлены следующим образом: на «Господи, воззвах» помещены 3 стихиры-подобна 4-го гласа и стихира на «Славу... и ныне» плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа; на стиховне вечерни — стихиры ав-



торства прп. Иоанна Дамаскина (Иоанна монаха) (Idem // Ibid. 1924. Vol. 23. N 134. P. 196): 2 стихирьы 1-го гласа и стихира 2-го гласа, на «Славу... и ныне» стихира плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа; на хвалитех — 3 стихирьы-подобна 4-го гласа и стихира на «Славу... и ныне» того же гласа авторства Анатолия (Idem // Ibid. 1922. Vol. 21. N 127/128. P. 265). Также в последование включены 3 паремии (Мих 4. 2, 4. 3, 4. 5, 5. 2–5, 5. 8; Ис 55. 1–3, 55. 6–13; Притч 9. 1–11); 4 седальна (4-го и плагального 1-го, т. е. 5-го, гласов и 2 седальна плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа); ексапостиларий.

Гимнография праздника содержит множество смысловых пластов: гимнографы описывают исторические события, отмеченные в евангельском чтении этого дня — приход Христа в храм, Его беседу с фарисеями и т. д.; касаются богословского смысла Его проповеди; проводят параллели с Вознесением Христа, празднование которого совершается через 2 недели (в четверг 6-й седмицы по Пасхе); упоминают о чуде исцеления расслабленного (*Расслабленного неделя* празднуется в воскресенье, предшествующее П. П.); вспоминают события воскресения Христова. Однако ключевое место в гимнографии праздника занимают слова Христа о Св. Духе, сказанные Им «в последний же великий день праздника»: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин. 7. 37–38) и взятые из чтения на праздник Пятидесятницы, что т. о. связывает П. П. с празднуемым через 25 дней днем Сошествия Св. Духа на апостолов (Пятидесятницей). Особенно ярко тема «воды живой» представлена в тропаре, кондаке и иконе П. П., а также в стихирах на стиховне вечерни, в седальне плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа, в ексапостиларии. Отдельное место в гимнографии П. П. занимает канон авторства свт. Андрея Критского, который охватывает мн. событий новозаветной истории и содержит аллюзии на события, связанные с П. П. и ветхозаветными прообразами и пророчествами. Напр., 1-ю песнь канона гимнограф открывает тропарем, посвященным Воскресению Христову, далее он вспоминает события чуда претворения воды в вино в Кане Галилейской (и аллюзию к нему — претворение воды в кровь в Ниле во время казней Египетских), беседу Христа с самарянкой (раскрывая сопутствующую ей тему «воды живой»), чудо умножения хлебов и рыб и др. В 3-й, 4-й, 6-й, 8-й и 9-й песнях свт. Андрей на фоне исторической канвы прихода Христа в храм и Его беседы с фарисеями раскрывает темы прихода Мессии и совершенных им чудес, вопрос возможности обрезания в субботу, темы грядущих страданий Христа, исполне-



ния Сыном воли Отца и т. д. В 5-й песни говорится о дарах, к-рые получили от Св. Духа апостолы, об их проповеди во всех концах земли. К теме «воды живой», беседы с самарянкой, чудес Христовых (умножение хлебов, исцеления недугующих, изгнание бесов и др.), установления Евхаристии гимнограф возвращается в 7-й песни.

Столь частое обращение в гимнографии праздника к теме «воды живой» выразилось в рус. церковно-народном обычае, на к-рый указывают проф. А. А. Дмитриевский и вслед за ним С. В. Булгаков, отмечая, что этот обычай не закреплен ни в греческих, ни в рус. богослужебных книгах: после литургии П. П. «в знамение благодати Святого Духа, которую Спаситель уподобил воде, подающей жизнь жаждущим спасения... исходить из храмов крестным ходом на водные источники, для малого освящения воды» (Дмитриевский А. А. Недоумение по поводу недоумений: Ответ анонимному рецензенту // ТКДА. 1891. Т. 3. № 9. С. 126; Булгаков. 1913. С. 658).

П. П. не имеет предпразднства, однако в Студийско-Алексиевском Типиконе отражена интересная особенность: понедельник и вторник после Недели о расслабленном (т. е. перед П. П.) помечены как *преполовления*, что, очевидно, можно

попразднство П. П. охватывало только 4-ую седмицу, до *Самаряньни недели*: гимнографический материал П. П.

*Преполовление.
Роспись Троицкого собора
мон-ря Сопочаны.
Ок. 1265 г.*

помещен в службах четверга, пятницы и субботы 4-й недели (в Студийско-Алексиевском Типиконе — также в службе вечерни недели

Самаряньни); указания о будних днях 5-й седмицы либо отсутствуют вовсе (Студийско-Алексиевский, Мессинский Типиконы), либо не содержат гимнографию П. П. (Евергетидский Типикон) (Пентковский. Типикон. С. 266–268; Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 576–582; Arranz. Turisop. P. 265–268). Первые указания на отдавание П. П. в среду 5-й недели по Пасхе содержатся в слав. редакциях Иерусалимского устава: в Типиконе архиеп. Никодима (Миркович. Типикон. С. 1616), в «Оке церковном», в рус. первопечатных Типиконах.

Для каждого дня периода попразднства (исключая воскресное богослужение, посвященное неделе Самаряньни) был создан свой, практически не повторяющийся гимнографический материал (за исключением тропаря, кондака, канона свт. Андрея и ексапостилария, к-рые взяты из службы П. П.). В совр. книгах это 3 стихирьы и стихира на «Славу... и ныне» на «Господи, воззвах», стихирьы на «Славу... и ныне» на стиховне вечерни и на хвалитех, 3 стихирьы и стихира на «Славу... и ныне» на стиховне утрени; седальны. К интересным особенностям гимнографического материала этих дней можно отнести то, что на «Господи, воззвах» всегда помещены 3 стихирьы-подобна (разных гласов в разные дни); стихирьы на «Славу... и ныне» иногда повторяются. При-



*Отрок Иисус
с еврейскими учителями
в храме.
1560 г.
Худож. П. Веронезе
(Прадо, Мадрид)*

мечательны стихирьы на стиховне утрени каждого из дней попразднства — это

трактовать как название всей 4-й седмицы по Пасхе (Пентковский. Типикон. С. 265).

П. П. имеет достаточно длительное *попразднство*, отдавание праздника совершается на 8-й день — в среду 5-й седмицы по Пасхе. Этот период с разной степенью подробности отражен уже в студийских памятниках, дающих представление о том, что в студийскую эпоху

всегда блок из 3 стихирь-подобнов 2-го гласа, разных в разные дни, но всегда на один и тот же подобен; кроме того, все 15 стихирь (четверга, пятницы и субботы 4-й седмицы, понедельник и вторник 5-й седмицы) имеют сквозной акростих *Μεσολεντήκοστής* (*Средопятидесятницы*). В стихирах попразднства указаны имена нек-рых гимнографов: свт. Германа I,





патриарха К-польского (стихира на «Славу... и ныне» 3-го гласа на стиховне в среду вечера 4-й седмицы и понедельник вечера 5-й седмицы — *Étèreau C. Hymnographi Byzantini* // ЕО. 1923. Vol. 22. N 132. P. 430), прп. Иоанна Дамаскина (стихира на «Славу... и ныне» плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа на стиховне утрени четверга 4-й седмицы и на стиховне в четверг вечера 4-й седмицы; славник 1-го гласа на «Господи, воззвах» в пяток вечера 4-й седмицы), Анатолия (стихира на «Славу... и ныне» 4-го гласа на утрени субботы 4-й седмицы).

В неделю Самаряныни тематика П. П. также представлена материалом из службы П. П. На стиховне малой вечерни на «... и ныне» положена стихира П. П. плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа. На великой вечерне на «Господи, воззвах» помещены 3 стихиры-подобна П. П. 4-го гласа, на стиховне вечерни — стихиры на «Славу... и ныне» 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа. На утрени помещены канон П. П. свт. Андрея Критского (на 2-м месте, после канона Пасхи и перед каноном недели Самаряныни), кондак с икосом, седален, ексапостиларий. Также на обеих вечернях и на утрени недели Самаряныни представлен отпустительный тропарь П. П. Задостойник П. П. поется только в день праздника и на отдание, в остальные дни поется задостойник Пасхи. Служба отдания П. П. (среда 5-й седмицы по Пасхе) в основном повторяет службу П. П. в среду 4-й седмицы (однако на вечерне нет паремий и входа).

Лит.: Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. К., 1913³. С. 657–659.

Н. Н. Крашенинникова

Иконография П. П. в древнейших примерах этой композиции основывается на тексте НЗ (Лк 2. 42–47; Ин 7. 14–30, 37–38), но благодаря введению дополнительных образов или элементов имеет расширенную трактовку. Н. В. Покровский полагал, что проповедь 12-летнего Христа в Иерусалимском храме — это последнее событие, совершившееся в период Его детства; однако он также считал ошибкой византийских и древнерусских художников то, что они соотносили эту композицию с П. П., поскольку, по его мнению, П. П. — это проповедь Иисуса Христа в храме Иерусалима уже в зрелом возрасте Спасителя, а именно на 3-м году Его служения (Покровский. 2001. С. 248). Приведя ряд древнейших памятников с композицией проповеди Христа Отрока в храме, Покровский также отметил примеры, как правило, из области книжной иллюминации, когда Христос в сцене проповеди показан средовеком и с этой композиции начинается церковный год (напр., миниатюра из Минология имп. Василия II — Vat. gr. 1613. P. 1, 1-я четв. XI в.) либо проповедь Христа Отрока помещена под 1 янв. и открывает церковный год по зап. счис-



Отрок Иисус в Иерусалимском храме.
Фрагмент оклада Евангелия.
2-я пол. V в.
(Сокровищница Дуомо, Милан)

лению (как в Евангелии с минологием Vat. gr. 1156. Fol. 283v, 3-я четв. XI в.).

Композиция поучения в храме появляется в составе сюжетов из жизни Пресв. Богородицы и Иисуса Христа уже в раннехрист. период, напр. на клейме на одной из пластин в технике резьбы по слоновой кости с оклада для Евангелия (или 5-частного диптиха) из казны Дуомо в Милане (2-я пол. V в.). Отрок Христос (без бороды, нимб отсутствует) восседает на высоком престоле, на верхней из 3 ступеней; у основания престола показаны фигуры 3 евр. учителей: один сто-



Преполовение.
Миниатюра из Гомилий
свт. Григория Назианзина.
879–883 гг.
(Paris. gr. 510. Fol. 165)

ит, другие сидят. Отрок поднимает руку в направлении того из присутствующих, к-рый обращается к Нему жестом поднятой правой руки.

Возможно, к раннехристианским и/или к-польским образцам восходили композиции беседы Отрока с книжниками на складнях и др. предметах резной слоновой кости, созданных в центрах Каролингского возрождения, напр., на пластине «Семь сцен из жизни Христа», происходящей из Кёльна (850, Музей Виктории и Альберта, Лондон). Искусная резьба, ее пластическая безупречность подтверждают визант. происхождение резчиков либо использование ими визант. образцов: многофигурная композиция с сидящим на престоле юным Христом и плотно обступившими его иудеями, протягивающими руки с жестами поучения. Спаситель показан безбородым, с длинными прядями волос, лежащими на плечах, с крещатым нимбом. Архитектурное обрамление имеет вид не эдикулы или кивория, а церковного

нефа с колоннами, под черепичной крышей; в левом отделении вырезаны фигуры Пресв. Богородицы и прав. Иосифа. Этот же тип архитектуры — на костяной пластинке из убранства оклада Кодекса Видукинда (т. н. Магдебургские пластины), выполненного в Милане в X в. (Юс. 6-ка, Берлин). Здесь сцена дополнена сюжетами чудес и проповеди Спасителя: «Иисус Христос благословляет апостолов Петра и Павла на проповедь», «Воскрешение Лазаря», «Умножение хлебов и рыб». Под сводами базилики юный Спаситель сидит на престоле с книгой в руках, перед Ним — вопрошающие иудеи, в арочном проеме — Богоматерь, подносящая руку к лицу.

На миниатюре в рукописи Гомилий свт. Григория Назианзина, написанной в К-поле, вероятно, в имп. скриптории (Paris. gr. 510. Fol. 165, 879–883 гг.), сюжет с 12-летним Иисусом Христом, беседующим в Иерусалимском храме с учителями иудейскими, занимает 3 эпизода в верхнем из 3 регистров полностраничной миниатюры. К иллюстрации текста имеют отношение центральный и правый эпизоды. В центре на возвышении сидит Отрок, перед Ним установлен накрытый голубоватой тканью престол; форма возвышения за спиной Отрока не совсем ясна из-за плохой сохранности живописного слоя. Фон в виде ниши-эдикулы

со светлой поверхностью, от верхней части к-рой сохранились прописанный золотом полуциркульных очертаний карниз и розовый с белильным узором фриз, обозначает Иерусалимский храм (подобная ниша встречается на древнейших иконах, написанных в технике энкаустики, напр. на иконе ап. Петра, VI в., мон-рь в мц. Екатерины на Синае; *Σωτήριον* Г. και Μ. Εικόνες της Μονής Σινά. Αθήναι, 1956. Т. 1. Plv. 1). На престоле перед Отроком лежит темный предмет, напоминающий небольшой кодекс или свиток с завязками, по сторонам престола сидят, обращенные к Христу учителя-иудеи (достаточно хорошую сохранность имеют лишь 2 фигуры) (см.: Покровский. 2001. С. 266. Рис. 66). В левой части регистра представлены искавшие Отрока родители: Сына обнимает Матерь Божия, прижимая к Его щеке, рядом — прав. Иосиф. В правой части регистра Отрок стоит на ландшафтном фоне, в легком развороте, обращен к центру; иллюстрацией к какому тексту служил этот образ, сказать точно нельзя: возможно, подразумевалось, что Иисус идет к храму. Во всех 3 Своих





«портретах» этого яруса миниатюры Отрок Христос изображен как царь — в багрянице, с золотыми клавмами на тунике, с крещатым нимбом. В левой части, принося к Пречистой Матери, Он смотрит прямо. Живописец именно в этой части композиции использовал восходящий к античной живописи прием цветового контраста: личибе в облике Пресв. Богородицы более темное, зеленоватого тона, лик юного Спасителя сияет светлыми оттенками розового цвета. Программа миниатюры отличается догматической сложностью и взаимосвязанностью: в среднем ярусе фигура Христа в тех же пурпурных одеяниях повторяется трижды, когда Он испытывает искушения от диавола; в нижнем ярусе, в сюжете насыщения 5 тысяч, Он изображен раздающим обеими руками апостолам Петру и Андрею умноженные хлебы. Трижды повторенная фигура Христа в композициях регистров, возможно, призвана напоминать о 3 днях поиска Отрока Пресв. Богородицей и прав. Иосифом, а также о теме Св. Троицы.

В средневизант. примерах в композиции П. П. возрастает значение архитектуры с планировкой и с узнаваемыми деталями, напоминая др. сцены, связанные с иллюстрированием эпизодов ВЗ или НЗ, к-рые были посвящены посещению храма и включали изображения архитектуры в ее планировке и с узнаваемыми деталями, напр. «Введение во храм Пресв. Богородицы» или «Сретение Господне». В минейной части лицевой ркп. Евангелия с минологием (Vat. gr. 1156. Fol. 283v) маргинальная миниатюра включает изображение Христа Младенца рядом с евр. книжниками, сидящими вокруг богато украшенного престола: поверх драгоценной расшитой на престольной одежде лежит кодекс в золотом окладе с застежками, к столу приближаются Пресв. Богородица и прав. Иосиф. В Никольской ц. в Бояне (1259) композиция вписана в люнет стены нартекса, где в центре — Христос под киворием сидит на престоле. Его престолу предостоят с одной стороны — Богоматерь и седовласый прав. Иосиф Обручник (оба в молении), с другой — иудейские учителя разного возраста, в головных платах и без них. Иисус показан в античных одеждах золотистого цвета, что напоминает об одеждах Христа Судии. Левой рукой Он придерживает книгу, лежащую на коленях, правую руку держит перед грудью, Его голова обращена к приближающейся в молении Матери, что указывает на иллюстрацию текста Евангелия от Луки. В Троицком храме мон-ря Сопочаны (ок. 1265) сцена П. П. размещена во 2-м ярусе юж. стены, над аркой. Центром монументальной композиции, занимающей по ширине всю стену, является сидящий на престоле Отрок Христос. Слева у основания престола стоят Пресв. Богородица и прав.

Иосиф, за их спинами — ниша пространства Святая Святых, справа — сидящие на ступенях учителя, за ними — колоннада, огибающая амфитеатром пространство храма. Отрок Христос облачен в античные одежды золотого оттенка, в Его левой руке белый свиток, правой Он благословляет. Композиция проповеди Отрока Христа в Иерусалимском храме даже в позднепалеологовскую эпоху не соотносилась с конкретным периодом церковного года или праздником. Ее целью оставалось иллюстрирование исторического периода земной жизни Спасителя: в мозаиках мон-ря Хора (Кахрие-джами)



в К-поле (1316–1321) с этим же эпизодом НЗ могла быть связана сцена на одном из люнетов экзонартекса, где представлено шествие Св. Семейства в Иерусалим во главе с прав. Иосифом Обручником. Фигура шагающего прав. Иосифа является центром изображения, помещена над осью люнета, а его обращенный назад взгляд соединяет всю композицию со стоящей внизу Пресв. Богородицей и с поднимающимися к отцу сыновьями. Среди них на 1-м плане протягивает руку по направлению к прав. Иосифу Отрок Иисус — с кудрявыми волосами, в золотистых одеждах с голубым клавом



Преполование.
Роспись нартекса
Печской Патриархии. 1561 г.
Фото: Е. В. Виноградова

на правом плече, с крещатым нимбом, с белым свитком в левой руке, уже готовый к встрече с иудеями-книжниками.

На древнерус. почве самые ранние изображения П. П. были созданы под явным византийским влиянием: это пространственные, многофигурные композиции. В росписях Снеготорского мон-ря

близ Пскова (1313), в сев. ветви подкупольного креста, изображена проповедь Христа в Назаретской синагоге (Лк 4. 16–30, Мф 13. 54–58, Мк 6. 1–6), рядом расположено «Сошествие Св. Духа»: Христос показан средовеком. Фрагментарно сохранившееся П. П. составляло декор Покровской ц. Довмонта города в Пскове (XIV в., ПИАМ). На псковском подворье Спасо-Елеазаровского мон-ря на Спасской (ныне Детской) ул. престол церкви (1468) посвящен П. П.

Очевидно, уже в XIV в. возникает вариант, когда П. П. (или элементы этой композиции) иллюстрирует гимнографическое песнопение, напр. Акафист Пресв. Богороди-

Преполование.
Роспись галереи
ц. свт. Николая Орфаноса
в Фессалонике. После 1320 г.
Фото: Е. В. Виноградова

це. Хотя тема нуждается в дополнительных научных изысканиях, можно конста-

тировать, что это касалось и др. праздников, чьи иконографические изводы привлекались для иллюстрирования Акафиста: Сретение Господне «служило иллюстрацией 7-го кондака и получало в позднем средневековье дополнительные изобразительные элементы и комментарии» (Маханько. 2018). Из композиции беседы Отрока Христа с иудейскими учителями был заимствован образ сидящего на престоле Учителя, передающего закон апостолам, а через них — земным народам. Примеры можно найти в иллюстрациях Акафиста в иконописи и монументальном искусстве: фрески галереи ц. свт. Николая Орфаноса в Фессалонике (после 1320), где в 2 композиции Отрок восседает на престоле, в одном случае — в окружении святителей и клириков, в другом — в окружении апостолов; икона «Похвала Пресв. Богородицы с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля (3-я четв. XIV в., ГММК).

К сложившейся в визант. искусстве композиции П. П. восходят особые сцены, как, напр., в росписях Успенского собора Протата на Афоне и алтаря в соборе мон-ря Дечаны, где Христос изображен как средовеком, а композиция имеет подпись, подчеркивающую тему проповеди в преполование праздника кушей (Ин 7. 14); небольшая по размеру композиция над окном в юж. певнице кафедрального афонского мон-ря Хиландар (1321/22, под записью 1803/04). К примерам подобного рода принадлежит и композиция в притворе собора Печской Патриархии, где рядом с фреской, иллюстрирующей исцеление расслабленного (праздник 3-й Недели после Пасхи), помещено П. П., к-рое по композиции более напоминает иллюстрацию 11-го кондака



Акафиста («Новую показа тварь...»): Христос средовек изображен во главе апостолов у аналоя, на к-ром Он раскрывает книгу, обращаясь к евр. учителям, стоящим напротив. В кафоликоне афонского мон-ря Пантократор (ок. 1363–1380) (Τουτός, Φουστέρης, 2010. Σ. 321) П. П. написано в верхнем ярусе прилегающей к апсиде поверхности юж. подкупольного столба, на противоположной стороне — «Воздвижение Креста Господня», рядом — «Причащение апостолов».

В поствизант. искусстве композиция П. П. имела строго центричную схему: сидящий на престоле Отрок Христос возвышался над нишей и окружающими Его фигурами; образы искавших Его родителей могли быть вынесены на соседние поверхности, как в росписи зап. рукава кафоликона в мон-ре Ставроникита (1545/46, мастер мон. Феофан Критский). В ее центре на возвышенных ступенях Отрок Христос сидит, обращаясь к собравшимся по сторонам иудейским книжникам. Здесь П. П. иллюстрирует последовательность праздников между Пасхой и Пятидесятницей: напротив П. П. (4-я Неделя по Пасхе) написана «Беседа Христа с самарянкой» (5-я Неделя по Пасхе) (Ibid. 2010. Σ. 380). Подобный извод известен по аналогичным иконам и фрагментам алтарной преграды — эпистилия в афонском мон-ре Пантократор (XVI в.).

Для древнерус. искусства с XV в. в качестве иллюстрации П. П. использовался извод, восходящий к проповеди Отрока Христа в Иерусалимском храме, который мог быть надписан «Беседа с книжниками», как на новгородской аналойной иконе-таблетке кон. XV в. (НГОМЗ), или «Преположение праздника», как на иконе из праздничного чина псковской ц. свт. Николая Чудотворца с Усохи (1536, ПИАМ). Центром таких икон был Иисус Христос, черты лика Которого напоминали скорее Младенца, но размер фигуры был крупнее. Архитектурные детали композиции восходили к позднелепеловским образцам, включали многообразные по типу сооружения в виде ротонды, портика, галереи с угольными перекрытиями, а также амфитеатром расположенные ступени, на к-рых размещались евр. учителя и книжники, — иконы из праздничных чинов Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, КБМЗ), Благовещенского собора Московского Кремля (сер. XVI в., ГММК); фрагменты фресковых ансамблей Благовещенского собора Московского Кремля (1547–1551), Успенского собора мон-ря в Свяжске (ок. 1605). В Лицевом летописном своде (70-е гг. XVI в., БАН. 17.17.9. Л. 898 об.) композиция, сопровождающая текст о беседе Отрока в храме, проиллюстрирована образом Христа, показанного средовеком, сидящим под киворием на престоле по-



Преположение.
Икона из иконостаса
Благовещенского собора
Московского Кремля. Сер. XVI в.
Фотография В. Е. Оверченко
(ГММК)
Фото: © Музеи Московского Кремля

среди книжников разного возраста. Как и в поствизант. памятниках, П. П. могло быть представлено вместе со сценой «Беседа Христа с самарянкой», как на иконе, бывшей частью иконостаса, — в нижнем ярусе «Спас в силах», центр деисусного ряда кон. XVI — нач. XVII в. под записью 1868 г. (старобрядческий мастер) из пос. Коровино Плисецкого р-на Архангельской обл. (ЦМиАР; Северные экспедиции. 2018. Кат. № 36. С. 100. Ил. с. 75).

Во 2-й пол. XIX в., в период увлечения русских и европейских художников книгами Э. Ренана о личности Христа, сюжет беседы Отрока Иисуса в храме с учителями был популярен среди произведений исторического жанра, напр. у В. Д. Поленова: эскиз «Среди учителей» (1895, ГТГ), картина «Исполнился премудрости» (90-е гг. XIX в. — 1900-е гг., ГТГ) — вариант-повторение одноименной картины (НГХМ; Пастон Э. В. Василий Поленов. М., 1996. Ил. С. 68).

Лит.: Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. М., 1892; 2001²; Abel F.-M. Gaza au VI^e siècle d'après le rheteur Chorikios // RB. 1931. T. 40. P. 5–31; Braunsfels W., Nitz M. Leben Jesu // LCI. Bd. 2. Sp. 39–85; Антонова, Мнѣва. Каталог. Т. 1. С. 167 (примеч. 1). Кат. № 119; Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А. Благовещенский собор Моск. Кремля = The Annunciation Cathedral of the Moscow Kremlin: К 500-летию уникального памятника рус. культуры. М., 1990. Ил. 54; Щенникова Л. А. Иконы в Благовещенском соборе Моск. Кремля: Деисусный и праздничный ряды иконостаса: Кат. М., 2004. Кат. № 26. С. 248–251; Государственная Третьяковская галерея. Кат. собрания. Живопись 2-й пол. XIX в. Кн. 2 (Н–Я). М., 2006. Кат. № 271, 284. С. 126, 131; Τουτός Ν., Φουστέρης Γ. Ευρετήριο την μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος–17ος αιώνας. Αθήνα, 2010; Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина Е. Г. Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника.

М., 2005. Кат. № 26. С. 114, 115; Маханько М. А. Пророк и праведник. Редкий сюжет с Симеоном Богоприимцем и ангелом // Кирилл Белозерский и памятники с редкой иконографией: Мат-лы конференции: Кат. выст. 22 июня — 15 авг. 2017 г. Кириллов, 2018. С. 279–288; Северные экспедиции Музея имени Андрея Рублева: 1963–1971 гг.: Выставка икон и произведений декоративно-прикладного искусства XVI–XIX вв. из собр. ЦМиАР. 18 мая — 1 июля 2018 г.: [Кат. выст.]. М., 2018; Калвидзе Н. В. Роспись Успенского собора Свяжского мон-ря. Каз. (в печати).

М. А. Маханько

ПРЕПЯТСТВИЯ К СВЯЩЕНСТВУ — см. в ст. Абсолютная неспособность к священству.

«PRESBYTERORUM ORDINIS» (РО), декрет Ватиканского II Собора «О служении и жизни пресвитеров» (Decretum de presbyterorum ministerio et vita). Первоначальная редакция под названием «О клириках» (De clericis) была принята в марте 1963 г. В следующем году подготовленная схема декрета была отвергнута большинством голосов (1199 против 930 положительных). После 2 стадий дебатов она была пересмотрена в свете Догматической конституции «О Церкви» (Lumen gentium) и принята 7 дек. 1965 г. (2390 голосов «за», 4 — «против»).

Тематически РО дополняет Догматическую конституцию «О Церкви», декрет «О папском служении епископов в Церкви» (Christus Dominus) и декрет «Об апостольстве мирян» (Apostolicam actuositatem). Эти документы в значительной мере определяли роль епископов и мирян в жизни католич. Церкви, в то время как священническое служение не получало должного обоснования и затрагивалось лишь вскользь. РО, наряду с декретом «О подготовке к священству» (Optatam totius), был принят лишь на заключительном этапе работы II Ватиканского Собора.

Структура. РО состоит из вступления, 3 глав и заключения. Ключевые темы — «Пресвитерат в миссии Церкви» (2–3), «Служение пресвитеров» (4–11) и «О жизни пресвитеров» (12–21). Богословское осмысление священнического служения в РО помещает священника в 2 разные плоскости. С одной стороны, священники представлены в декрете как пресвитеры, осуществляющие свое специфическое служение в рамках единой сакраментальной иерархии — наряду с епископами и диаконами. С др. стороны, в соответствии с новым церковным самосознани-



ем и новым пониманием церковной должности, провозглашенными Собором, миссия, служение и жизнь священника были по-новому осмыслены и раскрыты в их отношении к проч. священникам и к мирянам, чтобы их задачи соответствовали общей пастырской цели «внутреннего обновления Церкви, распространения Евангелия во всем мире и диалога с современным миром» (РО 12). РО формирует новый образ священника как разностороннего помощника епископа в проповеди, освящении и управлении. Для этого предлагается сделать священническое служение более мобильным и вариативным: РО вводит пресвитерские советы (РО 7), призывает стремиться к братству и коллегиальности (8), способствует распределению священнических обязанностей (10) и заботе о новых призваниях (11). В последующие годы основные положения РО нашли отражение в документах Конгрегации по делам клира.

Богословие. В том, что РО использует наименование «пресвитеры» (а не «священники»), находит отражение определенный взгляд на церковное служение. Согласно этому взгляду, истинным Священником является только Христос, и Он поручает всей Церкви принимать участие в Своем троиственном служении: освящения, учительства и управления. В нем участвуют все члены Тела Христова, как священнослужители, так и миряне. Первые, в силу совершенного над ними таинства хиротонии, делают это иначе, чем миряне (РО 1), они «особым образом призваны к достижению совершенства» (РО 12). Но, «поскольку священническое служение является служением самой Церкви, оно может исполняться только в иерархическом общении всего Тела» (РО 15). Исходя из этого, церковная миссия не рассматривается Собором как задача отдельных, специально для этого выделенных и посвященных клириков, но относится к христ. бытию в целом: всякий христианин должен найти свое место во множестве церковных служений. Поэтому одной из ключевых в РО становится идея о том, что иерархическое священство основывается на всеобщем священстве верных, получивших посвящение через крещение и конфирмацию (РО 1, 2, 9, 12).

Исходя из такого понимания священства, пресвитеры представлены

в РО преимущественно как служители церковного единства. Прежде всего, они призываются стремиться к единству с мирянами, друг с другом и с епископом. С мирянами, как причастными ко всеобщему священству, священники должны быть как «братья среди братьев», «искренне признавать и развивать достоинство мирян и свойственную им меру участия в миссии церкви» (РО 9). Друг с другом пресвитеры составляют единый пресвитерий в каждом диоцезе под началом епископа (РО 8): «...Каждый пресвитер соединяется со своими братьями узами любви, молитвы и всяческого сотрудничества, и тем самым обнаруживается то единство, которого желал Христос, чтобы Его последователи были совершены во едино...» (РО 8). В основе этого единства лежит общее рукоположение и пастырская цель — созидание Тела Христова, к-рое «особенно в наше время, требует различных служений и новых подходов» (РО 8). Пресвитерий подчиняется епископу, единение с к-рым «в наши дни требуется с особой настоятельностью» (РО 7). Пресвитеры помогают епископу, участвуют в его служении и «почитают в нем власть Самого Христа», поскольку только епископ обладает «полнотой священства» (РО 7).

Оценки. Можно считать общепринятым мнением, что задачей РО было создание предпосылок для выхода из тяжелого кризиса, в к-ром католич. священники оказались в совр. мире (Альбериги и др. 2009. С. 308–309; Kasper. 1969). Действительно, в заключении РО напрямую говорится о трудностях, с которыми сталкиваются священники в «глубоко преобразующихся социальных и экономических условиях», в связи с масштабными изменениями «иерархии ценностей в сознании людей» (РО 22). Известный историк Собора Дж. Альбериги отмечал, что на Соборе «вызывало тревогу маргинальное положение католических священников в современном обществе, их ощущение собственной ненужности в условиях отсутствия гарантированного государствами христианского уклада жизни» (Альбериги и др. 2009. С. 308–309). Для преодоления сложившегося кризиса Собор попытался предложить миссионерскую концепцию священства, подразумевающую максимальное преодоление границ между священнослужителями и мирянами. Дан-

ные тенденции помимо РО нашли отражение в различных соборных документах, в частности в «Декрете об апостольстве мирян» и в «Догматической конституции о Церкви». Такой взгляд на священство противопоставляется в лит-ре «традиционному» образу католич. священника, закреплённому в ходе полемики с протестантизмом, к-рый якобы уже давно содержал в себе основания для кризиса. Напр., Э. Схиллебекс писал о том, что «тридентское» учение о священстве, делающее акцент на сакраментальном статусе священника, противоречило реальным нуждам Церкви и пастырской практике, в результате чего священники «ежедневно испытывали несоответствие между практикой и ее богословским обоснованием» (Schillebeeckx. 1985. S. 237). РО и др. документы II Ватиканского Собора, по словам Альбериги, отражают дискуссию вокруг священства, возникшую среди участников. Одни продолжали «подчеркивать сакральную сторону священнического служения» и настаивали на изоляции священников от мира, быстро отходящего от традиций христианства. Сторонники реформ, напротив, осуждали священников, «сидящих в своих ризницах и не замечающих реальных нужд современных людей» (Альбериги и др. 2009. С. 310). Достаточно распространенным является «оптимистический» взгляд, согласно которому Собор через «Догматическую конституцию о Церкви» и РО упразднил «сакрально-магический» образ католич. священника. Однако др. авторы считают, что, несмотря на ряд позитивных подходов, они не были продуманы достаточно глубоко и оказались нейтрализованы множеством тезисов, рисующих традиц. образ священника (Там же. С. 583), в результате чего РО «не удалось сколь-нибудь полно обрисовать это важное для Церкви служение» (Там же. С. 592). Согласно такой т. зр., епископам, диаконам и мирянам было уделено гораздо больше внимания в соборных документах, и острые вопросы, касающиеся совр. священства, остались нерешенными. Прежде всего священник в РО в определенном смысле лишается самостоятельности, поскольку оказывается лишь помощником и советником епископа, обладающего полнотой священства (РО 7). Кроме того, «сведение всеобщего и служебного священства к их





глубокому богословскому единству, как кажется, не удалось» (Wulf. 1968. S. 152). Определенная непоследовательность привела к тому, что совр. образ священника находится на грани всеобщего и иерархического священства, причем существенное различие между народом Божиим как целым и священством как частью четко не определено (Henrici. 2012. S. 634–640). Священник предстает, с одной стороны, как образ Христа, а с другой — как член Церкви, и в РО не нашел разрешения острый вопрос о соотношении этих 2 сторон священнического бытия (Greshake. 2000. S. 342–343). Попытка Собора сделать священника членом общины верных привела к риску потери священником своей идентичности. По мнению Г. Гресхаке, «для многих священников и мирян более не ясно, в чем состоит сущность и сущность, специфическая миссия и задача священника» (Ibid. S. 24). Ист.: Декрет о служении и жизни священников (Presbyterorum ordinis) // Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С. 341–375. Лит.: Wulf F. Kommentar zum fünften und sechsten Kapitel der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» // LTK. 1966. Suppl. Bd. 1. S. 284–313; idem. Stellung und Aufgabe des Priesters in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil // Geist und Leben. Würzburg, 1966. Bd. 39. S. 45–61; idem. Kommentar zum Dekret über Dienst und Leben der Priester (Artikel 1–6, 12–16) // LTK. 1968. Suppl. Bd. 3. S. 141–169, 189–221; Frisque J., Congar Y., éd. Les prêtres: vie. Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatam totius». P., 1968; Schelbert G. Priesterbild nach dem Neuen Testament // Priester – Presbyter / Hrsg. F. Enzler. Luzern; Münch, 1968. S. 11–35; Kasper W. Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des Priesterlichen Dienstes // Concilium. 1969. Bd. 5. S. 164–170; Müller H. Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im II. Vatikanischen Konzil. W., 1971; Cordes P. J. Sendung zum Dienst: Exegetisch-historische und Systematische Studien zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester». Fr./M., 1972; Schillebeeckx E. Christliche Identität und kirchliches Amt: Plädoyer für den Menschen in der Kirche. Düss., 1985; Ducquoc C. Die Reform des Priesterstandes // Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils / Hrsg. H. J. Pottmeyer e. a. Düss., 1986. S. 369–383; Hillenbrand K., Hrsg. Priester heute: Anfragen, Aufgaben, Anregungen. Würzburg, 1990; Schäfer Th. Diener der Einheit: Gedanken zum Priesterbild nach dem Kirchendekret «Presbyterorum ordinis» // Geist und Kirche: Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien / Hrsg. H. Hammans. Paderborn, 1991. S. 17–34; Wieh H. Identität und Spiritualität: Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche. Würzburg, 1994; Taborda F. Der Ordenspriester – eine «quaestio disputata» // Reflektierter Glaube: FS f. E. Kunz / Hrsg. H.-L. Ollig, O. Wiertz. Egelsbach etc., 1999. S. 245–261; Greshake G. Priester sein in dieser Zeit: Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität. Freiburg i. Br.; Basel; W., 2000; Pesch O. H. Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachge-

schichte. Würzburg, 2001; Barratt A. The Sacrament of Order and the Second Vatican Council: The Presbyter?: Bishop Relationship Revisited // IJSCC. 2002. Vol. 2. N 2. P. 7–27; Mödl L. Das Dekret über Dienst und Leben der Priester Presbyterorum ordinis // Vierzig Jahre II. Vatikanum: Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte / Hrsg. F. X. Bischof, S. Leimgruber. Würzburg, 2004. S. 297–315; Fuchs O., Hünermann P. Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Priester «Presbyterorum ordinis» // Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Freiburg, 2004. S. 337–580; Wenzel K. Das Dekret über Dienst und Leben der Priester «Presbyterorum ordinis» // Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg, 2005. S. 207–214; Fallert M. Mitarbeiter der Bischöfe: Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Würzburg, 2007; Альберго Дж. и др. История II Ватиканского Собора. М., 2009. Т. 5. С. 296–340, 583–593; Henrici P. Hat das Konzil die Priester, haben die Priester das Konzil vergessen? // IKAZC. 2012. Bd. 41. N 6. S. 634–640; Vehtel K. Der priesterliche Dienst und die Sendung der Kirche in Presbyterorum ordinis // Geist und Leben. 2014. Bd. 87. N 1. S. 48–59.

Свящ. Алексей Черный

ПРЕСВІТЕР [греч. *πρεσβύτερος* — старец, старейшина], в правосл. Церкви и др. Церквах, сохраняющих *апостольское преемство* рукоположений, священнослужитель 2-й степени трехчастной *иерархии* (*диакон*, *П.*, *епископ*). Пресвитерская степень, равно как епископская и диаконская, имеет апостольское происхождение и, согласно правосл. догматическому учению, пребывает в Церкви до скончания века. Как синонимы к слову «пресвитер» и в просторечии, и в офиц. церковных документах используются «священник» и «иерей». П. из числа монахов именуются иеромонахами. По полномочию, полученному от епископа, П. совершает *литургию* и иные священнодействия, кроме *хиротонии*, *хиротесии*, освящения *антиминса* и освящения *мира*, учит паству догматам веры, пастырски окормляет вверенных его попечению христиан, принимает *исповедь*, преподает благословение мирянам, церковнослужителям и диаконам, участвует в управлении приходской общиной и в случае настоятельства возглавляет ее, иеромонахи исполняют игуменские и иные начальственные должности в *монастырях*. П. принимают участие и в управлении *епархией*, а в отдельных случаях занимают должности в высшем управлении *Поместных Церквей*. При этом, согласно 39-му Апостольскому прав., «пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают, ибо

ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их».

П. многократно упоминаются в Свящ. Писании НЗ (Деян 14. 23; 15. 4; 15. 6; 15. 23; 1 Петр 5. 1–2; Тит 1. 5; 1 Тим 5. 17; и др.). Судя по тому, что в новозаветных книгах нередко говорится об апостолах и П. без упоминания епископов, можно полагать, что в апостольский период церковной истории слово «пресвитер» употреблялось и по отношению к епископам. Впрочем, уже в век *мужей апостольских* окончательно выявилась трехчастная церковная иерархия и терминология священных степеней стабилизировалась. Так, сщмч. *Игнатий Богоносец*, еп. Антиохийский († нач. II в.) писал в Послании к магнезийцам: «Епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов, и диаконам, сладчайшим моим, вверено служение Иисуса Христа» (Ign. Ер. ad Magn. 6). Игнатий хвалит П., которые «как богомудрые повинуются» епископу и при этом «не смотрят на видимую молодость его» (Ibid. 3). Отцы Церкви IV в. (свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст, свт. Аверсий Медиоланский и др.) отстаивали догматическое учение о трехчастной иерархии.

В первые 2 века истории христ. Церкви не существовало *приходов* в современном смысле слова. Все богослужения совершались в городской церкви епископом в сослужении П., диаконов и церковнослужителей. Такие церкви могли быть устроены в частных домах, в *катакомбах*, на кладбищах. Корпорация П. называлась пресвитерий (греч. *πρεσβυτέριον*, лат. *presbyterium*). По смерти епископа или по его удалении с кафедры до назначения преемника пресвитерий исполнял его обязанности, но не совершал при этом поставлений клириков. В средние века на Западе пресвитерий был трансформирован в *капитул*. С ростом числа христиан одна епископская церковь уже не могла вмещать всю городскую общину. В сер. III в. в крупнейших городах Римской империи, таких как Рим, Александрия, Антиохия, Эфес, Коринф, кроме главной кафедральной церкви устраивались и др. храмы, в к-рые епископы назначали клириков для совершения в них богослужений. В канонических источниках самое раннее упоминание о приходской церкви во главе с П. нахо-





дится в 6-м прав. *Гангрского Собора*: «Аще кто кроме Церкви особо собрания составляет и, презирая Церковь, церковная творити хочет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, да будет под клятвою». В эпоху гонений на христиан в Римской империи христ. общины существовали почти исключительно в городах. Не случайно лат. слово «*paganus*», первоначально обозначавшее деревенских жителей, приобрело значение «язычник». В IV в., особенно после издания *Миланского эдикта* (313), повсеместно стали появляться христ. храмы в сельской местности. Увеличение числа таких храмов было вызвано массовым обращением язычников в христианство. Языческие храмы перестраивались в христ. церкви, также строились новые церкви гос. властями, сельскими общинами, частными землевладельцами на принадлежавших им землях. Соответственно многократно увеличилось число приходов, в к-рых совершали богослужение не епископы, а П.

Избрание ставленников в П. производится по усмотрению епископа при участии клириков и народа. Это участие в разные исторические эпохи и в разных Поместных Церквях было фактором преходящим и изменчивым, однако во все времена решающее значение при этом имела воля епископа. *Феофил I*, архиеп. Александрийский, в 7-м правиле так описывает порядок избрания П.: «Весь собор священнослужителей да согласится и да изберет, и тогда епископ да испытает избранного, и с согласием священства да совершит рукоположение среди церкви, в присутствии народа, и при возгласении епископа, аще может и народ свидетельствовать о нем». В Др. Руси П. избирались приходской общиной. Избранного представляли архиереем для испытания и посвящения. В XVIII в. в России выборное начало при замещении священнических мест постепенно ушло в прошлое. Избрание ставленника стало исключительно прерогативой епархиального архиерея. Таким остается порядок избрания кандидатов в П. в РПЦ и в наст. время.

За избранием ставленника следует его рукоположение в сан. В древности хорепископы, как не вполне самостоятельные архиереи, могли рукополагать лишь по поручению правящего епископа (Анкир. 13; Антиох. 10; VII Всел. 14). В наст. вре-

мя это правило применяется в отношении викарных архиереев и епископов, ушедших на покой. Сакраментальной властью совершать хиротонию обладают исключительно епископы как правящие, так и викарные, но викарные архиереи, совершая рукоположение во П., выполняют при этом поручение правящего архиерея.

Епархиальный архиерей вправе преподавать хиротонию лишь лицам, находящимся в его юрисдикции, клирикам своей епархии (Сард. 15; Карф. 9, 10). Епископ может совершать рукоположения только в пределах своей епархии и для служения в ней. 35-е Апостольское прав. гласит: «Епископ да не дерзает вне пределов своей епархии творити рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села: да будет извержен и он и поставлении от него». О том же идет речь во 2-м прав. II Вселенского Собора, 13-м и 14-м правилах Антиохийского Собора. Рукополагающий епископ должен быть православным. Если же он получил архиерейскую хиротонию от иерархии, отделившейся от Вселенской Церкви, то для положительного решения вопроса о действительности совершенных им рукоположений безусловно требуется, чтобы схизматической иерархией сохранялось апостольское преемство и чтобы отступления отделившейся общины от правосл. вероучения не касались основных догматов. Право окончательного решения вопроса о возможности присоединения инославных клириков, в частности П., к правосл. Церкви принадлежит суду самой Церкви. В наст. время в РПЦ при присоединении к Церкви могут быть приняты в сущем сани П. католич. Церкви и древних вост. Церквей.

Хиротония во П. должна совершаться в храме, в алтаре, при собрании молящегося народа, к-рый призван свидетельствовать о рукополагаемом при самом его поставлении. Ныне это свидетельство выражается символически — пением «аксиос» (достойн) хором от лица народа.

Для признания действительности хиротонии необходимо, чтобы была соблюдена очередность поставлений от низших степеней к высшим. Во П. может быть рукоположен лишь диакон. Срок пребывания ставлен-

ника в П. на диаконской степени не определен в канонах, однако в них предусмотрено, что кандидат на более высокую иерархическую степень должен успеть обнаружить способность к занятию ее достойным исполнением своего служения на низшей степени (Сард. 10; Двукр. 17). *Феодор IV Вальсамон* в толковании на 17-е прав. Двукратного Собора отмечает: «...рукоположение на каждую степень по необходимости (то есть по нужде) должно совершаться через 7 дней». Практике, однако, известны случаи, когда срок прохождения служения на диаконской степени перед рукоположением во П. был короче; подобная практика имеет место при остром кадровом дефиците духовенства, как это было, напр., в истории РПЦ в послевоенные годы.

Хиротония во П. считается действительной только в том случае, если она связана с назначением на служение в определенное место. В правосл. Церкви не допускается т. н. абсолютное рукоположение, дающее сан без прикрепления к месту служения. 6-е прав. Халкидонского Собора гласит: «Решительно никого, ни во пресвитера, ни во диакона, ниже в какую степень церковного чина не рукополагати иначе, как с назначением рукополагаемого именно к церкви градской, или сельской, или к мученическому храму, или к монастырю. О рукополагаемых же без точного назначения Святейший Собор определил: поставление их почитать недействительным, и нигде не допускать их до служения к посрамлению поставившего их». Вопреки ясному смыслу этого канона, в католич. Церкви абсолютные поставления (*ordinationes absolutes*) стали нормой при поставлении П.

Еще одно условие действительности хиротонии — это ее неповторяемость. Рукоположение, единожды правильно совершённое, не повторяется ни при каких условиях. Повторение его означало бы отрицание действительности ранее совершённой хиротонии. В 68-м Апостольском прав. сказано: «Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен от священного чина, и он и рукоположивый; разве аще достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным, или рукоположенным от таковых,





ни верными, ни служителями Церкви быти не возможно». *Иоанн Зонара*, толкуя это правило, писал: «О двукратном рукоположении можно различно думать. Ибо рукополагаемый второй раз ищет второго рукоположения или потому, что осуждает рукоположившего его в первый раз, или потому, что от рукоположившего его во второй раз надеется принять некую большую благодать Духа и освятиться, так как имеет в него веру, или, может быть, оставив священство, опять рукополагается как бы сначала,— и по другим причинам. Каким бы образом ни сделал это, но и дважды рукоположенный и рукоположивший его подлежит извержению, исключая того случая, если первое рукоположение было от еретиков, ибо ни крещение еретиков не может никого сделать христианином, ни рукоположение их не делает клириком. Итак рукоположенных еретиками вновь рукополагать нет опасности».

Присутствие греха симонии при поставлении на священную степень, согласно канонам, является обстоятельством, к-рое упраздняет действие благодати, делает рукоположение недействительным. 29-е Апостольское прав. гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется». О симонии идет речь и в канонических посланиях святителей Геннадия и Тарасия К-польских. Из церковной истории известно, что в разные времена условием для рукоположения считалось внесение пошлины в казну архиерейского дома. Подобная практика, очевидно предосудительная, вызвала подчас обвинения в симонии, но в строгом смысле слова симонией не являлась, поскольку решение о рукоположении не мотивировалось размером пошлины, одинаковым для всех кандидатов на данную степень.

Согласно 30-му Апостольскому прав., епископы, которые получили свой сан через мирских начальников, подвергаются извержению и отлучению: «Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним». Феодор Вальсамон в толковании на 29-е и 30-е Апостольские правила пояснял: «Но может быть

кто спросит, поелику 30-е правило упоминает об одном епископе, а равно и 29-е не упоминает об иподиаконах и чтецах, то как поступить, если кто делается по ходатайству светского начальника пресвитером, или диаконом, или иподиаконом, или чтецом? Решение: и они должны подлежать извержению и отлучению на основании последних слов настоящего 30-го правила, где говорится, что не одни главные виновники зла извергаются и отлучаются, но и сообщники их».

П. являются духовными руководителями и наставниками народа Божия. Поэтому кандидаты священства должны отличаться глубиной и крепостью веры, высокими нравственными качествами, безупречной репутацией. Необходимо, чтобы они отвечали определенным требованиям. Несоответствие их этим требованиям служит препятствием к священству. Для исполнения пастырского служения необходимы зрелость ума, твердость убеждений, известный жизненный опыт, к-рые предполагают достижение определенного возраста (см. в ст. *Канонический возраст*).

Физические недостатки и недуги сами по себе не служат препятствием к поставлению в сан П. Препятствием являются лишь те телесные недостатки, к-рые затрудняют священнослужение. Сказанное в 77-м Апостольском прав. о кандидатах во епископа относится и к П.: «...аще кто лишен ока, или в ногах поврежден, но достоин быти епископ: да будет. Ибо телесный недостаток его не оскверняет, но душевная скверна». Однако «глухой же, и слепый да не будет епископ, не аки бы осквернен был, но да не будет препятствия в делах церковных» (Ап. 78). По смыслу этого общего правила не могут быть рукополагаемы безрукие, безногие, больные эпилепсией или тяжкими психическими заболеваниями люди. 1-е прав. I Вселенского Собора запрещает поставлять в сан лиц, оскотивших себя, при этом «аще у кого в болезни врачами отъяты члены, или кто варварами оскотен, таковой да пребывает в клире». По толкованию Иоанна Зонары, оскотившим самого себя называется не обязательно оскотивший себя собственными руками, но и всякий, кто добровольно, без принуждения пошел на этот шаг. Согласно 79-му Апостольскому прав., в сан не может быть поставлен бесноватый. При расши-

рительном толковании этого канона в клир не допускаются лица, страдающие психическими заболеваниями.

Вера кандидата священства должна быть строго православной, глубокой, твердой, деятельной. О недостатке твердости в вере свидетельствуют случавшиеся ранее отпадения от Церкви. Поэтому в 10-м прав. I Вселенского Собора говорится: «Аще некоторые из падших произведены в клир, по неведению, или со сведением произведших: сие не ослабляет силы правила церковного. Ибо таковые, по дознании, извергаются от священного чина». По толкованию Иоанна Зонары: «...не должно производить во священство тех, которые отверглись от Господа нашего Иисуса Христа и потом покаялись. Ибо каким образом может быть священником тот, кто во всю жизнь не удостоивается Святых Таин, разве только при смерти». Если кандидат в П. отпадал от Церкви в прошлом, будучи мирянином или церковнослужителем, тем более когда он совершал диаконское служение, но по икономии не был извержен из диаконского сана, у него имеется серьезное препятствие для поставления в П. Недостаток твердости христ. веры можно подозревать также и в том, кто не смог обратиться к вере своих родственников, ибо, по слову ап. Павла, епископом можно ставить того, кто «детей имеет верных» (Тит 1. 6). 45-е прав. Карфагенского Собора гласит: «Епископы и пресвитеры, и диаконы не прежде да поставляются, разве когда всех в доме своем соделают православными христианами».

Тяжкие грехи, виновные в к-рых в древней Церкви подлежали публичному покаянию, составляют препятствие к священству, даже если они совершены были единожды. К таким грехам относятся убийство, кража, гробокопательство, святотатство (Григ. Нис. 6); блуд, прелюбодейство, содомия. Церковные правила не допускают в клир даже невольных убийц (Васил. 43; Григ. Нис. 5). 61-е Апостольское прав. гласит: «Аще верный обвиняем будет в любодействе, или в прелюбодействе, или во ином каком запрещенном деле, и обличен будет: да не вводится в клир». Если совершивший подобный грех диакон не был извержен из сана по икономии, он не может считаться достойным или даже только приемлемым кандидатом в П.





От служителей Церкви требуются смирение, миролюбие, кротость. Сказанное ап. Павлом о епископе, к-рый «должен быть непорочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан» (Тит 1. 7–8), относится и к кандидатам в П. Отличие от таких грехов, как убийство или блуд, в данном случае препятствием к поставлению является не единократное совершение греха, за к-рый можно справедливо укорить кандидата, напр. гнев, корыстолюбие или иные подобные пороки, но когда это страсть, от к-рой не освободился кандидат в сан П.

От кандидата в П. требуется учительность, умение наставлять пасомых. В Послании к Титу сказано апостолом, что епископ должен быть «силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать» (Тит 1. 9). Это требование относится и к П. В синодальный период истории РПЦ ставленниками на степень П. были гл. обр. выпускники духовных семинарий. В неблагоприятные для образования периоды уровень требований к П. понижался. Напр., на Соборах Владимирском (1274), Стоглавом (1551) и Большом Московском (1666–1667) было определено довольствоваться тем, чтобы кандидат на пресвитерство был грамотным. В наст. время в РПЦ требуется, чтобы П. имел высшее богословское образование; лишь в виде исключения допускается допускать в П. не окончивших курса семинарии диаконов, на экзамене у архиерея доказавших достаточность своих познаний в богословии.

Поскольку от ставленника требуется абсолютная моногамия, даже брак на вдове или женщине, оставленной своим мужем, т. н. пассивная бигамия, составляет препятствие к священству. 18-е Апостольское прав. гласит: «Вземший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную (актрису.— В. Ц.) не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина». Не допускаются к хиротонии и лица, продолжающие сожитие с женою, уличенной в прелюбодеянии: «Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно, то он не может прийти в служение цер-

ковное. Аще же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейство, то он должен развестись с нею. Аще же сожительствует, не может касаться служения, ему порученного» (Неокес. 8). А 36-е (45) прав. Карфагенского Собора не допускает к рукоположению лиц, связанных браком с неправославными. В древности брак для П. не был обязателен. Со времени появления ересей стригольников и жидовствующих на Руси неженатых (кроме монахов) не посвящали во П. Действующие ныне правила (с 1869) позволяют возводить в П. как овдовевших после 1-го брака, так и неженатых, заявивших желание навсегда остаться безбрачными. В католич. Церкви со времен папы Григория VII все клирики связаны обетом безбрачия. Впрочем, в Римской Церкви celibat утвердился в древности, когда она еще хранила единство со Вселенским Православием, хотя обязательность его и отвергается канонами (Трул. 13).

Клирики непременно должны иметь добрую репутацию, и не только среди верных. По слову ап. Павла, «надлежит ему (епископу.— В. Ц.) также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую» (1 Тим 3. 7). Это условие применимо и по отношению к кандидату в П. Иными словами, если кандидат в священство, хотя бы и несправедливо, в общественном мнении приобрел дурную репутацию, в этом нельзя не усматривать препятствия к рукоположению, по меньшей мере для служения в той местности, где его несправедливо подозревают в совершении неблагоприятных поступков.

В случае необходимости, вызываемой часто недостатком безукоризненных кандидатов в священство, или ввиду выдающихся качеств кандидата, имеющего некое препятствие, законной церковной властью могут быть допущены диспенсации (отступления от общих правил).

Не обо всех препятствиях к рукоположению того или иного лица может быть известно. Поэтому каноны предписывают подвергать ставленников предварительному испытанию: либо публично, в присутствии всей общины (Феоф. 7), либо тайно, через исповедь, к-рая совершается перед рукоположением (Неокес. 9; I Всел. 9). В наст. время для ставленнической исповеди назначаются особые духовники, к-рые свидетель-

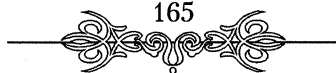
ствуют перед архиереем об отсутствии у кандидата канонических препятствий к священству. Если же после исповеди обнаружатся пороки, не открытые духовнику, то в зависимости от их тяжести рукоположенный, согласно канонам, подлежит либо извержению из сана, либо запрещению в служении (I Всел. 2, 9, 10; Неокес. 9).

Во время служения литургии может быть рукоположен только один П. Хиротония во П. совершается в алтаре за литургией, порядок совершения хиротонии находится в *Чинольнике архиерейском*. Богослужбное облачение П. составляют *епитрахиль, фелонь и поручи*, при совершении Божественной литургии и некоторых других священнодействий П. облачается также в *подризник* и *пояс*. Внебогослужбное (повседневное) облачение П. состоит из *подрясника, рясы* и в наст. время также *скуфьи*, право ношения к-рой в прошлом было наградой. Монашествующие П. (иеромонахи и архимандриты) носят одеяния, установленные для монахов. С 1896 г. (со времени коронации имп. Николая II Александровича) принадлежностью П. в РПЦ является также наперсный крест, к-рый ранее был *наградой церковной* (подобная практика сохраняется и ныне в ряде Поместных Церквей).

В зависимости от заслуг, выслуги лет и занимаемой должности П. награждаются возведением в сан протоиереев и в исключительных случаях протопресвитеров, иеромонахи — в сан архимандритов. Существуют и иные награды, установленные для П. (см. в ст. *Награды церковные*).

Сан П. имеется и в нек-рых деноминациях, не обладающих признанным апостольским преемством рукоположений: у старокатоликов, англикан, лютеран, кальвинистов, пресвитериан, а также у старообрядцев белокриницкого и новозыбковского согласий.

Лит.: Schaff Ph. Geschichte der apostolischen Kirche. Lpz., 1854; Lechler G. V. Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Stuttg., 1857; Нечаев П. И. Практическое руководство для священнослужителей. СПб., 1893; Нечеловский А. Чины хиротесий и хиротоний: Опыт ист.-археол. исслед. Каменец-Подольск, 1906; Barlea O. Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vorromanischer Zeit. Monachii, 1969; Bradshaw P. Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990; Muller G. L. Priestertum und Diakonat: Der Empfänger des Wehesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Freiburg, 2000. (Sammlung Horizonte



NF; 33); Павлов А. С. Курс церковного права. СПб., 2002. С. 139–151; Пентковский А. М. Чинопоследования хиротоний в визант. Евхологиях VIII–XII вв. // ВВ. 2002. Т. 61(86). С. 118–132; Цытин Вл., прот. Каноническое право. М., 2009. С. 274–303.

Прот. Владислав Цытин

ПРЕСВИТЕРИАНСТВО [от греч. *πρεσβύτερος* — старший], одно из основных направлений в кальвинизме. П. предусматривает такую форму церковного устройства, при которой отдельные конгрегации управляются избираемыми старейшинами (пресвитерами), пасторами и диаконами. Старейшины, как правило, занимаются поддержанием дисциплины в общине и следят за соблюдением порядка. Обязанность проповеди и отправления таинств возлагается на пасторов, к-рыми избираются люди, имеющие специальную подготовку. И те и другие при вступлении в должность проходят ординацию, так что различие между светскими лицами и духовенством в П. достаточно условно, во мн. церквях, особенно с XX в., к службе допускаются женщины. Диаконы в общинах могут заниматься вопросами благотворительности и хозяйственными делами конгрегации, либо помогая пресвитерам, либо независимо от них. Богословским обоснованием этой системы является идея всеобщего священства и изложенная Ж. Кальвином в «Наставлении в христианской вере» трактовка НЗ, согласно к-рой упоминаемые в нем епископы, пресвитеры, пастыри и служители суть одно и то же и над ними нет вышестоящих руководителей — пап, патриархов и т. п.

Во избежание сосредоточения церковной власти в одних руках, что, с т. зр. пресвитериан, противоречило бы Слову Божию, каждая конгрегация управляется коллегиальным органом, в который входят все старейшины, сессией, или консисторией; иногда наряду с ней существует совет общины, куда входят также диаконы (в иных случаях они могут включаться в состав консистории). Эти собрания имеют право определять и регулировать разные стороны духовной жизни своей конгрегации, принимать новых членов общины, наказывать провинившихся и т. д. В отличие от конгрегационалистских общин пресвитерианские по географическому принципу объединяются в пресвитерии, к-рые занимаются утверждением и орди-

нацией выбранных пасторов, могут отстранять их от службы, организуют и реорганизуют приходы. В крупных церквях неск. пресвитерий объединяют синоды, а высшим органом управления отдельной пресвитерианской церкви является Генеральная ассамблея, состоящая из делегатов пресвитерий и обычно созываемая ежегодно. Каждый из этих органов на время заседаний избирает модератора и секретаря, занимающихся организацией и протоколированием его работы, однако не имеющих особенной власти вне заседаний синода или ассамблеи.

Определенные черты пресвитерианского устройства были свойственны еще средневек. вальденсам и гуситам (см. в ст. Гус Я.), о подобной организации Церкви писали некие протестант. богословы 20–30-х гг. XVI в., в частности Уильям Тиндал и Ламберт Авиньонский. Однако в полной мере такое устройство воплотилось в Женеве при Кальвине, в сер. XVI в. В течение того же столетия устроенные по пресвитерианской модели церкви возникают в ряде европ. гос-в. Во Франции такая церковь была впервые установлена тайной ассамблеей протестант. общин (1-й национальный синод Реформатской церкви Франции), состоявшейся в Париже 25–28 мая 1559 г., а наибольшую популярность она приобрела в период действия Нантского эдикта (1598–1685) (см. Гугеноты). В Нидерландах пресвитерианская реформатская церковь была учреждена синодом в Эмдене в 1571 г., решения к-рого впосл. подтверждались и дополнялись неск. синодами, из к-рых наиболее известен Дордрехтский, состоявшийся в 1618–1619 гг. (см. ст. Дортский синод). В Германии П. получило распространение в прирейнских областях, в особенности на находившихся под нидерланд. влиянием нижнерейнских землях, важную роль в этом сыграл синод в Везеле (1568), в котором участвовали нидерланд. эмигранты. Впосл. пресвитерианское устройство церкви в ряде герм. гос-в было подтверждено синодами в Дуйсбурге (1610) и Клеве (1653).

Наименование «пресвитериане» в более узком смысле закрепилось за сторонниками такого церковного устройства в Британии и англоязычных странах. Решающее влияние на распространение П. оказал шотландский богослов и реформа-

тор Дж. Нокс, вернувшийся в 1559 г. на родину после неск. лет эмиграции, значительную часть к-рых он провел в Женеве, где общался с Кальвином и воспринял его взгляды на различные вопросы религии, в т. ч. на церковное устройство. После того как в Шотландии была упразднена католич. Церковь, Нокс вместе с груп-



Дж. Нокс.

Гравюра. XVI в.

(Нью-Йоркская публичная б-ка)

Фото: digitalcollections.nypl.org

пой единомышленников подготовил проект реорганизации церкви по пресвитерианской модели, частично реализованный, но не утвержденный законодательно. В 1561 г. он рассматривался парламентом, однако не был принят, а затем его принятие было отложено из-за возвращения в Шотландию кор. Марии Стюарт — католички и противницы церковных реформ. Пресвитерианское устройство в церкви Шотландии во всей полноте было установлено парламентом в 1592 г. Тем не менее кор. Яков VI — сторонник епископального устройства церкви пытался ограничить пресвитерианские свободы и усилить влияние монарха в церковной жизни. Став в 1603 г. королем Англии (под именем Якова I), он стал проводить политику унификации церковной жизни в обоих королевствах. Несмотря на то что в Англии пресвитерианские взгляды, распространявшиеся в основном с нач. 70-х гг. XVI в., после кембриджских лекций Т. Карптрайта и появления первых пуританских памфлетов, не получили такой популярности, как в Шотландии, к нач. XVII в. их придерживались большинство англ. пуритан (см. Пуританизм). Попытка добиться согласия последних с королевской су-

прематией и, следов., их включения в официальную церковь, предпринятая на конференции в Хамптон-Корте в 1604 г., не принесла желаемых результатов. Недовольство шотл. пресвитериан вызвало восстановление в стране в 1606 г. епископата, задачей к-рого был контроль за деятельностью пресвитерий и синодов, причем полномочия приходских собраний были сохранены. В 1617 г. утверждены «Пять пертских статей», вводивших определенные элементы богослужения Церкви Англии в практику Церкви Шотландии (см. *Англиканская Церковь*). Воспринятые как попытка частично реставрировать католицизм, они были отклонены Генеральной ассамблеей Церкви Шотландии, но приняты синодом в Перте, специально созванном королем, что вызвало серьезное недовольство шотл. пресвитериан.

Церковная политика кор. Якова I Стюарта, продолженная его сыном, Карлом I Стюартом, привела к восстанию в Шотландии и к подписанию в 1638 г. «Национального завета» (ковенанта) (см. ст. *Ковенантеры*), упразднившего все церковные нововведения 1-й трети XVII в. и восстановившего пресвитерианскую церковь. Пресвитериане, получившие в годы правления первых Стюартов значительное представительство в англ. парламенте, сыграли ключевую роль на 1-м этапе Английской революции, имея большинство в Долгом парламенте с 1640 г. до т. н. Прайдовой чистки 1648 г., когда большая часть пресвитериан, выступавшая за продолжение переговоров с королем, была изгнана из парламента. В 1643–1649 гг. в Лондоне также действовала Вестминстерская ассамблея, состоявшая из англ. и шотл. пресвитериан, подготовившая в 1646 г. кальвинистское по содержанию *Вестминстерское исповедание* веры, принятое впосл. мн. пресвитерианскими церквами (в 1647 его приняла Церковь Шотландии), а также — в измененном виде — нек-рыми конгрегационалистами и баптистами.

После реставрации Стюартов (1660) пресвитериане в Англии и Шотландии составили одно из наиболее многочисленных течений неконформистов. Наряду с прочими они получили право на свободу вероисповедания после Славной революции 1688 г. Уже в 1689–1690 гг. в Шотландии была восстановлена пресвитерианская церковь,



Кор. Яков I Стюарт.
Гравюра. XVII в.

господствующее положение которой было закреплено Актом об унии Англии и Шотландии 1707 г. В 1711 г. парламент Великобритании восстановил в Шотландии традиц. право светских патронов назначать священников, так что они могли не считаться в этом вопросе с мнением общин. Это установление, а также разногласия, возникающие в отношениях церкви со светской властью вызвали ряд конфликтов и расколов, в результате к-рых в Шотландии образовались Первая сецессио-



Первая
пресвитерианская церковь
в Суване, пров. Кёнгидо,
Юж. Корея. XX в.
Фотография. 2013 г.
Фото: Zubro/Wikimedia Commons

нистская церковь (1733), Утешающая церковь (1761), Свободная церковь (1843). Отмена права патроната в 1874 г. способствовала воссоединению нек-рых из них: в частности, в 1929 г. большая часть независимой Объединенной свободной церкви Шотландии соединилась с гос. Церковью Шотландии, являющейся поныне крупнейшей организацией шотландских пресвитериан. В Англии в XVIII–XX вв. также образовался целый ряд пресвитерианских церквей, разногласия между к-рыми носят богословский (в частности,

в XVIII в. среди английских неконформистов возникли ожесточенные споры между унитариями и тринитариями) или организационный характер. Большая часть английских пресвитерианских орг-ций в 1972 г. соединилась с конгрегационалистами в Объединенную реформатскую церковь Англии.

Распространение П. в др. регионах было связано прежде всего с эмиграцией из Шотландии и Англии, а также с миссионерской деятельностью в бывш. брит. колониях. В Ирландии пресвитерианские общины возникли в нач. XVII в. благодаря шотл. переселенцам, 1-я пресвитерия основана в Ольстере в 1647 г. В Америке пресвитериане появились в 30-х гг. XVII в., в 1706 г. в Филадельфии образована 1-я пресвитерия в Нов. Свете, в 1717 г. создан генеральный синод, в 1789 г. — Генеральная ассамблея Пресвитерианской церкви США. Из многочисленных пресвитерианских объединений в США в наст. время крупнейшим является Пресвитерианская церковь США, образованная в 1983 г. при слиянии 2 существовавших ранее церквей, одна из к-рых возводила свою историю к 1-й пресвитерии в Филадельфии. В Канаде большинство пресвитериан принадлежат к Объединенной церкви Канады, образованной в 1925 г., в состав которой также входят методисты и конгрегацио-

налисты. Значительные пресвитерианские общины существуют также в Австралии, Нов. Зеландии, Мексике, Бразилии, Кении, Малави, ЮАР, Гонконге, Индии и Юж. Корее, где пресвитерианами являются ок. 11% населения. Большинство пресвитерианских церквей входит в образованный в 1970 г. *Всемирный альянс реформатских церквей*.

В совр. России пресвитериане появились в 1991 г. благодаря деятельности южнокорейских (в основном) и североамериканских миссионеров, наиболее активно действовавших на Дальн. Востоке, в Сибири, а также в С.-Петербурге и Москве. На апр. 2019 г. в РФ зарегистрировано

188 пресвитерианских орг-ций (из них 8 централизованных).

Лит.: Bolam C. G. e. a. The English Presbyterians: From Elizabethan Puritanism to Modern Unitarianism. L., 1968; Kuykendall J. W., Linge W. L. Presbyterians: Their History and Beliefs. Atlanta, 1978; Paas S. Ministers and Elders: The Birth of Presbyterianism. Zomba, 2007; Ha P. English Presbyterianism, 1590–1640. Stanford, 2011; Whan R. The Presbyterians of Ulster, 1680–1730. Woodbridge, 2013; Scotland in the Age of Two Revolutions / Ed. S. Adams, J. Goodare. Woodbridge, 2014; Dawson J. John Knox. L.; New Haven, 2015; Mutch A. Religion and National Identity: Governing Scottish Presbyterianism in the 18th Century. Edinb., 2015; The Cambridge Companion to Reformed Theology / Ed. D. A. S. Fergusson, P. T. Nimmo. Camb., 2016.

В. А. Таубер

ПРЕСВИТЕРИССА [греч. πρεσβυτέρισσα, букв. — «старица»], вид церковного служения, к-рый стоит в одном ряду со служением *диако-нисс* и *вдовиц церковных*. Возможно, слова ап. Павла, «чтобы старицы также одевались прилично святым, не были клеветницы, не порабощались пьянству, учили добру» (Тит 2. 3), относились не просто к пожилым христианкам, но к тем из них, кто исполняли служение П. Аналогичным образом может быть прочитано и упоминание «стариц» в 1 Тим 5. 2. На христ. Востоке поставление П. было запрещено в сер. IV в.: «Не должно поставляти в церкви так именуемая пресвитериды (старицы), или председательницы» (Лаодик. 11). На Западе окончательное упразднение этого института относится, вероятно, к кон. V в., к понтификату папы Геласия I († 496). П. упоминаются в источниках реже, чем диаконыссы и вдовицы церковные, поэтому характер их служения не вполне ясен. Предположительно они преподавали преждеосвященные Св. Дары больным женщинам, не имевшим возможности по состоянию здоровья причащаться в храме. Свт. Никодим (Милаш) в толковании на 11-е прав. *Лаодикийского Собора*, ссылаясь на наставления ап. Павла (1 Тим 5. 2; Тит 2. 3–4), находит, что главной обязанностью П. была катехизация или подготовка к крещению женщин. П., как и диаконыссы, при этом посвящались на свое служение по определенному чину (Никодим [Милаш], *еп. Правила*. С. 89). П. относились к *церковно-служителям*. Сказанное в 19-м прав. *Вселенского I Собора* о диаконыссах, что они «никакого рукоположения не имеют, так что могут совершенно

счислены быть с мирянами», в полной мере относится и к П.

В настоящее время в грекоязычных Церквах П. называют жён священников — *пресвитеров*.

В большинстве протестант. деноминаций, а также в сектантских общинах начиная со 2-й пол. XX в. женщины стали поставляться на пасторское служение. В нек-рых из этих деноминаций их именуют П. Протестантская экклезиология исключает само существование священства с апостольским преемством рукоположений. Впрочем, апологеты англиканства настаивают на существовании преемства рукоположений в *Англиканской Церкви*. Практикуемое ныне в англиканских (епископальных) деноминациях поставление женщин епископами, пресвитерами (П.) и диаконами (диаконыссами) положило конец православно-англикан. диалогу по теме наличия апостольского преемства в англиканстве ввиду радикального неприятия правосл. стороной жён. священства. Лит.: Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. СПб., 1877; Gryson R. Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne. Gembloux, 1972; Otranto G. Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I // VetChr. 1982. T. 19. P. 341–360; Постернак А. В. Женское служение в ранней христ. Церкви (I–VI вв.) // АиО. 1996. № 2/3(9/10). С. 209–245; Taft R. F. Women at Church in Byzantium: Where, when — and why? // DOP. 1998. Vol. 52. P. 27–87; Müller G. L. Priestertum und Diakonat: Der Empfänger des Weihenakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive. Freiburg, 2000.

Прот. Владислав Цыпин

ПРЕСТОЛЫ [греч. θρόνοι], ангельский чин, сотворенный Богом, «ибо Им создано всё, что на небесах и что на земле... престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли...» (Кол 1. 16). Эти слова ап. Павла свидетельствуют о том, что «чиноначалие, — как отмечает свт. Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский и Таврический, — у ангелов есть и что они (ангелы. — М. И.) весьма разнообразны» (Иннокентий Херсонский. 1908. С. 747). Описание структуры этого чиноначалия содержится в целом ряде святоотеческих творений: в «Апостольских постановлениях» (IV в.; VII 35; VIII 12), во «Втором слове о богословии» свт. Григория Богослова (Greg. Nazianz. Or. 28. 30), в «Первом послании к Серапиону» (Athanas. Alex. Ep. ad Serap. I 13) свт. Афанасия Великого (IV в.), в «Тайно-



Спас в силах.

Фрагмент 3-составной иконы
из иконостаса

Входоиерусалимского собора
Московского Кремля. 60-е гг. XVI в.

Фотография В. Е. Оверченко

(ГММК)

Фото: © Музеи Московского Кремля

водственном поучении» (Cyr. Hieros. Mystag. V 6) свт. Кирилла Иерусалимского (IV в.) и в др. творениях св. отцов. Среди них наибольшую известность приобрело соч. «О небесной иерархии» (предположительно V–VI вв.), вошедшее в «*Ареопагитики*». В нем ангельская иерархия состоит из 3 триад, в 1-ю из к-рых входят П. (Агеор. CN. 6. 2; 15. 2). Они, как и др. ангелы, являются, по замечанию В. Н. Лосского, «существами личностными» (Лосский. 1991. С. 251), что находит подтверждение, напр., в стихире на «Господи, воззвах» праздника Рождества Пресв. Богородицы: «...иже на разумных престолах почиваяй Бог...», где П. выступают как разумные существа. Описывая их, сщмч. Серафим (Звездинский) отмечает: эти П. «не наши вещественные, бездушные, сделанные из золота, серебра, кости или дерева... а Престолы разумные, живые носители величия Божия, славы Божией. Престолы преимущественно перед всеми чинами ангельскими ощущают, созерцают Бога как Царя Славы, Царя всего мироздания, Царя, творящего суд и правду, Царя Царствующих, как Бога Великого Крепкого и Страшного (Втор 10. 17)» (Серафим (Звездинский). 2002. С. 41). П. непосредственно и неизменно воспринимают Божественный свет; они всегда открыты для благодатных озарений. Будучи участниками славы Божией, П. приобщают к этой славе окружающий Божий мир.



Лит.: *Иннокентий Херсонский, архиеп.* Сочинения. СПб., 1908²; *Peterson E.* Das Buch von den Engeln. Lpz., 1935; *Daniélou J.* Les Anges et leur mission d'après les Pères d'Eglise. Chevetogne, 1957; *Иванов М. С.* Ангелология // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 300–305; *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200–287; Книга Ангелов: Антология. СПб., 2001; *Серафим (Звездинский), сщмч.* Ангелы: Ангельский мир по учению правосл. Церкви. М., 2002; Ангелы и бесы. М., 2006.

М. С. Иванов

ПРЕСТОЛЬНЫЙ ПРАЗДНИК,

в правосл. богослужении празднование в день того праздника или той памяти святого, к-рому посвящен престол в храме (также называется «храмовым праздником»). К совершению П. п. в отдельно взятом храме нередко присоединяются прихожане др. церквей; в богослужении П. п. может участвовать епископ; празднование П. п. может распространяться на окружающую данный храм область (напр., если праздник связан со святым, почитаемым по всей этой местности). Празднование может включать не только богослужебные, но и светские элементы: к праздничному богослужению в храме, крестному ходу и молебну (водосвятному) обычно присоединялись народные гуляния, ярмарки, театральные постановки и проч. (см.: *Шангина И. И.* Русские праздники: От святок до святок. СПб., 2004; *Белова О. В.* Праздник престольный, сельский // Славянские древности: Этнолингвист. словарь. М., 2009. Т. 4. С. 240–241; *Громыко М.* Храмовые праздники // Русский народ: Этногр. энцикл. М., 2013. Т. 2. С. 580–582).

Аналогичным видом празднования является годовщина освящения храма, которая празднуется реже и обычно не воспринимается как П. п. В месяцеслове совр. Типикона зафиксированы нек-рые древние праздники годовщин освящения (обновления) храмов: 13 сент., 3 и 26 нояб. (а также 11 мая — день «обновления К-поля»). В древности, напротив, годовщины дней освящения храмов праздновались на регулярной основе: напр., в *Типиконе Великой церкви* отмечены десятки таких памятей, существовал специальный чин такого празднования (см. ст. *Обновление храма*).

Устав о П. п. помещается в Типиконе в особом разделе — «главах о храмах» во 2-й части совр. рус. Типикона (гл. 1–58). Эти главы появились в рус. рукописных Типиконах

во 2-й пол. XVI в. (см., напр.: РГБ. Ф. 299. № 206. Л. 482, № 277. Л. 497 об.; РГБ. Троиц. 248. Л. 100; РГБ. Троиц. 249. Л. 91; РГБ. Ф. 228. № 9. Л. 991), зафиксированы во всех дониконских московских печатных изданиях Типикона (1610 г. Л. 205; 1633 г. (20 февр.) Л. 155; (20 сент.) Л. 141; 1641 г. Л. 837), с 1682 г. и по наст. время храмовые главы размещаются в конце книги и составляют 2-й цикл из 58 глав.

Согласно храмовым главам, в дни П. п. совершается всенощное бдение, устав богослужения аналогичен богослужению в честь святых с праздничным знаком креста в полукруге (т. е. святые со всенощным бдением, см. гл. 47 Типикона; также см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). Богослужение П. п. должно включать все праздничные особенности службы святым со всенощным бдением: малую вечерню, великую вечерню со входом, чтениями, литией, утрению с полиелеем, величанием, степенями и чтением Евангелия. При совпадении П. п. с воскресным днем устав службы в целом соответствует гл. 3 Типикона (о совпадении бденного святого с воскресным днем), однако на утрение воскресное Евангелие заменяется Евангелием храма, после чего поются «Воскресение Христово видевше», Пс 50 с припевами и стихирой храма (храмовые главы 1, 5, 6, 10 и др., см.: НКС. 1998. Т. 1. С. 123–124).

П. п. (если это недвунадесятый праздник) не имеют своего предпразднства или попразднства, однако на вечерне в день самого П. п. полагается петь стихиры П. п., что называется *отданием* храма (см. храмовые главы 1, 13). При совершении П. п. в храме, престол к-рого посвящен одному из двенадесятих праздников, богослужение практически ничем не отличается от положенного по Типикону (за исключением отдельных особенностей). П. п. не переносится на др. день, кроме понедельника–пятницы 1-й седмицы Великого поста, понедельника–субботы Страстной седмицы и Пасхи (главы о храмах 30, 31, 45, 46). В П. п. может отменяться последование попразднства двенадесятого праздника (при совпадении с воскресным днем — гл. 23), переносится на другой день заупокойная служба вселенской родительской субботы — мясопустной и троицкой (главы о храмах 26, 54; согласно указанию гл. 49 в субботу мясопустную, заупо-

койная служба переносится в гробницу), Великий канон прп. Андрея Критского переносится на вторник 5-й седмицы (гл. о храмах 41). Храмовые главы 51 и 55 разрешают соединять последование П. п. с последованием двенадесятого праздника Вознесения и Пятидесятницы (как и ап. Иоанну Богослову 8 мая).

Кроме храмовых глав, в др. главах Типикона тоже встречаются указания на П. п.: 1) в гл. 7 Типикона дается указание на перенос рядового чтения Апостола и Евангелия на предыдущий день в случае П. п.; 2) в месяцеслове (гл. 48) неск. раз предписывается совершение бдения именно в храме, посвященном святому или празднику, или по изволению настоятеля — 8 нояб., 1 янв., 23 апр., 5 и 20 июля, 16 авг. (при этом 27 нояб. в храме Знамени Пресв. Богородицы указывается совершать службу во всем подобно Рождеству Пресв. Богородицы (8 сент.); это подобие не должно касаться припевов на 9-й песни и задостойника на литургии (ср. указания о храме Похвалы Пресв. Богородицы в субботу 5-ю Великого поста); 12 февр. свт. Алексию, митр. Московскому, в его храме указано руководствоваться *Марковыми главами* Сретения Господня (2 февр.)); 3) под 1 авг. есть указания об особой бденной службе (со своим гимнографическим последованием) в храме Всемилоственного Спаса; 4) ряд служб рус. святых в месяцеслове Типикона имеют указание о совершении «собора» (т. е. праздничной службы, с сослужением духовенства и совершением всенощного бдения) в мон-ре этого святого, в определенном городе или же в храме (указание на храм есть под числами: 19, 25, 27, 30 сент., 4, 21, 23, 28, 29 окт., 5, 6, 11, 17, 19, 22, 23, 24, 26 нояб., 3, 7, 15 дек., 11, 12, 31 янв., 11 февр., 17, 26 апр., 1, 3, 15, 23, 26, 27 мая, 2, 9, 15, 25 июня, 5, 10, 24, 25 июля, 3 авг.; при этом 17 нояб. добавляется указание, что в других церквах должна быть шестеричная служба, 3 мая и 15 июня — что в др. местах полиелей); 5) под 14 нояб. помещается указание разрешать Рождественский пост на рыбу, если П. п. случится в понедельник, среду или пятницу поста; 6) в *благовещенских главах* (под 25 марта) указывается, что при совпадении *Благовещения Пресвятой Богородицы* с праздником *Входа Господня в Иерусалим*, *Великим четвергом* или *Великой*





субботой поется *застойник* этих дней, а в храме Благовещения — *застойник* Благовещения; 7) среди благовещенских глав есть специальная глава для совершения отдания Благовещения 26 марта, в неделю 3-ю (Крестопоклонную), если храм арх. Гавриила; 8) в Марковой главе о соединении службы отдания Сретения Господня (под 9 февр.) с одной из подготовительных недель к Великому посту указывается, что в храме Сретения вместо воскресного богорочия на «Господи, воззвах» поется стихира праздника, — здесь мы видим влияние факта П. п. на отдание этого праздника; 9) в ряде последований Триоди (главы 49–50 Типикона) приводятся специальные указания на тот случай, если память Триоди является П. п.: а) в неделю 3-ю Великого поста (Крестопоклонную) в храме Честного Креста, б) в субботу 5-ю Великого поста в храме Похвалы Пресв. Богородицы, в) в Лазареву субботу в храме прав. Лазаря, г) в неделю 3-ю после Пасхи в храме св. Жен-мироносиц, д) в Неделю всех святых после Пятидесятницы в храме Всех святых.

В день П. п. принято совершать молебен с освящением воды (кроме П. п. в день Богоявления) и крестный ход (НКС. 1998. Т. 1. С. 115, 123–125).

А. А. Лукашевич

ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИЕ — см. статьи *Евхаристия*, *Трансубстанциация*.

ПРЕШОВСКАЯ ЕПАРХИЯ [словац. Prešovská eparchia] *Чешских земель и Словакии Православной Церкви*, объединяет приходы в вост. части Словакии. Кафедральный город — Прешов, кафедральный храм — во имя блгв. кн. Александра Невского. Правящий архиерей — митр. Ростислав (Гонт, на кафедре с 18 нояб. 2012 г.). До сер. XVII в. правосл. население Вост. Словакии входило в состав Мукачевской епархии (см. в ст. *Мукачевская и Ужгородская епархия УПЦ МП*) в юрисдикции К-польского Патриархата. В 1646 г. венг. власти инициировали заключение *Ужгородской унии*, в результате к-рой правосл. население края оказалось в составе католич. Церкви с сохранением в богослужении вост. обряда и церковнослав. языка. С кон. 1919 г. (после распада Австро-Венгрии) в Вост. Словакии и Закарпатье началось движение за воз-

вращение в правосл. Церковь, к-рое сопровождалось захватами униат. храмов и изгнанием греко-католич. священников. В 1923–1928 гг. правосл. общины Вост. Словакии подчинялись иерарху К-польского Патриархата архиеп. Пражскому Савватию (Врабцу). 1 апр. 1928 г. в городке Медзилаборце на собрании представителей правосл. общин Словакии было принято решение об их переходе в состав *Сербской Православной Церкви* (СПЦ). 6 июня 1929 г. Совет министров Чехословацкой Республики одобрил устав Карпатурской епархии с центром в г. Мукачеве, которая охватывала территорию Закарпатья и Вост. Словакии и входила в юрисдикцию СПЦ. Первым правящим архиереем епархии стал хиротонисанный 30 нояб. 1931 г. в Белграде еп. *Дамаскин (Грданичкий)* с титулом «Мукачевско-Прешовский». В 1932 г. в Словакии было официально зарегистрировано 14 правосл. приходов, которые объединяли ок. 10 тыс. верующих. В 30-х гг. XX в. обсуждалось предложение создать отдельную Словацкую епархию, но оно не было реализовано.

В годы второй мировой войны пребывавший на Мукачевской кафедре с 1938 г. еп. *Владимир (Раич)* не имел возможности посещать Закарпатье и Вост. Словакию. Поэтому здесь пытался восстановить свое управление архиеп. Савватий. В 1945 г., после присоединения Закарпатской Украины к СССР и создания в составе РПЦ отдельной Мукачевско-Ужгородской епархии, правосл. население Словакии осталось без епископского окормления. В связи с этим 21 нояб. 1945 г. собрание правосл. духовенства Словакии попросило руководство СПЦ разрешить переход епархии в состав РПЦ. В ответном письме от 6 марта 1946 г. митр. Скопский *Иосиф (Цвийович)*, временно возглавлявший Сербский Синод, выразил согласие на временный переход епархии под окормление РПЦ. Окончательно СПЦ согласилась передать правосл. приходы в Чехословакии РПЦ 2 мая 1948 г.

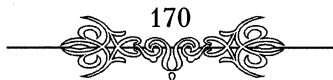
После создания в 1946 г. Экзархата РПЦ в Чехословакии словац. приходы вошли в его состав и окормлялись митр. Пражским *Елевферием (Воронцовым)*. К этому времени в Вост. Словакии действовало 22 прихода, а число верующих оценивалось в 15 тыс. чел. 25–26 апр. 1947 г. в Прешове на собрании правосл. духовен-

ства и мирян было принято решение об учреждении П. е. в составе Экзархата РПЦ и о создании устава новой епархии, временным администратором к-рой стал митр. Елевферий. 30 дек. 1949 г. на епархиальном собрании в Прешове правящим архиереем П. е. был избран архим. *Алексий (Дехтерёв)*. Его хиротония состоялась 12 февр. 1950 г. в Прешове. На 1 янв. 1950 г. в состав П. е. входило 38 приходов.

28 апр. 1950 г. в Прешове на соборе греко-католич. духовенства и мирян было объявлено об упразднении Ужгородской унии и воссоединении с правосл. Церковью. В результате число правосл. населения Вост. Словакии многократно увеличилось. В связи с этим 28 июля 1950 г. епархиальное собрание П. е. приняло решение выделить из состава П. е. епархию с центром в г. Михаловце (см. *Михаловско-Кошицкая епархия*). На 1 дек. 1950 г. в состав П. е. входило 169 общин с более чем 600 филиалами. Общее число верующих оценивалось в 175 тыс. чел., подавляющее большинство которых были ранее греко-католиками. 17 окт. 1950 г. в Прешове был открыт Православный богословский фак-т, при к-ром действовали курсы подготовки кандидатов в священство. После дарования в 1951 г. автокефалии Чехословацкой Православной Церкви П. е. вошла в ее состав.

В 1953 г. в П. е. служили 104 священника, в их числе 51 бывш. греко-католич. священник, 38 были рукоположены после 1950 г., а 15 являлись староправославными (т. е. рукоположены в правосл. Церкви до 1950). В 50-х гг. XX в. в П. е. осложнение отношений между бывш. греко-католическими и староправославными священниками было вызвано тем, что значительная часть бывш. униат. духовенства, внешне выражая лояльность правосл. Церкви, фактически игнорировала распоряжения руководства епархии и сохраняла на приходах ряд униатских и католических богослужебных традиций. В 1955 г. П. е. возглавил еп. *Дорофей (Филип)*. После его избрания митр. Пражским и всея Чехословакии кафедрой 1 нояб. 1964 г. возглавил еп. *Николай (Коцвар)* (впосл. митрополит Чешских земель и Словакии).

13 июня 1968 г. Чехословацкое правительство вновь разрешило деятельность Греко-католической Церкви. Началось массовое возвращение в





унию правосл. общин Вост. Словакии, сопровождавшееся конфликтами из-за храмовых помещений и иной церковной недвижимости. Хотя в этот период П. е. утратила большую часть приходов, но она осталась самой крупной епархией Чехословацкой Православной Церкви. В 70-х гг. XX в. на территории П. е. было построено 7 храмов, 58 церковных объектов отремонтировано. К 1 янв. 1980 г. в состав епархии входило 76 храмов, 68 общин и 68 филиалов, в которых несли служение 59 клириков; 51 церковный объект находился в совместном пользовании с Греко-католической Церковью.

В 1989 г. под влиянием демократических преобразований в Чехословакии вновь активизировала деятельность Греко-католическая Церковь. 29 мая 1990 г. Президиум Народного совета Словакии принял закон «Об урегулировании имущественных взаимоотношений между Греко-Католической и Православной Церквами», в соответствии с к-рым греко-католикам в 3-месячный срок возвращалось недвижимое имущество, принадлежавшее им до 1950 г. Если возвращение было в силу различных обстоятельств затруднено, православным и греко-католич. общинам предлагалось в течение 3 месяцев прийти к взаимному соглашению. В случае, если соглашение не достигалось, вопрос решался гос. властями. Поскольку в установленный срок православные и греко-католики не достигли согласия ни по одному объекту спорной недвижимости, решение перешло к уполномоченному по урегулированию имущественных взаимоотношений между Греко-католической и православной Церквами. На основании его распоряжений П. е. утратила значительное число храмов и приходских домов. 5 мая 1992 г. между правительством Словацкой Республики и руководством П. е. было подписано соглашение, по к-рому епархия должна была передать Греко-католической Церкви 40 храмов и 21 приходский дом, но неск. общин отказались исполнять это решение. В итоге Греко-католической Церкви были переданы 37 храмов, но не был передан ни один приходский дом. В 1995 г. было подписано еще одно рамочное соглашение, оговаривавшее порядок передачи имущества в отдельных общинах. Для урегулирования кризиса Словацкое пра-

вительство выделило финансовые средства на строительство правосл. храмов (либо приобретение зданий) взамен переданных греко-католикам: в 1990–1998 гг. П. е. получила от гос-ва на эти цели 101,7 млн словац. крон. Имущественные споры между Православной и Греко-католической Церквами в Словакии были официально прекращены в 2000 г., когда правительство заключило соглашение с П. е., по к-рому епархия получила от гос-ва 22,1 млн словац. крон на решение проблем с церковными помещениями. 20 дек. того же года в Братиславе состоялось торжественное подписание заявления о прекращении споров: Греко-католическая и Православная Церкви заявили, что более не требуют финансовой помощи от гос-ва для решения спорных вопросов.

11–12 дек. 1992 г. Поместный Собор Чехословацкой Православной Церкви принял Устав, в соответствии с которым Церковь была переименована в Православную Церковь Чешских земель и Словакии, что отражало разделение Чехословакии на 2 гос-ва — Чешскую и Словацкую Республики. С тех пор правящий архиерей П. е. является главой Православной Церкви в Словакии и имеет право представлять Церковь перед гос. органами Словацкой Республики. В случае избрания епископа Прешовского предстоятелем Церкви Прешов становится его кафедрой, а сам предстоятель получает титул «архиепископ Прешовский, митрополит Чешских земель и Словакии». Архиеп. Николай (Коцвар) руково-дил П. е. до 2006 г. (с 2000 г. он был митрополитом Чешских земель и Словакии). В 2006–2012 гг. во главе П. е. стоял архиеп. *Иоанн (Голонич)*.

В 1990–2000-х гг. благодаря гос. поддержке на территории П. е. было построено неск. десятков храмов. В 2019 г. в П. е. действовали 136 церковных общин, разделенных на 6 архидеканатов (благочиний), имелось 133 храма и часовни, некие общины совершали богослужение на переносных престолах в арендованных помещениях или в храмах иных конфессий, служили 93 священнослужителя, действовал муж. мон-рь Положения ризы Пресв. Богородицы в г. Комарно.

Лит.: *Vopratný G.* Pravoslavná cirkev v Československu v letech 1945–1951. Brno, 1998; *Aleš P., prot.* Pravoslavná cirkev u nás : Přehled dějinnej cesty. Prešov, 1998; *Horkaj Š., prot., Pružinský Š., prot.* Pravoslavná cirkev na Slovensku

v 19. a 20. st.: L'udia, udalosti, dokumenty. Prešov, 1998; *Бурега В. В.* Чехословацкая Православная Церковь: Путь к автокефалии, 1945–1951 // Власть и Церковь в СССР и странах Вост. Европы, 1939–1958. М., 2003. С. 200–219; *Ivan R.* Obnova Pravoslavia na zemi Slovenska u 20. st. Prešov, 2007; *Волокитина Т. В. и др.* Москва и Вост. Европа: Власть и Церковь в период общественных трансформаций 40–50-х гг. XX в.: Очерки истории. М., 2008. С. 281–327; *Konečný S.* Pravoslávna cirkev na Slovensku po druhej svetovej vojne // Konfesie, cirkevná politika, identita na Slovensku a v Maďarsku po roku 1945. Bdpst., 2008. S. 321–339; *Futrikaničová Z.* Majetkové vyrovnanie medzi Gréckokatolíckou cirkvou a Pravoslávnou cirkvou na Slovensku po roku 1989 // Studia Aloisiana. Trnava, 2010. Roč. 1. Č. 2. S. 87–103; *Mašek P., Lupčo M.* Nástin dejín pravoslávnej cirkve v 19. a 20. st.: Prolegomena k vývoji pravosláv v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992. Brno, 2013. S. 231–260, 351–368.

В. В. Бурега

ПРЕШОВСКОЕ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЕ АРХИЕПИСКОПСТВО (архиепархия Прешова), архиепархия *Словацкой греко-католической Церкви*. Центр — Прешов (Пряшев) (Словакия), кафедральный собор — во имя св. Иоанна Крестителя в Прешове. В П. а. входят епархии Братиславская, Кошицкая. В XIX — нач. XX в. Прешовская епархия была центром движения закарпатских русинов за религ. и национальное возрождение и за установление связей с Россией.

После заключения в 1646 г. *Ужгородской унии* правосл. население Вост. Словакии, составлявшее паству Мукачевской епархии К-польского Патриархата (см. в ст. *Мукачевская и Ужгородская епархия УПЦ*), присоединилось к католич. Церкви с сохранением в богослужении вост. обряда и церковнослав. языка. Королевским указом от 3 февр. 1787 г., утвержденным Римским папой 27 июня 1787 г., в Кошице (ныне Словакия) был учрежден викариат униат. Мукачевского еп-ства. Из-за отказа властей предоставить викарию помещение в Кошице в 1792 г. местом пребывания викария был определен упраздненный мон-рь миноритов в Прешове. (Прешов с 1703 фактически являлся 2-й кафедрой Мукачевского униат. еп-ства, в 1703–1706 здесь жил бежавший из Мукачево в условиях крестьянской войны еп. Иоанн Иосиф де Камелис.)

3 нояб. 1815 г. имп. Франц II(I) учредил самостоятельную Прешовскую епархию (с причислением к ней 188 приходов), указом от 6 февр. 1816 г. был создан епархиальный капитул. 17 мая 1818 г. император направил





свое решение на утверждение папе. 22 сент. 1818 г. папа *Пий VII* буллой «*Relata semper*» официально учредил Прешовскую епархию, утвердив ее правящим епископом свящ. Грегора (Григория) Тарковича, возглавлявшего Кошицкий викариат; епископская хиротония Тарковича состоялась 17 июня 1821 г. Он был известен тем, что издал в 1804 г. в Будине (ныне Будине-над-Огри, Чехия) первую в Австро-Венгрии Библию на церковнослав. языке. Прешовская епархия стала частью лат. Эстергомской митрополии. Новой епархии от Мукачевского диоцеза отошла территория Абово-Новгородской, Боршадской, Гелярской, Шаришской, Спишской, Турнянской и Восточно-Земплинской жуп с 194 приходами, 158 615 верующими, из них 65% были русинами, 14% — билингвами («русино-мадярами»), 1,7% — поляками, 1,2% — словаками, 0,5% — венграми. Епархия стала центром словацких русинов.

В 1848 г. Прешовский еп. Иосиф *Гаганец* провел 1-й синод епархиального духовенства, на к-ром выступил за сближение с Россией и с Православием; синод принял решения, направленные на национально-религ. возрождение пряшевских русинов. Сходных взглядов придерживался каноник Пряшевской епархии свящ. А. В. *Духнович*, церковный историк и публицист, один из зачинателей русофильского движения в Прикарпатской Руси. Близки к русофильским кругам были происходившие из Вост. Словакии свящ. А. И. Павлович, историк и педагог А. И. *Добрянский-Сачуров* и др. Добрянский-Сачуров, выступавший за сближение с Россией, в 60–70-х гг. XIX в. являлся главой движения русинских патриотов-народников, противостоявшего проправительственной партии мадяронов — сторонников венг. ассимиляции, был председателем единственной в XIX в. легальной культурно-просветительской орг-ции русинов — русофильского Общества св. Василия Великого (существовало в Ужгороде с 1864, официально открылось 1 окт. 1866). В 1846–1848 гг. по инициативе еп. И. Гаганца был перестроен в соответствии с византийским обрядом униатский кафедральный собор св. Иоанна Крестителя в Прешове — в храме были устроены алтарь и иконостас. В 1881 г. в Прешове открылась епархиальная семинария,

в 1895 г. — псаломщицко-учительская семинария.

Сильный удар по позициям славянофильского и прорус. духовенства Прешовской епархии нанесла кампания мадяризации, проводившаяся с сер. XIX в. венг. властями при поддержке правительства Австро-Венгрии. В 1848 г. была закрыта основанная имп. Францем II в Вене Центральная семинария, одновременно в Пештском ун-те открылся богословский фак-т (Центральная богословская семинария), где резко усилилась мадяризация униат. духовенства. В 1873 г. был учрежден греко-католич. викариат Прешовской епархии с центром в Хайдудороге (ныне Венгрия). В 1881 г. Прешовский еп. Микулаш Тот (Товт) поддержал предложенную венг. парламентом идею церковной мадяризации и дал согласие на создание отдельного венг. греко-католич. епископства в юж. части Мукачевской епархии с центром в Хайдудороге, где преобладало венг. население; предполагалось, что богослужение в храмах епархии должно совершаться на венг. языке. В 1900 г. Мукачевский еп. Юлий Фирцак и Пряшевский еп. Ян Валий (Вайи) под давлением властей Венгрии совершили поездку в Рим, где подали папе ходатайство «от имени рутенов» о введении венг. языка в богослужение. В 1912 г. на основе униат. викариата была создана самостоятельная Хайдудорогская епархия, к-рой отошли 8 приходов Боршодского архидиоцеза Прешовской епархии. 1 июня 1915 г. Мин-во культов и просвещения Венгрии созвало в Будапеште совещание с участием Мукачевского, Пряшевского и Хайдудорогского униат. епископов во главе с венг. примасом кардиналом Яношем Чернохом. Правительство приказало архиереям перейти на лат. алфавит в школьных учебниках и церковных книгах. Было решено создать 2 комиссии: для «азбучной реформы» (замены кириллицы латиницей) и для реформы календаря и литургических книг. Мин-во постановило, что 24 июня 1916 г. во всех 3 греко-католических епархиях Вост. Словакии (Мукачевской, Прешовской и Хайдудорогской) вводится григорианский календарь, с 28 июля 1916 г. парламент запретил употреблять в школьном обучении кириллицу.

Кампанию мадяризации прервали революционные события 1918–

1919 гг. 17 нояб. 1918 г. была создана Краевая русская народная рада в Прешове под рук. бывш. депутата венг. парламента А. Г. Бескида, известного своей поддержкой православных во время 2-го Мармарош-Сигетского процесса. 19 нояб. 1918 г. Краевая рада объединилась с Любовнянской русской радой, созданной 8 нояб. 1918 г., в Карпаторусскую народную раду в Прешове под председательством Бескида. Последний установил контакты с Национальной радой Лемковщины во главе с А. М. Гагатко, тяготевшей к Западноукраинской Народной Республике (укр. гос-во на территории бывш. Австро-Венгрии, существовавшее с нояб. 1918 до кон. июня 1919).

В условиях активизации прорусински ориентированных церковных деятелей Прешовский еп. Штефан Новак 6 нояб. 1918 г. издал указ о необязательности перехода с юлианского на григорианский календарь. В знак протеста против присоединения Прешовской Руси к Чехословакии еп. Ш. Новак в июле 1919 г. покинул Прешов и переехал в Будапешт. Этому предшествовали протесты местного духовенства против его антирусинской и провенг. деятельности, вслед. чего Новак 1 мая 1919 г. направил папе заявление с просьбой освободить его от управления епархией. Позднее Прешовским еп-ством управляли: генеральный викарий Микулаш Руснак (1919–1922), еп. Дионисий Няради (назначен апостольским администратором епархии 27 окт. 1922, занимал кафедру до 20 февр. 1927). Прешовское еп-ство сближалось с униат. Галицко-Львовской митрополией, при поддержке последней в 1921 г. был открыт монастырь редemptористов в г. Строккове (ныне Словакия), в 1922 г. — мон-рь василианок в Прешове. Началась подготовка униат. клира на фак-те католич. теологии в Братиславском ун-те им. Коменского. В 1936 г. в Прешове открылась греко-католич. гимназия. В 20-х гг. XX в. значительное число русинов-униатов перешло в Православие: к 1930 г. — 6 приходов, 7 тыс. верующих.

По просьбе части духовенства Закарпатья и властей Чехословакии 2 сент. 1937 г. папа *Пий XI* издал буллу «*Ad ecclesiastici regiminis incrementum*», в соответствии с которой Неосолиенская (Банска-Бистрицкая. — В. П.), Мукачевская и Прешовская униат. епархии были от-





делены от Эстрегомской архиепархии и образовали отдельную церковную провинцию, при этом каждая епархия Карпатского региона на прямую подчинилась папе. Это был первый шаг к созданию самостоятельной Карпаторусской греко-католич. церкви, за независимость к-рой от Эстергомского митрополита выступали как проукраинские, так и прорус. силы Закарпатья, это же предусматривал подписанный в 1928 г. конкордат между Чехословакией и Ватиканом. Впосл. предполагалось преобразовать Мукачевскую епархию в архиепископство-митрополию с подчинением ему Прешовской епархии на правах зависимой кафедры (суффрагании) (AAS. 1937. Vol. 29. S. 366–369). Следующими шагами должны были стать учреждение отдельной русинской епархии с центром в наиболее русинском по составу населения городе Закарпатья Хусте и образование из Мукачевской, Прешовской и Хустской епархий автономной Карпаторусинской митрополии с центром в Мукачехе или в Ужгороде. Данное решение совпало с усилением борьбы за независимость Подкарпатской Руси от Чехословакии, в авангарде к-рой стояло униат. духовенство. Однако начало второй мировой войны в 1939 г. сорвало эти планы.

На Прешовском синоде 28 апр. 1950 г. под давлением коммунистических властей греко-католич. Церковь в Чехословакии была упразднена, мон-ри закрыты, Прешовские епископы — правящий Павел Петер Гойдич и викарный Василий Гопко — попали в лагерь. 13 июня 1968 г. правительство разрешило восстановление униат. Церкви в ЧССР. В течение года на Прешовщине из 246 правосл. приходов в унию вернулись 204 прихода, 69 священников. Еп. В. Гопко, к-рому еп. П. Гойдич, умерший в 1960 г. в тюрьме, передал руководство епархией, приехал в Прешов, но группа словацких униат. священников, объединившаяся в «Действующий комитет греко-католической Церкви» с центром в Кошице, отстранила еп. В. Гопко от управления епархией и выхлопотала в Риме словац. ординария в лице одного из своих членов — свящ. Яна Гирки. Став Прешовским епископом, он проводил словакизацию епархиальной жизни, требовал повсеместного введения словац. языка в церковную жизнь, против чего выступили как русиноязычные, так и венгриязыч-

ные верующие. Была проведена реформа богослужения, сформировался «словако-византийский обряд», значительно отличавшийся от «русино-византийского обряда». Такая политика привела к оттоку части русинов в Православие, включая целые села. В 50–90-х гг. XX в. православным принадлежал кафедральный собор св. Иоанна Крестителя в Прешове, в 1999 г. он был передан униатам.

В 1969–1996 гг. Прешовский епископ имел титул апостольского администратора для греко-католич. Церкви в Чехии и Словакии. После разделения в 1993 г. Чешской и Словацкой Федеративной Республики возникла необходимость в создании отдельных церковно-адм. единиц для Чехии и Словакии. 18 янв. 1996 г. приходы Чехии были отделены от Прешовского еп-ства и образовали апостольский экзархат греко-католич. Церкви в Чешской Республике. 27 янв. 1997 г. часть территории Прешовской епархии отошла новообразованному Кошицкому апостольскому экзархату. Он был создан для неск. тысяч проживающих в Кошицком крае венгриязычных греко-католиков, несогласных с проводимым Прешовскими епископами курсом на словакизацию. 30 янв. 2008 г. папа Бенедикт XVI (см. *Ратцингер* Й.) реформировал греко-католич. епархии в Вост. Словакии. Прешовская кафедра получила статус архиепархии-митрополии с правами самостоятельности (*sui iuris*), ей были подчинены 2 епископства-суффрагании: Кошицкое (преобразованное из апостольского экзархата) и новообразованное Братиславское. Также в оформившуюся Словацкую греко-католич. Церковь входит основанная 13 окт. 1980 г. Свято-Кирилло-Мефодиевская Торонтская епархия словако-византийского обряда с центром в Торонто (Канада).

В 90-х гг. XX в. в Прешовской епархии были возобновлены существовавшие до 1950 г. мон-ри как мужских (вазилиан, редемптористов), так и женских (вазилианок, сестер-служебниц Непорочной Девы Марии) монашеских орденов. Крупнейшими стали Прешовский, Краснобродский и Требишовский мон-ри вазилиан, мон-рь редемптористов в г. Михаловце, Стрпковский (Буковогорский) мон-рь вазилианок, построенный на месте древнего правосл. монастыря в урочище Букова Гуорка (ныне с. Буковце близ Стрпкова).

В П. а. существует неск. старинных мест паломничества, почитаемых и православными, и униатами, в т. ч. униатские храмы, имеющие правосл. происхождение: Успенская ц. в с. Лютина, Свято-Духовская ц. в с. Красни-Брод при Краснобродском Свято-Духовом муж. мон-ре вазилиан, основанном православными в XIV в. (в унии с 1646), с чудотворной Краснобродской иконой Богоматери, Крестовоздвиженская ц. в урочище Букова Гуорка (на месте бывш. правосл. Преображенского муж. мон-ря), Успенская ц. в с. Шашова с местнотимой иконой Богоматери, Рождество-Богородичная ц. в с. Жилина, часовня в с. Клокочов с чудотворной Клокочевской иконой Богоматери. Почитаются построенные на месте явлений Божией Матери Успенская ц. в с. Чирч, Рождество-Богородичная ц. в с. Рафаёвце и часовня на горе Звир близ с. Литманова.

Епископы: Грегор (Григорий) Таркович (26 сент. 1818 — 16 янв. 1841), Иосиф Гаганец (30 янв. 1843 — 22 дек. 1875), Миклаш Тот (Товт) (3 апр. 1876 — 21 мая 1882), Ян Валий (Вайи) (11 окт. 1882 — 19 нояб. 1911), Штефан Новак (11 янв. 1914 — 1 окт. 1918), Павел Петер Гойдич (25 марта 1927 — 17 июля 1960), Ян Гирка (2 апр. 1969 — 11 дек. 2002), архиеп. Ян Бабыак (с 6 янв. 2003; в сане архиепископа с 30 янв. 2008).

Лит.: *Духнович* А. В. История Пряшевской епархии. СПб., 1877; *Székelly G., Mesaroš A.* Gréckokatolíci na Slovensku. Košice, 1997; *Šturák P.* Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Eškoslovensku v rokoch 1945–1989. Prešov, 1999; *Barnovsk M.* Gréckokatolícka cirkev a slovensko-rusínske/ukrajinské vzťahy v 20. storočí // *Národ—cirkev—štát.* Bratislava, 2007. S. 200–216; *Kováč P.* Gréckokatolícka cirkev a formovanie národného vedomia Slovákov na severovýchodnom Slovensku v rokoch 1918–1939 // *Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950) = Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800–1950).* Prešov; W., 2008. S. 169–180; *Cirkev v okvách totalitného režimu: Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v r. 1950.* Prešov, 2010; *Coranič J.* Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. Česke Budejovice, 2014; *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie: Prešovská archieparchia.* Prešov, 2016; *Lipták R.* Znovuzrodenie gréckokatolíckej cirkvi v roku 1968. Prešov, 2016; *Borza P.* Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939–1945. Prešov, 2018.

В. Г. Пидгайко

ПРИАЗОВСКОЕ И ТАГАНРОГСКОЕ ВИКАРИАТСТВО — см. *Таганрогское викариатство*.

ПРИАМУРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ РПЦ, образована по решению Синода от 6 окт. 2011 г. в адм. границах *Хабаровского края*. Включает





3 епархии: *Хабаровскую и Приамурскую* (г. Хабаровск, Амурский, Аяно-Майский, Николаевский, Охотский, Тугуро-Чумиканский и Хабаровский районы), Амурскую и Чегдомынскую (Верхнебуреинский, Комсомольский, Имени Полины Осипенко и Солнечный районы), Ванинскую и Переяславскую (Бикийский, Ванинский, Вяземский, Имени Лазо, Нанайский, Советско-Гаванский и Ульчский районы). Глава П. м. — митр. Хабаровский и Приамурский Артемий (Снигур). Центр митрополии — г. Хабаровск. К 2019 г. в П. м. насчитывалось 160 приходов, *Петра и Павла апостолов женский монастырь* в с. Петропавловка Хабаровского р-на и архиерейское подворье; в клире состояли 117 священников и 10 диаконов.

В Хабаровской епархии ежегодно совершаются крестные ходы: общегородской в Хабаровске 24 мая, приуроченный ко дню памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия; 4-дневный вокруг Хабаровска в июне, посвященный началу Вели-

кой Отечественной войны; по микрорайону Хабаровска, прилегающему к храму во имя великн. прмц. Елисаветы Феодоровны, на Антипасху и 4 нояб., в день празднования Казанской иконе Божией Матери (День народного единства). В Амурской епархии ежегодно совершаются крестные ходы: на Пасху от собора в честь Казанской иконы Божией Матери до мемориального комплекса, посвященного погибшим в годы Великой Отечественной войны; вокруг пос. Чегдомын Верхнебуреинского р-на 17 июля, в день памяти Царственных страстотерпцев (в поселке находится храм во имя Новомучеников и исповедников Церкви Русской); вокруг пос. Нов. Ургал Верхнебуреинского района с особо чтимым списком иконы Божией Матери «Умиление» Серафимо-Дивеевской (в авг.). В Ванинской епархии ежегодно в конце июня совершается 7-дневный

Переяславский крестный ход по пограничным с Китаем населенным пунктам.

С 2005 г. действует Хабаровская ДС. Офиц. периодическое издание Хабаровской епархии — ежесменная газ. «Образ и подобие». В Амурской епархии выходит газ. «Путь к храму».

Главы П. м.: митр. *Игнатий (Пологудов*; 6 окт. 2011 — 3 июня 2016, до 8 окт. 2011 в сане архиепископа), митр. Владимир (Самохин; 3 июня 2016 — 28 дек. 2018), митр. Артемий (Снигур; с 28 дек. 2018 до наст. времени; до 3 янв. 2019 в сане архиепископа).

Ист.: Определение Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 11. С. 7, 13; 2016. № 6. С. 7; № 11. С. 10; 2019. № 2. С. 7.

«ПРИБАВЛЕНИЕ УМА» (ПОДАТЕЛЬНИЦА УМА) ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворная (празд. 28 авг.). Необычность иконографии привлекла внимание исследователей в XIX — нач. XX в. Иером. Алексей (Виноградов) впервые описал композицию на приме-

ре икон из Спасо-Преображенского собора в Рыбинске и из храма с. Башарова Весьегонского у. Тверской губ. Он отметил связь иконографии с кругом почитания Св. Софии Премудрости Божией и засвидетельствовал обращения местных крестьян к «П. у.» за помощью в учении детей (*Виноградов*. 1877. С. 44–46). А. А. Титов исследовал известные в В. Поволжье иконы и собрал сохранившуюся о них информацию, в т. ч. уделил особое внимание чтимой иконе из ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы г. Романова-Борисоглебска (ныне Тутаев) (*Титов*. 1909).

Иконы «П. у.» сохраняют общую композиционную схему и главные узнаваемые детали. Божия Матерь показана в рост, с Младенцем Христом на левой руке, стоящей внутри полукруглой ниши на распростертых крыльях серафима. Младенец правой рукой благословляет, в Его левой руке — держава. Взгляды обоих, как правило, обращены вправо. На головах Пресв. Богородицы и Младенца короны. Единое облачение, покрывающее Богородицу вместе с Младенцем от плеч и до ступней ног, придает общему силуэту Их фигур форму конуса или колокола. Наверху, в закруглении ниши, помещены 3 серафима, по сторонам — по 2 парящих ангела, протягивающих в сторону Божией Матери подсвечники с зажженными свечами. Под ногами Богородицы — условное изображение града, в верхних углах композиции — горящие лампы.

Уже Титов на основании очевидного сходства сделал вывод о связи происхождения «П. у.» со скульптурным образом Божией Матери, почитаемым в Италии, в Св. доме (Santa Casa) в *Лорето* (пров. Анкона, обл. Марке). Изображение одеяния, в к-рое закутаны Богородица с Младенцем на иконе, копирует богато украшенный ритуальный далматик, в который была по традиции облачена лоретская статуя. Это облачение описано рус. паломниками, в т. ч. В. Г. Григоровичем-Барским (посетил Лорето в 1724), еп. Порфирием (Успенским) (посетил Лорето в 1854) и многократно воспроизведено в европ. графике и живописи. Изображение ниши, в к-рую на иконах «П. у.» помещены фигуры Богородицы и Младенца, также соответствует архитектурному оформлению чтимой статуи в лоретском святилище.



Икона Божией Матери
«Прибавление ума».

1738 г.

Иконописец игум. Савватий
(частное собрание)

Появление образа в России. Лоретский образ Божией Матери стал известен в России благодаря «Повести о храме святыя Богородица, в нем же родилася от Иоакима и Анны», в к-рой рассказывается о чудесном перенесении в 1294 г. дома Пресв. Богородицы по воздуху из Назарета в итал. Лорето. Текст «Повести...» оказался в России в 1528 г., когда из Рима в Москву вернулся посол вел. кн. Василия III Иоанновича Е. М. Трусов. В русской традиции «Повесть...» существовала в лит. кругу, включавшем Сказание о Тихвинской иконе Божией Матери. Произведения объединял мотив «бегства» христ. святынь из земель, захваченных мусульманами, «в пустыню», в случае дома Пресв. Богородицы — из Св. земли в итал. провинцию, в случае Тихвинской иконы Божией Матери — из К-поля на Рус. Север (Плюханова. 2008).

Упомянутый в тексте «Повести...» образ Пресв. Богородицы, находившийся в Св. доме в Лорето, согласно документам, первоначально был иконописным. Однако между 1528 и 1532 гг. (Лукова. 2001. С. 97), уже после возвращения русских послов в Москву, он был заменен скульптурным изображением. Именно почитание лоретского образа в варианте статуи стало «одним из величайших христианских культов Нового времени» (Плюханова. 2008. С. 669). В XVI–XVII вв. почитание распространилось за пределами Италии, особенно в нем. землях. В обширной европ. иконографии, посвященной лоретскому образу Пресв. Богородицы и Ее дому, существовало

2 основных типа изображений. Первый вариант воспроизводил саму чтимую статую, второй показывал момент перенесения по воздуху Божией Матери, стоящей на крыше Своего дома, из Назарета в Италию. Очевидно, эти изображения, получившие широкое распространение в Европе, были адаптированы рус. иконописцами и послужили иконографической основой для создания икон «П. у.». При этом композиция иконы сохранила как реальные особенности чтимой статуи (ниша, облачение), так и мотив несения Богородицы по воздуху ангелами. По мнению Г. В. Сидоренко, среди живописных изображений, послуживших прототипом иконографии «П. у.», могла быть икона, находящаяся в «капелле церкви Святой Лестницы в Риме» (Сидоренко. 2002. С. 53–54).

Отголоски почитания лоретской святыни проникли в Россию в разное время и в 2 различных формах — в литературной («Повесть...») и художественной (иконы «П. у.»). Несмотря на отсутствие непосредственной связи между этими традициями, обращает на себя внимание тот факт, что ареал распространения списков «П. у.» в В. Поволжье, на границе Ярославской, Тверской и Вологодской губерний, совпадает с ареалом распространения местных чтимых списков Тихвинской иконы Божией Матери, со Сказанием о к-рой «Повесть...» сосуществовала в лит. кругу.

Протограф одной из икон «П. у.» удалось выявить С. Н. Гуковой в печатной графике, изготовлявшейся в Лорето для паломников. Образ из итал. частного собрания (датировка Гуковой — нач. XVIII в., датировка Н. И. Комашко — 2-я четв. XVIII в.; оклад с печатью 1744 г.) повторяет одну из литографий с образом лоретской статуи кон. XVII — нач. XVIII в. Совпадает не только общая композиция, но и детали: округлость ликов, форма корон, звезды (символ католич. концепции Непорочного Зачатия) и лучи вокруг головы Пресв. Богородицы (Лукова. 2001. С. 105). Изображение града в нижнем картуше представляет собой узнаваемый пейзаж Лорето с архитектурными достопримечательностями. Верхняя пара ангелов протягивает Божией Матери лампы, нижняя — канделябры. Изображение 3 херувимов помещено в замке арки, украшенной аканфом (надпись

на арке: «S. MARIA LAVRETANA ORA PRO NOBIS»). Существенное отличие иконы от гравюры заключается в том, что вместо барочных образов полуобнаженных путти правосл. иконописец изобразил одетых ангелов. Также отсутствует изображенный на гравюре пьедестал, на котором стоит статуя, т. о. фигура Богородицы оказалась парящей в воздухе. На нижнем поле иконы помещен отсутствующий на гравюре пространственный рус. текст (дублируется также на окладе). Текст поясняет изображение и перечисляет случаи, в к-рых надлежит молиться перед иконой, при этом не имеет отношения к лоретскому образу.

В 1876 г. в деревянном храме с. Башарова Весьегонского у. Тверской губ. иером. Алексей (Виноградов) обнаружил икону с характерной композицией «П. у.» и с подписью, к-рую он прочел как «Филарет» или «Филафет». Он истолковал надпись как искаженное греч. «подруга истины» или «правдолюбие» (Виноградов. 1877. С. 44–46). В сборники кон. XIX — нач. XX в., посвященные Богородичным иконам, этот образ вслед за описанием иером. Алексия был включен отдельным пунктом под названием «Филафет — Правдолюбие» (Поселянин Е. Богоматерь. С. 535; Снегирева. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 397–398). По мнению Гуковой, прочтение «Филафет» ошибочно: надпись может обозначать имя человека, с которым связано появление композиции в рус. иконописи. По другой версии, название «Филарет» является неправильно прочтенным «в Лорето» (Лукова. 2001. С. 103), что более вероятно, если учесть искажение в русской традиции названий многих икон Божией Матери, заимствованных из европ. источников. Иконы с такой подписью, неустойчивые по иконографии, иногда включались в своды Богородичных икон. Так, на иконе «Успение Пресв. Богородицы и свод чудотворных икон» (XIX в., ГТГ) с подписью «Филарет» помещен образ «П. у.» (Кочетков И. А. Свод чудотв. икон Богоматери на иконах и гравюрах XVIII–XIX вв. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 414–415); на иконе «Явленные иконы Пресв. Богородицы» из Благовещенской ц. в Череповце (кон. XVIII в., ЧерМО) с подписью «Филарет. Вертогр(адская)» помещена Вертоградская



икона Божией Матери (Рыбаков А. Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. Кат. 202; *Галунова*. 2019. С. 318–320. Кат. 94).

Сказание об иконе «Прибавление ума» было записано Титовым со слов настоятеля Крестовоздвиженского собора г. Романова-Борисоглебска прот. В. П. Мирославского (Титов. 1909. С. 8–9). Тот в свою очередь сослался на «благочестивых старожилов», почитавших образ «П. у.» в Покровской ц. Романова-Борисоглебска как исцеляющий от душевных болезней. Предание относит время создания иконы к эпохе, последовавшей за церковным расколом и исправлением богослужбных книг патриархом Никоном (Миновым). Некий благочестивый человек, живший в Москве, по роду занятий иконописец, прочел множество церковных книг, но никак не мог решить, каким из них следовать, чтобы спастись. В результате мучительных раздумий он сошел с ума и в моменты просветления молился Божией Матери о вразумлении. Богородица явилась ему в видении, пообещав исцеление, когда он напишет Ее образ в том виде, как Она ему явилась. Иконописец принялся писать образ, но видение было столь кратким, что он постоянно забывал облик Богородицы, а просветления рассудка, во время к-рых он мог работать, были редкими. Тем не менее иконописец продолжал молиться и писать образ по божественному вразумлению. Завершив написание иконы, мастер назвал ее «Прибавление ума Пресвятой Богородицы». Сказание является самостоятельным произведением, очевидно, народной попыткой осмыслить необычную как по иконографии, так и по наименованию почитаемую икону. Обращение в сказании к эпохе церковного раскола подчеркивало актуальность темы для Романова-Борисоглебска, являвшегося одним из крупнейших центров старообрядчества в В. Поволжье.

Иконография. В лит-ре XIX — нач. XX в. иконография «П. у.» характеризовалась как редкая. Вместе с тем количество икон, сохранившихся в церквях, музейных и частных собраниях, достаточно велико. Это может объясняться ярко выраженной локальностью почитания извода, сконцентрированного в В. Поволжье.

Среди сохранившихся икон существует устойчивый по иконографии круг списков, очевидно связанный с чтимой иконой из Покровской ц. г. Романова-Борисоглебска. Этот круг включает в т. ч. самые ранние точно датированные примеры данного извода. Две подписные иконы выполнены иконописцем из Ростова игум. Савватием. По сведениям Титова, игум. Савватий служил дьячком в ростовской ц. Рождества Пресв. Богородицы, принял постриг и в 1731–1740 гг. был игуменом Воскресенского Карашского мон-ря в Ростовском у. Одна из этих икон находится в частном собрании (1738, собр. А. И. Колпачёва, Москва; кат. описание Комашко: Шесть веков рус. иконы. 2007. Кат. 106), другая хранилась в собр. Н. М. Постникова, ее современное местонахождение неизвестно (1739; *Постников*. 1888. № 3028). Икона из собр. Постникова отличалась наличием изображений избранных святых на полях: ап. Иоанна Богослова, мч. Иоанна Воина, блж. Иоанна Милостивого и вмц. Екатерины. По предположению Титова, образ был написан для ц. Рождества Пресв. Богородицы в Ростове, к-рая имела приделы во имя вмц. Екатерины и мч. Иоанна Воина. Известно, что в нач. XX в. с иконы из собр. Постникова иконописцем Соколовым был изготовлен список для ц. свт. Николая Чудотворца в с. Покровском в Москве. На нижнем поле обеих икон помещены пространные надписи (на сохранившейся иконе надпись в 5 строк, частично утрачена). Существование 2 икон письма одного иконописца свидетельствует о том, что к сер. XVIII в. образ из романовской Покровской ц. уже широко почитался в регионе.

В Покровской ц. Тутаева сохранился чтимый список «П. у.», выполненный, возможно, в 1-й четв. XIX в. (*Полушкина*. 2009). По записанному Титовым со слов местного свящ. Николая Семёновского сведениям, икона, вероятно, ранее служила хоругвью (2-сторонний образ написан на холсте, на обороте изображение Спасителя на престоле). Другой информации Титову обнаружить не удалось, в церковных описях 1808, 1816 и 1856 гг. икона не упомянута. В подробном описании церквей г. Романова-Борисоглебска и чтимых находившихся в них икон, изданном в 1875 г. (*Лествицын В. Путев. по церквям г. Рома-*

нова-Борисоглебска // Ярославские ЕВ. 1875. № 13. Ч. неофиц. С. 97–102), сведения о «П. у.» также отсутствуют. Свящ. Н. Семёновский и Титов выразили мнение, что икона происходит из располагавшегося ранее на месте Покровской ц. Новопокровского мон-ря (мон-рь упоминается в писцовых книгах Романова с 1679), после упразднения к-рого в 1771 г. часть имущества перешла Покровской ц. По иконографии образ на холсте близок к иконам письма игум. Савватия и явно воспроизводит более древний протограф, чтимый в Ярославской земле и, вероятно, утраченный. По сообщению Титова, аналогичные по композиции «древние» иконы находились у «коренных жителей» г. Романова-Борисоглебска.

Близки по иконографии к романовскому образу иконы из ЦАК МДА (XVIII в.), ГРМ (1833), чтимая икона из ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери в Алексеевском в Москве (XIX в.), икона письма романовского иконописца А. И. Захарикова (1888, ЯМЗ; происходит из Архангельской ц. Тутаева, вклад мещанина К. И. Соленикова; Иконы «романовских писем». 2011. С. 239). К этому кругу принадлежит также целый ряд иконных образцов (ГИМ, ЦМиАР; Госкаталог РФ. № 11556918, 11557354, 11557643, 11557507, 6643911), существование которых в Ярославском регионе зафиксировал Титов. Одна из прорисей кон. XVIII — нач. XIX в. (ЦМиАР) выполнена романовским мещанином А. И. Лисихиным (*Кирьянова С. А. Иконные образцы мастеров Романова-Борисоглебска в собр. ЦМиАР* // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2012. Вып. 3(9). С. 112–126). Существовали зеркальные переводы, на к-рых Богородица держит Младенца на правой руке и Их взгляды также обращены вправо. Таковы иконы с избранными святыми на полях 2-й пол. XIX в. (ЦМиАР; Госкаталог РФ. № 10380028; см.: София Премудрость Божия. 2000. Кат. 82) и кон. XIX в. (Староладожский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник; Госкаталог РФ. № 9382506).

При сохранении узнаваемой композиции «П. у.» ее детали варьируются. Фигуры Божией Матери и Младенца Христа могут быть закутаны так, что видны лишь Их голо-





вы, или же закутаны по плечи. Варьируются наличие и отсутствие херувимов, количество ангелов, их позы, различаются изображения града на поземе. Ниша или киот, в который помещен образ Пресв. Богородицы, может быть трактован как условно, так и реалистично — как архитектурное сооружение с пилястрами и антаблементом (икона из ГРМ, 1833). Фон в глубине ниши также может различаться (простой золотой, звезды, фрагменты реалистичного изображения апсиды с кессонированной конхой). На иконах, происходящих, очевидно, из старообрядческой среды, вокруг фигуры Божией Матери изображена ярко выраженная красная мандорла, близкая к иконографии образа Божией Матери «Благодатное Небо» (напр., на иконе 1-й четв. XIX в., ЧерМО; Госкаталог РФ. № 11741954; Галунова. 2019. С. 317. Кат. 88). Существуют варианты, композиция к-рых существенно отличается от традиц. типа. Так, на 4-частной иконе 80-х гг. XVIII в. из Рыбин-



Икона Божией Матери
«Прибавление ума».
1-я четв. XIX в. (ЧерМО)

ска ангелов всего двое и они протягивают Богородице с Младенцем не свечи, а орудия страстей (РГИАХМЗ; Иконы Божией Матери Иверская, Боголюбская, «П. у.», Рудненская; Хохлова. 2009. Кат. 87).

Вариативность деталей композиции может быть обусловлена использованием в качестве образцов различных по иконографии западноевроп. гравюр. На иконе из частного собрания (XIX в.?, аукционный дом Гелос) фигура Богородицы закутана в облачение лишь по пояс, в правой руке Она держит жезл, а по Ее сторонам изображены 2 вы-



Четырехчастная икона,
с образами Божией Матери
Иверская, Боголюбская,
«Прибавление ума», Руденская.
80-е гг. XVIII в. (РГИАХМЗ)

соких (выше Ее роста) подсвечника с зажженными свечами. Композиция с подсвечниками имеет аналогии в некоторых европ. гравюрах с изображением лоретского образа Божией Матери (ок. 1664, Дж. Лентини; 1853, Т. Капус Алонсо).

Иногда к надписи на иконах «П. у.» добавлено название «Ключ разума», как на мстерских иконах 2-й пол. XIX в. (ГИМ, ЦМиАР, частные собрания) — очевидно, смешение произошло благодаря сходству названий и близости толкования сюже-



Икона Божией Матери
«Прибавление ума — Ключ разума».
2-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

тов, в к-рых Богородица и Христос рассматриваются как источник разума и премудрости.

В своды Богородичных икон «П. у.» включалась редко. По замечанию Титова, 1-е печатное изображение этой

иконы было помещено в числе др. изображений Божией Матери «на большом листе, изданном в XVIII–XIX вв., под названием «316 икон Божией Матери»». На многочисленной, вошедшей в издание Н. П. Кондакова иконе, созданной, очевидно, в старообрядческой среде, с «Воскресением — Сошествием во ад» в середине, праздниками, минеей и избранными Богородичными иконами, образ «П. у.» помещен в верхнем ряду клейм симметрично образу Божией Матери «Благодатное Небо» (Кондаков Н. П. Рус. икона. Пг., 1929. Т. 2. № 120).

Народное почитание. Несмотря на то что данные о почитании иконы фрагментарны, очевидно, что к ее помощи прибегали по мн. поводам. Об этом свидетельствуют надписи на иконах. Так, на нижнем поле неск. икон (2 иконы письма игум. Савватия, икона из итальянского частного собрания и ее оклад) сохранились пространные надписи с перечислением случаев, при к-рых перед образом надлежит молиться. Лучше всего сохранилась надпись на окладе иконы из итал. частного собрания (серебряный золоченый оклад, с печатью Москвы 1744 г., поля — более поздние, печать Москвы 1802 г.; Гуккова. 2001. С. 102. Ил. 9). В надписи сообщается, что образ защищает «от смертного убийства», «от глетворных ветр», «от трясовиц», «от озепу», «от находа зверей ядовитых и паутов и мьши и комаров» (Там же. С. 105). Похожий, но еще более пространный текст был помещен на иконе из собр. Постникова (опубл.: Восьмой археологический съезд в Москве. 1890. С. 576–577). Традиция благословлять иконами детей зафиксирована в надписи на обороте 4-частной иконы 80-х гг. XVIII в. из Рыбинска («Константина Михалкова благословил отец 27 марта 1865 г»).

Выбор святых, изображенных на полях мн. икон «П. у.», по мнению Титова, говорит о том, что они писались по обету. Так, на полях одной из икон были представлены прп. Моисей Мурин и мч. Вонифатий, к-рым молились «от блуда» и «от пьянства»; существовало изображение «П. у.» со сщмч. Антипой, к которому обращались при зубной боли (Титов. 1909. С. 6–7). Покровитель трезвости мч. Вонифатий (вместе с арх. Михаилом) также изображен на полях иконы письма Захарикова (1888, ЯМЗ).



Сведения о народном почитании «П. у.» сохранились в воспоминаниях математика, инженера и кораблестроителя А. Н. Крылова. Он писал, что «служение молебна перед иконою Богородицы, «рекомой прибавление ума», в старые годы совершалось при всякой закладке — дома, корабля и т. п.», добавив, однако, что «почти никогда не знал, какой Богородице молебен служится» (*Крылов А. Н. Мои воспоминания*. Л., 1979. С. 412). В проекте приветствия в честь 50-летия научной деятельности гидротехника С. А. Чаплыгина Крылов упоминал о молебнах с водосвятием и с выносом иконы «П. у.» по заказу благочестивых купцов при закладке плотин для водяных мельниц (Там же. С. 415). Старинная икона «П. у.» имела у самого Крылова, к-рый передал ее своей дочери А. А. Капице.

Храмы, освященные в честь иконы, находятся в Иванове (2004–2008), в Москве в Черёмушках (2014–2016), в Н. Новгороде (2015–2017), в Барнауле (2015–2017).

Лит.: *Виноградов А.* Сравнительное описание и краткое объяснение иконы Приснодевы «Неопалимая купина» // Изв. РАО. 1877. Т. 9. Вып. 1. С. 1–70; *Постников Н. М.* Каталог христ. древностей. М., 1888. С. 29. № 3028; *Восьмой археологический съезд в Москве: Икона Богородицы «Прибавление ума»* // ПО. 1890. Т. 1. Вып. 4. С. 576–577; *Титов А. А.* Образ Пресвятой Богородицы «Прибавление ума». М., 1909; «О Тебе радуется»: Рус. иконы Богоматери XVI — нач. XX в.: Кат. выст. / ЦМиАР; сост.: Л. П. Тарасенко. М., 1995. С. 67. Кат. 58; *София Премудрость Божия: Выставка рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России*. М., 2000. С. 236–237. Кат. 82; *Лукова С. Н.* Икона «Богоматерь Прибавление ума» и Лоретская Мадонна // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 94–110; *Полушкина Л. Л., Урываев В. А.* Икона «Богоматерь прибавление ума»: История образа // Гуманизм и духовность в образовании: Науч. тр. II междунар. науч.-практ. конф. Н. Новг., 2001. С. 260–262; Икона Божией Матери «Прибавление ума» / Авт.-сост.: Е. Лукьянов, А. Трофимов. М., 2002; *Сидоренко Г. В.* Богоматерь Лоретская: К вопросу интерпретации образа в иконописи // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 41–56; *Шесть веков рус. иконы: новые открытия: Выст. из частных собраний к 60-летию Музея им. Андрея Рублева*. М., 2007. С. 123, 196–197. Кат. 106; *Плюханова М. Б.* Култ Божией Матери Лоретской, его рус. параллели и связи // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 669–696; *Полушкина Л. Л.* «Всемиловитая Владычице, премудрость и разум людям Твоим дарующая»: (Иконы Богоматери «Прибавление ума» на ярославской земле) // Романов-Борисоглебская старина. Тутаев, 2009. № 2(10). С. 26–27; *Хохлова И. Л.* Иконы Рыбинска. Рыбинск, 2009. С. 222–223. Кат. 87; Иконы «романовских писем»: Тайны и традиции Ярославской земли. М.; Рыбинск, 2011. С. 239; *Образ Богородицы: Иконы XVI — нач. XX в.* М., 2012. С. 78; *Montanari M.* La Madre

di Dio «Chiave della conoscenza»: Un'icona russa di origine Lauretana // Il messaggio della Santa Casa. Loreto, 2012. N 6. P. 225–227; *Галунова С. И.* Иконописное наследие Череповецкого края кон. XIV — нач. XX вв. Череповец, 2019.

А. А. Климова

ПРИВАТ [лат. Privatus] († ок. 257–259?), св. (пам. зап. 21 авг.), еп. Габальский (Жавольский). Первичным ис-



гаемого времени кончины святого (MartRom. Comment. P. 351). Нек-рые предложения в тексте пространного Мученичества дословно заимствованы из краткого, к-рое, вероятно, послужило основой для расширенной версии. Эти источники содержат ряд деталей, дополняющих приведенное у св. Григория Турского сказание, однако историческая ценность их сомнительна в силу позднего происхождения. Согласно Мученичеству,

*Пресв. Богородица,
с предстоящими
католическими святыми
Приватом, еп. Габальским,
и Домиником.
Мозаика ц. Санта-Мария-
сopра-Минерва
в Риме. XIII в.
Фото: Heidemarie Neimann,
Mainz/Flickr*

пещера, в к-рой П. принял смерть, была его домом, а в город святой при-

точником сведений о П. является 34-я глава 1-й книги «Истории франков» св. *Григория Турского*, на которой основаны 2 прозаических Мученичества — краткое (BHL, N 6932) и пространное (BHL, N 6933), а также стихотворное переложение сказания о его страданиях (BHL, N 6934).

Как сообщает св. Григорий Турский, П. жил в период правления императоров Валериана и Галлиена (253–259) и был епископом г. Габалы (Gabali; совр. Жаволь, Франция). Во время нашествия алеманнов, возглавляемых жестоком язычником Кроком (также Хрок или Эрок), жители Габал укрылись в крепости Гредон (совр. Грез), а святой пребывал в молитве в пещере на склоне горы (совр. гора Мима). Варвары не могли взять стены Гредона приступом. Узнав о том, что епископ города не находится под защитой укреплений, алеманны схватили его и требовали, чтобы он убедил обороняющихся сдать. Но П. не пожелал «отдать овец своих волкам» (*Greg. Turon. Hist. Francs. I 34*). Тогда варвары попытались заставить его принести жертву идолам. Когда святой отказался и проклял языческих богов, они жестоко мучили и избивали его, а затем бросили одного в пещере, сочтя мертвым. Вскоре П. скончался от перенесенных мучений.

Мученичества П. составлены спустя несколько веков после предпола-

ходил только для совершения богослужения. Пространное Мученичество сообщает, что к моменту, когда П. был схвачен варварами, осада крепости Гредон продолжалась уже 2 года. Данный вариант сказания также содержит диалоги святого с его мучителями: в частности, сообщается, что алеманны пытались склонить святого принести жертвы идолам, ссылаясь на то, что и рим. императоры, подданным к-рых являлся П., также были идолопоклонниками. В качестве ответа составитель пространного Мученичества влагает в уста П. пророчество об обращении Римской империи в христианство и о падении идолов. Завершается повествование в обеих версиях Мученичества рассказом о том, что варвары, не сумев добиться от святого повиновения, были вынуждены заключить мир с жителями Габал и отойти от стен города, а горожане, как только смогли покинуть крепость, поспешили в пещеру, где застали своего архипастыря еще живым; тогда многие коленопреклоненно благодарили его, а иные даже лобызали его раны, и лишь через некоторое время после этого П. скончался. Согласно местному варианту сказания о П., святой принял кончину иначе: его сбросили с горы в бочке, обитой гвоздями (*Bardy B. Les legendes du Gevaudan. Mende, 1974. P. 30*).



Невозможно с достоверностью разрешить вопрос о времени жизни и мученичества П. Традиц. датировка, основанная на сообщении Григория Турского, относит нашествие вождя алеманнов Крока и страдание П. к периоду правления императоров Валериана и Галлиена, после начала последними гонения на христиан (см.: *Greg. Turon. Hist. Franc. I 32*). Однако франк. «Хроника Фредегара» (ок. 660), хотя и не упоминает П., относит вторжение Крока и преследования им христиан к 407 г., причем представляет вождя предводителем не алеманнов, а вандалов; в связи с этим выдвигались предположения о том, что кончину П. нужно относить к нач. V в. Тем не менее эту гипотезу следует признать неверной. Традиционно П. считался 1-м епископом Габальским (упоминавшийся иногда как его предшественник еп. Севериан в действительности был епископом Габальским в Сирии, а не в Галлии и жил во времена свт. Иоанна Златоуста; вслед совпадения названий кафедр он был, вероятно, по ошибке сочтен предшественником П.; см.: *Duchesne. Fastes. T. 2. P. 54*); Габальская кафедра была представлена на Арелатском Соборе 314 г., а значит, П., как 1-й епископ, должен был совершать свое служение ранее этого времени.

Из иных источников известен всего один король алеманнов по имени Крок (Эрок; в кратком Мученичестве П. вождь алеманнов назван Иродом (Herodes), что может представлять собой искаженное Эрок (Egocus)). Он был союзником римлян и в 306 г. и 1-м провозгласил императором *Константина I Великого* (*Aur. Vict. Epitom. 40. 3*). Крайне сомнительно, что один и тот же вождь варваров мог возглавлять нашествие на Галлию в сер. III в. (традиц. дата мученичества П.) и одновременно спустя полвека оставаться лидером своего народа и значимым союзником Римской империи. Поэтому Л. Дюшен предположил, что нашествие алеманнов, во время которого был убит П., следует в действительности относить к начальному периоду правления имп. Константина I (*Duchesne. Fastes. T. 2. P. 54, 126*). Эта версия представляется вполне правдоподобной, однако не может быть подтверждена источниками. Кроме того, вызывает затруднения и тот факт, что исторически известный Крок был союзником империи, а пред-

водитель варваров, фигурирующий в сказании о мученичестве П., возглавляет масштабный и жестокий набег на рим. территории. Т. о., гипотеза Дюшена, хотя и является наиболее правдоподобной, остается не более чем предположением.

Почитание. Венанций Фортунат упоминал П. в ряду величайших святых Галлии (*Venant. Fort. Carm. VIII 3*). Впервые его литургическое почитание фиксируется в Иеронимовом Мартирологе под 21 (в некоторых рукописях — 20) авг. (*MartHieron. P. 454*). В средневек. «исторических» мартирологах IX в. память П. приводится под той же датой. Мартирологи Адона, архиеп. Вьеннского (*MartAdon. 1984. P. 279–280*), и Узуарда (*MartUsuard. 1965. P. 287*) сообщают, что святой пострадал в гонение Валериана и Галлиена; хотя традиц. датировка относит страдание П. ко временам этого гонения, в действительности его смерть не имеет отношения к преследованиям христиан со стороны рим. властей, так что это указание является ошибочным.

Римский Мартиролог кард. Ц. Барония (80-е гг. XVI в.) также указывает память П. под 21 авг. (*MartRom. P. 350*). Современная редакция Римского Мартиролога в этом отношении следует более ранним изданиям (*MartRom. (Vat). P. 444*). В греч. и слав. традициях литургического почитания П. не существовало.

Мощи П. неоднократно переносили. Изначально, по всей видимости, они были захоронены в той же самой пещере, в к-рой святой совершал свой подвиг. Затем, при кор. Дагоберте I, мощи были перенесены (после 632) в ц. св. Дионисия в Паризиях (совр. Париж), откуда при имп. Карле Великом — в мон-рь в обл. Салон, а впосл., уже в X в., возвращены обратно. Оттуда их перенесли в Манд, где и похоронили под спудом в ц. св. Феклы. В 1036 г. мощи были торжественно обреты еп. Рагемундом (*ActaSS. Aug. T. 4. P. 437–438*). Остается неясным, почему после этого они были снова утеряны, однако в 1170 г. еп. Альдеберт из Турнеля вновь обрел останки П. и торжественно перезахоронил, а также написал сочинение об их обретении и о посмертных чудесах П. в 6 книгах (BHL, N 6936–6941). Существует еще 2 повествования о чудесах святого — прозаическое (XI в.; BHL, N 6935) и метрическое (BHL, N 6942).

Ист.: BHL, N 6932–6942; *ActaSS. Aug. T. 4. P. 433–441*.

Лит.: *Berdy G. Recherches sur in cycle hagiographique: Les martyrs de Chrocus // RHEF. 1935. Vol. 21. N 90. P. 5–29; Mathon G. Privato // BiblSS. Vol. 10. Col. 1126–1127.*

П. А. Пашков

ПРИВОЛЖСКИЙ ВО ИМЯ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Иваново-Вознесенской и Вичугской епархии Ивановской митрополии), находится в г. Приволжске Ивановской обл. Основан решением Синода от 9 апр. 1998 г. при каменном храме во имя свт. Николая Чудотворца.

Сельцо Яковлевское (Яковлевское; ныне г. Приволжск) с деревнями в Плесском стане и с деревянной Никольской ц. по духовной грамоте 1560/61 г. окольничего Семена Дмитриевича Пешкова-Сабурова передавалось *Ипатиевскому во имя Святой Троицы мужскому монастырю* на «помяну души» его сродников. В 1598 г. упоминалась «церковь Николы Чуд. древяна вверх, да теплая церковь Покров святей Богородицы клетцки». В 1-й пол. XVII в. при храме было 4 кельи, а в селе — 2 «двора монастырских». В дек. 1690 г. был «дан антиминс к освящению церкви Николая Чуд. в вотчину Ипатского монастыря в село Яковлевское» (*Холмогоровы. 1902. С. 69; 1908. С. 252; 1912. С. 97–103, 130*). По ведомости 1763 г., «за Ипатиевской обителью в с. Яковлевском» числилось 620 крестьян (*Васьков. 1872. С. 36*).

В 1774–1779 гг. «усердием прихожан» вместо деревянной была возведена каменная Никольская ц. в стиле барокко. Строительные работы выполнили мастера каменного дела из Костромы и Вятского стана. К сер. XIX в. в храме имелись приделы: правый — во имя Св. Троицы и левый — в честь Покрова Пресв. Богородицы; все приделы были теплыми, «с механическим отоплением».

Двусветный четверик Никольского храма увенчан 5 главами на 8-гранных барабанах (центральный, световой — более крупный). Пятигранный алтарь значительно понижен. Равновысокая алтарю прямоугольная трапеция со скругленными углами сильно вытянута по поперечной оси. К церкви примыкает стройная колокольня (56 м); крупный нижний четверик, прорезанный арочными проемами, несет 8-гранный столп с низким полуярусом и открытым





ярусом звона. Фасадное убранство храма и колокольни отличается особой выразительностью. Антаблемент с сухариками и модульонами в карнизе, завершающий нижний ярус четверика, раскрепован над боковыми 2-колонными портиками с фронтонами. Верхний световой ярус декорирован пилястрами между окнами и на углах. Аттик, также отделенный от четверика антаблементом, украшен оригинальными фигурными филёнками.

К сер. XIX в. в Яковлевском насчитывалось 185 прихожан муж. пола и 1070 — женского, к 1911 г. — 1325 мужского и 1507 женского. В храме по штату служили священник, дьячок и пономарь, а сверх штата — диакон и др. пономарь. К сер. XIX в. штатному причту выдавалось ежегодное жалованье в размере 168 р. При церкви имелось 33 дес. пахотной и сенокосной земли, часть к-рой сдавалась в аренду под постройку домов (Беляев. 1863. С. 160). К Никольскому приходу было приписано 16 селений, а также каменная и деревянная часовни в с. Яковлевском и 2 деревянные часовни — в деревнях Шириха и Лещёво. В нач. XX в. в селе было открыто об-во трезвости (см.: Устав Яковлевского общества трезвости Нерехтского у. Костромской губ.: (Утвержден 22 мая 1901 г.). Кострома, 1901). При церкви имелись старое кладбище, закрытое в 1894 г., и основанное к кон. XIX в. новое кладбище. На площади перед храмом по пятницам проходили базары. К 1911 г. в с. Яковлевском открыта одноклассная церковноприходская школа для девочек.

В июне 1918 г. создана Иваново-Вознесенская губ.: из 39 волостей Нерехтского у. Костромской губ. новой губернии отошли 20 волостей, в т. ч. и с. Б. Яковлевское, к-рое в 1924 г. было преобразовано в рабочий поселок, а в 1938 г. получило статус г. Приволжска.

Постановлением Ивановского обл. исполкома от 23 окт. 1939 г. Никольский храм был закрыт, лишен пятиглавия, мн. иконы сожжены, с колокольни сброшены колокола, служители репрессированы, в т. ч. настоятель прот. Иоанн Петрович Красовский († 1940?) и диак. Николай Сахаров, скончавшиеся в заключении (Дамаскин. Кн. 2. С. 245). Второй священник, прот. Арсений, умер от разрыва сердца. В помещении церкви были устроены склад и овощехранилище.

22 мая 1989 г., в день памяти свт. Николая Чудотворца, от удара молнии рухнула колокольня, повредившая своды храма. Вскоре в церкви произошел пожар, уничтоживший часть иконостаса (посл. четв. XIX в.). Склад срочно эвакуировали, а здание церкви передали верующим. Осенью 1989 г., в праздник Покрова Пресв. Богородицы, в нем была отслужена 1-я после закрытия Божественная литургия.

В 1993 г. в Приволжске организована Воскресенско-Николаевская монашеская община, членами к-рой были также верующие Воскресенского храма с. Толпыгина Приволжского р-на. При общине были открыты 2 воскресные школы и благотворительная столовая. С 1997 г. действуют правосл. жен. школа и жен. приют. В дек. 2006 г. еп. Иваново-Вознесенский и Кинешемский Иосиф (Македонов; с 2012 митрополит) освятил на территории П. м. новое здание школы, а 4 авг. 2019 г. — восстановленный храм свт. Николая Чудотворца с колокольней (новые колокола подняты в 2007).

Среди святынь П. м. — ковчеги с частицами мощей святителей Спиридона Тримифунтского, Иоанна Суздальского, прп. Макария Унженского, прмч. Леонтия Михайловского, блж. Пелагии Дивеевской, чтимые Тихвинская икона Божией Матери и образ «Нечаянная Радость».

Рядом с мон-рем, на берегу р. Таха, находится св. источник в честь Тихвинской иконы Божией Матери, по преданию забивший на месте явления Пресв. Богородицы. В 2008 г. над источником была выстроена каменная часовня и купальня, в 2009 г. освященная во имя свт. Николая Чудотворца. 14 авг. 2010 г. еп. Иваново-Вознесенский Иосиф освятил 2-ю часовню-купальню, во имя вмц. Параскевы Пятницы. Ежегодно 9 июля на источник совершается крестный ход.

В янв. 2001 г. мон-рю была передана бывш. старообрядческая часовня (1882) в юго-зап. части города. Здание часовни, Г-образное в плане, состоит из 2 разновеликих частей: прямоугольного одноэтажного объема, вытянутого по оси «север—юг», и поставленной к западу от него, в одну линию с главным, сев. фасадом, более высокой часовни. Эти объемы объединяет закрытая паперть-галерея, огибающая часовню с юга и востока. Двусветный четверик часовни

завершен пирамидой из 3 ярусов мелких, редко поставленных кокошников и главкой на 8-гранном глухом барабане.

Мон-рь имеет 2 подворья в г. Плесе: при деревянном храме Воскресения Христова (1699), в 70-х гг. XX в. перенесенном на Петропавловскую (Левитанову) гору и освященном 16 июля 2017 г. Иваново-Вознесенским митр. Иосифом, и при каменном храме Преображения Господня (1840–1849; 13 июня 1939 закрыт, с 2007 подворье). В 2000 г. организовано подворье при каменном храме в честь Владимирской иконы Божией Матери (1796; 19 марта 1941 закрыт) в с. Оделева Приволжского р-на. Здесь находится подсобное хозяйство, где насельницы содержат коров, кур, гусей, есть пасека. Так они обеспечивают обитель и школу молоком, сыром, яйцами, медом. На арендуемых мон-рем землях ведется заготовка дикорастущих лекарственных трав. В 4 км от с. Оделева находится почитаемый источник блж. Симона Юрьевецкого, к-рый, по преданию, ископал он сам.

К марту 2020 г. в П. м. проживали настоятельница (с 26 июля 2012) игум. Анатолия (Баршай) и 15 сестер, а также 58 девочек в правосл. жен. школе-приюте.

Лит.: Беляев И. Е., прот. Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863; Васильев А. Ф. Нерехотский у. в 1857 г. Кострома, 1872; Холмогоровы В. и Г. Мат-лы для истории Костромской епархии. Кострома, 1902. Вып. 3: Плесская десятина жилых данных церквей и пустовых церк. земель 1628–1710 и 1722–1746 гг. С. 69; 1908. Вып. 4: Костромская десятина жилых данных церквей 1628–1710 и 1722–1746 гг. С. 252; М., 1912. Вып. 5: Отдел 3-й: Для Костромской и Плесской десяти. С. 97–103, 130; Краткие стат. сведения о приходских церквях Костромской епархии: Справ. кн. Кострома, 1911. С. 154; Казаринова В. И. От Плёса до Сараева. М., 1978; Лисин Г. Приволжск на Золотом кольце. Иваново, 1996. С. 142–152; Зосима (Шевчук), архим. Мон-ри земли Ивановской. Иваново, 1999. С. 32–35; СПАМИР: Ивановская обл. М., 2000. Ч. 3. С. 6–9, 17–19; Феоктистов А. Приволжский Свято-Никольский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Поволжье. М., 2003. С. 230–237.

Д. Б. К.

ПРИВРАТНИК [греч. θυρωρός; лат. ostiarius], низшая степень в ряду церковнослужителей. В первые 2 столетия христ. истории обязанности П. возлагались на мирян или *иподиакон*ов, отдельной должности П. не существовало. Вероятно, должность П. была введена в Римской Церкви в III в. Св. Корнелий, еп. Римский



(†253), в письме Антиохийскому еп. *Фавию* († 252/3), перечисляя штатный клир Римской Церкви, упомянул среди низших клириков *аколуфов*, экзорцистов (см. в ст. *Экзорцизм*), *чтеца* и П. (*Euseb. Hist. eccl. VI 43*). На Востоке в сер. IV в. обязанности П. исполняли еще иподиаконы: 22-е прав. *Лаодикийского Собора* предписывает им «не оставлять церковных дверей», однако в 24-м прав. того же Собора говорится уже о П. как об особой степени церковного чина. Объясняется это тем, что правила Лаодикийского Собора представляют собой синопсис канонов разновременных Соборов Фригийской обл., поэтому в них могут быть отражены разные стадии истории становления церковных институтов.

Служение П. заключалось в том, что они отворяли и затворяли двери храма в надлежащие моменты богослужения, в частности на *Литургии* после диаконского возгласа «Двери, двери...», к-рый следовал за молитвой об оглашенных и их удалением из храма. Практика посвящения в П. прекратилась на Востоке в ранневизант. эпоху, когда крестить стали почти исключительно младенцев, в связи с этим фактически исчез институт оглашенных. Существование степени П. в Русской Церкви не отражено в источниках. На Западе с исчезновением круга служебных обязанностей П. эта степень не была упразднена. Остиариат (от *ostiarium*) остался 1-й степенью «малых чинов» в католич. Церкви. При поставлении во П. епископ, совершавший хиротесию, вручал П. ключи как символ служения при дверях храма. Во время *мессы* П., как и иные церковнослужители, облачались в стихарь. Чин П. был упразднен в католич. Церкви в 1972 г. вместе с др. «малыми чинами»: чины П. и экзорцистов были упразднены вовсе, а аколумы и чтецы были выведены из клира и стали именоваться «поставленными служителями». П., как и др. «малые чины», сохранились в католич. традиционалистских общинах, напр. в «Священническом братстве Св. Петра», сохранивших тридентский обряд, упраздненный *Ватиканским II Собором*, а также в нек-рых униатских, восточнохрист. Церквах.

Лит.: *Цытин Вл., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 308–316.

Прот. Владислав Цытин

ПРИДВОРНАЯ ПЕВЧЕСКАЯ КАПЕЛЛА, первый (начиная с реформ имп. *Петра I Алексеевича*) в России профессиональный хор и 1-е муз. учебное заведение. История П. п. к. начинается с хора *государевых певчих дьяков*, который в 1703 г. был перевезен в С.-Петербург из Москвы. В течение XVIII в. хор именовался «певчими дому его Величества», «придворным певческим хором», «придворной церковной музыкой», «капеллей придворных певчих» или «певческой капеллей», пока в 1763 г. не закрепилось окончательное название.

По своему составу придворный хор являлся смешанным, т. е. включал в себя все хоровые партии — *басов* и *теноров* (исполнялись постоянным составом певчих-мужчин, «больших певчих»), *альтов* и *дискантов* (исполнялись певчими-мальчиками, «малыми певчими», сменяющимися друг друга по мере наступления у них мутации голоса).

Первоначальным и основным назначением хора П. п. к. с момента его появления и до 1917 г. являлось церковное пение при Высочайших особах, однако в отдельные периоды

организуемых П. п. к. со 2-й пол. XIX в.

Выполняя функции главного церковного хора, П. п. к. к кон. XVIII в. стала оказывать заметное влияние на формирование стиля богослужебного пения в России в целом, что привело к появлению в сер. XIX в. регентского класса П. п. к. — его выпускники стали работать во мн. храмах страны.

Поскольку уже в 1-й пол. XVIII в. среди придворных певчих начали практиковать обучение игре на инструментах, а с сер. XIX в. инструментальные классы П. п. к. действовали постоянно, из числа певчих стали выходить и музыканты-инструменталисты. Практика в собственном учебном оркестре позволяла выпускникам П. п. к. впосл. поступать в ведущие профессиональные оркестры.

Структура хора. Структура и численность придворного хора на протяжении 2 веков претерпевала постоянные изменения, отражавшие участие певчих в разных видах деятельности, уровень и способы их подготовки. Из дошедших источников можно почерпнуть неполные разнород-

ные данные (напр., полный или исключительно



Певческая книга из собрания Придворной певческой капеллы с миниатюрой прп. Иоанна Дамаскина. Кон. XVII в. (РНБ ОР. Капелла. Q. 13. Л. 1 об., 2)

хор интенсивно вовлекался и в светское музицирование — напр., при имп. *Петре I*, когда хор сопровождал его в военных походах, или при царствовании императриц, когда придворная культура подверглась значительной секуляризации. Это привело в какой-то момент к возникновению различных направлений деятельности П. п. к. и к специализации певчих в церковном и светском (оперном) пении. В XIX в. светское музицирование хора П. п. к. было связано с участием в концертных обществах (Филармоническом, Концертном, в Инвалидных концертах и др.). Духовная музыка также выходила за рамки церковной службы и звучала на концертах,

штатный состав хора; все певчие (малые и большие) или только большие; церковный или концертный состав), остальное приходится экстраполировать.

При имп. *Петре I* в хоре насчитывалось от 15 до 25 певчих, к концу его царствования их число увеличилось до 30. Хор делился на 3 станицы согласно квалификации певчих. В то же время у имп. *Екатерины I* был свой хор из 44 чел. На похоронах царя в 1725 г. оба хора пели вместе, после чего их объединили, а число певчих значительно сократили. Среди уволенных был *Леонтий Ливчинский*, известный своей авантюрной биографией, впрочем неизменно связанной с певч. искусством. Из оставшихся — уставщик *Василий Евдокимов*, певчие *Иван*

и Алексей Протопоповы, Андрей Нижегородец (с 1729 уставщик).

При имп. Анне Иоанновне состав хора оставался таким же, что и при Петре I, и включал от 24 до 32 певчих, уставщика, 2 пономарей и певчего иеромонаха.

У цесаревны Елизаветы Петровны был свой хор, состоявший из 7 больших певчих, 14 малых и уставщика. При ее вступлении на престол (1741) этих певчих, а также прибывших из Малороссии 11 певчих, в их числе Федора Иванова Кочановского (с 1748 уставщик), присоединили к прежним придворным певчим. Состав хора постоянно рос. В 1743 г. в нем зафиксировано 37 певчих, 2 уставщика и 4 псаломщика, к 1748 г. — 57 певчих и 4 уставщика, в 1752 г. — 100 певчих (48 больших и 52 малых). В 40-х гг. XVIII в. в хоре пели писатель Иван Голеневский и философ Григорий Сковорода.

Рост численности П. п. к. был обусловлен расширением сферы деятельности хора — участием в театральных постановках, а с приходом на престол имп. Екатерины II Алексеевны — и в придворном музицировании. По этой же причине появилась специализация певчих. В связи с возникновением собственной школы квалификация певчих выравнивалась и деление на станицы потеряло прежнее значение.

Вероятно, большой штат создавал трудности в управлении П. п. к., регент (с 1763 — директор) М. Ф. Полторацкий неоднократно предлагал число певчих ограничить. По разным данным, в 1758 г. в хоре было 50 чел. (12 басов, 12 теноров, 13 альтов, 13 дискантов), в 1764 г. — 172 (40 больших певчих, 31 малый и уставщик). Я. Я. Штелин свидетельствовал, что в 1768 г. в П. п. к. пели «12 басов, 13 теноров, 13 альтов и 15 дискантов, не считая почти столько же младших воспитанников и ежедневно возрастающего количества учеников» (Преображенский. 1902. Стб. 324). К 70-м гг. XVIII в. штат ограничился 50 певчими. Кроме них штат придворной церкви включал в себя 3 священников, протодиакона, 3 диаконов, 4 псаломщиков, 4 дьячков и духовника.

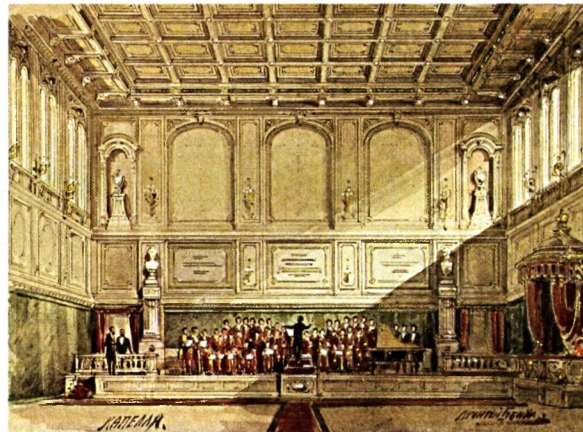
Имп. Павел I Петрович отменил светскую деятельность хора и сократил численность певчих до 24 чел. — минимума, необходимого для будничной церковной службы. После вступления на престол имп. Алек-



Д. С. Бортнянский.
Литография П. Ф. Бореля (1869)
по оригиналу К. Я. Афанасьева
(40-е гг. XIX в.)

сандра I Павловича директору Д. С. Бортнянскому удалось восстановить прежнюю структуру П. п. к.: в 1817 г. хор насчитывал 108 чел.: 48 штатных и 60 сверхштатных, с одинаковым количеством больших и малых певчих. К сер. XIX в. состав хора незначительно уменьшился и включал 90 певчих (40 взрослых и 50 мальчиков).

Во 2-й пол. XIX в. сложилось деление П. п. к. на 4, а в 1861 г. — на 5 хоров для служения в разных имп.



Хор капеллы на сцене.
Проектный эскиз Л. Н. Бенуа.
1888 г.
(НИМРАХ. А-13744)

церквах. Состав в 80-х гг. XIX в.: 36 больших певчих, 50 малых, в 10-х гг. XX в.: 36 больших, 90 малых, из них 60 штатных, 30 сверхштатных.

Руководители. Способ руководства в П. п. к. менялся на протяжении ее истории. В некоторые периоды административное и художественное руководство объединялось в одной должности (или одно лицо 2 должности совмещало), в другие периоды полномочия разделялись.

В XVIII в. хором руководили *уставщики*. В нач. века эта должность подразумевала знание устава, распевов и *партесного пения*, нотного

письма и умение управлять хором. Уставщиками становились выделявшиеся необходимыми качествами певчие. В обязанности уставщика помимо организации собственно певч. деятельности входило пополнение хора новыми певчими и переписка певч. книг. В 1-й пол. XVIII в. при хоре было 2 уставщика — «певчий иеромонах» и «мирской». При имп. Петре I певчими руководили И. М. Протопопов и В. Евдокимов. В 30-х гг. это были иером. Герасим (Завадовский) (впосл. архимандрит) и Ф. Журавский, в 40-х гг. — иером. Иоасаф и Ф. Божко. В разное время в середине века уставщиками стали певчие П. Чижевский, К. Рубановский, И. Томилин, И. Тершковский, Л. Хотьков, М. Точанский.

Большое влияние на становление придворного хора оказали итальянские капельмейстеры и учителя пения, приглашенные в 30–70-х гг. XVIII в. в рамках «Итальянской кампании» и после нее: Ф. Д. Арайя, В. Манфредини, А. Вакари, Б. Галуппи, Т. Траэтта, Дж. Сартти (Там же. Стб. 325; Дробышевская. 2013. С. 41).

В 1753 г. уставщиком был назначен Полторацкий. В 60-х гг. XVIII в. звание уставщика получали многие певчие при выходе на пенсию, поэтому оно приобрело характер «почетного». Полторацкий же в 1763 г. был назначен

на должность директора П. п. к. Уставщиками в 1778 г. стали свящ. Гавриил Головня (Матвеев) — при увольнении, Н. И. Ла-

дунка и Я. А. Тимченко. Последний фактически осуществлял адм. деятельность в последние годы жизни Полторацкого и после его смерти в 1795 г. Учителем пения в хоре работал какое-то время В. А. Пашкевич.

В 1796 г. управляющим хором П. п. к. был назначен Бортнянский, а в 1801 г. он получил должность директора, которую занимал до своей смерти в 1825 г. При нем с хором работали учителя пения Ф. Ф. Макаров, П. Козловский, Н. П. Кудлай.

После Бортнянского директорами П. п. к. были Ф. П. Львов (1826–1836) и А. Ф. Львов (1836–1861), Н. И. Бах-

метев (1861–1883). С хором работали учителя пения С. Г. Грибович, прот. Петр Турчанинов, А. Е. Варламов, М. И. Глинка, Д. Н. Палагин, П. М. Воротников, Г. Г. Малышев,



П. А. Богданов.
Фотография. Ок. 1940 г.

Г. Я. Ломакин, А. И. Рожнов. Одновременно для работы с хором приглашали итал. учителей пения и капелмейстеров — Д. Рубини, Л. Пиччоли, А. Тамброни, Г. Фачиотти.

В 1883 г. в П. п. к. была введена новая схема управления, согласно которой во главе заведения стоял начальник (неоплачиваемая почетная должность), он назначал управляющего, а тот приглашал себе помощника. Первым начальником стал гр. С. Д. Шереметев, управляющим — М. А. Балакирев, его помощником — Н. А. Римский-Корсаков. Все трое покинули эти должности в разное время в 1894 г. Должности учителей пения в этот период занимали С. А. Смирнов, Е. С. Азеев, К. К. Варгин.

Следующими управляющими П. п. к. были К. П. Бражников (1894–1895) и А. С. Аренский (1895–1901), помощником управляющего — С. М. Ляпунов (1894–1902).

Начальником П. п. к. в 1901–1917 гг. являлся гр. А. Д. Шереметев, управляющими — С. В. Смоленский (1901–1903), Н. С. Кленовский (1903–1906). С 1904 г. управляющий стал называться помощником начальника. После Кленовского эту должность занимали Н. Ф. Соловьев (1906–1912), Х. Н. Гроздов (1912–1917). Помощниками учителя пения в 1902 г. были приглашены П. Н. Драгомиров (Толстяков) (уже преподававший с 1901 в П. п. к. теорию музыки), А. Г. Чесноков и М. Г. Климов (в 1903–1905 учитель пения, в 1913–1917 старший учитель пения). С именем последне-

го связаны само существование и блестящие успехи капеллы в после-революционный период. В 1904 г. помощником учителя пения был приглашен П. А. Богданов (в 1906–1913 учитель пения). Он оставался в капелле до 2-й пол. XX в., ему обязаны своими первыми шагами воспитанники буд. хорового уч-ща.

Виды жалованья. В нач. XVIII в. размер жалованья в хоре зависел от мастерства и опыта певчих и соответствовал их принадлежности к определенной станице. Годовые оклады на 1720 г. в 1-й станице составляли 60–80 р., в средней — 37–45 р., в последней — 30 р. В дополнение к денежному довольствию давалось хлебное. Певчие, приглашенные к государю из архиерейских домов, получали меньшее жалованье — по 15 р., а хлеба — по 6 четвертей. Некоторые из них продолжали получать оклады в своих архиерейских домах, а при дворе — «кормовые» деньги, по гривне в день.

При имп. Анне Иоанновне сохранялись ставки по станицам: 70–80 р. — для первой, 50–60 р. — для средней и 25–30 р. — для последней. Пономари получали 15 р.

В хоре цесаревны Елизаветы Петровны были такие же оклады, как и у певчих императрицы. После ее вступления на престол дифференциация певчих по станицам была отменена, и все взрослые певчие стали получать по 100 р., а мальчики — по 25 р. Псаломщикам платили 50 р., уставщикам — 250 р.

Участие в театральной деятельности значительно увеличивало жалованье певчих, а у занятых в «Италианской кампании» оклады были существенно выше, чем у остальных. После зачисления в нее Полторацкого его жалованье возросло до 500 р. в год. В 1761 г. он получил 1 тыс. р., а мальчикам тогда же заплатили по 100 р. (Чудинова. 1994. С. 114).

Певчим за долгую службу даровались придворные чины. Так, в 1743 г. Божко, Кочановский, Рубановский и Чижевский были возведены в дворянское достоинство. Кочановский, уволившись в звании полковника, возвратился в Малороссию, где получил в дар село, хутор, пахотные земли и годовой пансион — 1 тыс. р. Уставщик И. Петров (Поповский) в 1745 г. был пожалован в сотники и направлен в Стародубский полк, а в 1756 г. стал придворным священником. Тимченко

получил в 1782 г. чин мундшенка, а в 1796 г. — камер-фурьера и звание уставщика. Ф. Поньрко стал в 1797 г. титулярным советником. Певчому Г. Немировскому и учителю пения Макарову был пожалован в 1799 г. чин коллежского асессора (Там же. С. 115).

В 1801 г. введены в действие штаты П. п. к., согласно которым директор получал 2 тыс. р. в год, уставщик — 1181 р., учитель пения — 684 р., взрослые певчие 1-го оклада — 600 р., 2-го — 450 р. и 3-го — 300 р., мальчики — 220, 180 и 120 р. В 1817 г. большие певчие получили 1200, 1000 и 800 р., малые — 500, 400 и 300 р. Вновь прибывшие сверхштатные малые певчие получали жалованье по 250 р. в год и 50 р. единовременно «на экипировку» (Рыцарева. 2015. С. 158).

При имп. Николае I большие певчие, уходящие в отставку, получали пенсию до 1,2 тыс. р. в год. Увольнявшиеся после мутации малые певчие получали единовременную выплату 900–1200 р. Практиковалось награждение единовременными выплатами. Напр., управляющий клиросом Г. Н. Стоцкий в 1826 г. получил 1,5 тыс. р., в 1830 г. ему был вручен знак отличия за 30 лет службы, в 1834 г. — орден св. Владимира 4-й степени, в 1835 г. — знак за 35 лет службы (РНБ ОР. Ф. 1260. № 14. С. 117).

На протяжении XIX в. сохранялась традиция награждать больших и малых певчих за «отличное поведение и искусство в пении» золотыми часами.

К 1880 г. число разрядов оклада временно увеличилось до 4, и большие певчие стали получать соответственно 429, 343, 258 и 215 р.

Деятельность. Свою основную функцию — пение в придворных церквях — придворный хор унаследовал от государевых певчих дьяков. Обязанности певчих зафиксировал в 1726 г. уставщик И. Протопопов — «чтение псалтыри, панихиды и литургии каждодневно». Имп. Петр I со свойственной ему дотошностью отлично знал церковную службу и принимал участие в литургии. В сохранившихся певч. книгах придворных певчих имеются отметки, что по ним «петь изволил его императорское величество Петр Великий», а камер-юнкер Ф. В. Берхгольц записал в своем дневнике, что «его величество сам по воскресеньям и праздникам становится в церкви



с простыми певчими и поет вместе с ними» (Дневник. 1902. Вып. 1. С. 57).

Певчие сопровождали царя во всех его походах. Сохранились дневники певчих, сопровождавших имп. Петра I в Азовских походах, из к-рых известно, что они пели службу и в обычные дни, и накануне сражений, и по торжественным поводам. Согласно порядку прохождения триумфальных шествий, продуманному самим царем, певчие шли во главе процессии.

Аудитория придворных певчих не ограничивалась имп. семьей. Берхгольц писал, что «в первый день Рождества Христова русские певчие их величеств имеют обыкновение ходить к вельможам с вокальной музыкой и поздравлениями» (Там же. Вып. 3. С. 267). Практиковалось не только участие певчих в рождественских и новогодних поздравлениях, но и выступления на тезоименитствах, при вступлении на престол, на днях рождения членов имп. семьи. Пелись как молебны, так и специально предназначенные для этих случаев *концерты*.

Сохранились сведения о следующих торжествах с участием придворных певчих: 1703 г.— молебен по поводу падения Ниеншанца, закладка С.-Петербурга; 1712 г.— первый в С.-Петербурге маскарад; 1718 г.— 1-я ассамблея; 1720 г.— «всешутейший собор»; 1721 г.— торжественный въезд имп. Петра I в Москву после заключения мира со Швецией; 1732 г.— празднование дня рождения принцессы Анны Леопольдовны (по этому случаю исполнялся концерт «Тебе Бога хвалим»); 1733 г.— новогодние торжества; 1735 г.— тезоименитство цесаревны Елизаветы Петровны; 1752 г.— 10-летие ее коронации. При имп. Елизавете Петровне стало регулярным пение придворных певчих в день ее рождения во время ужина в сопровождении «итальянской музыки».

В 30-х гг. XVIII в. певчих начали привлекать к театральной деятельности. Первые спектакли, в которых певчие исполняли хоровые (позже — и сольные) партии: «Действо об Иосифе» (1735), «Альбиасар» (1736, музыка Арайи), «Милосердие Тита» (1742, на коронации Елизаветы Петровны; музыка И. А. Хассе), «Беллерофонт» (1750, музыка Арайи). Итал. текст для разучивания сначала выписывали рус. буквами. Позже сольные и хоровые партии исполнялись певчими на рус. языке — в операх

«Цефал и Прокрис» в 1755 г. (музыка Арайи, текст А. П. Сумарокова) и «Альцеста» (музыка Г. Ф. Раупаха, текст Сумарокова). К спектаклям привлекались как взрослые певчие, так и мальчики. Из мутировавших мальчиков-певчих в 1756 г. 8 чел. были включены в труппу Петербургского драматического театра под упр. Ф. Г. Волкова. Полторацкий утверждал в 50-х гг. XVIII в., что помимо «должности церковной и пения в комнатах исправление должностей театральных» является неотъемлемой частью деятельности придворных певчих, а в 1783 г. участие и обучение придворных певчих, «кои отменную способность, охоту и прилежание окажут», «для больших опер, а в случае надобности и для комических, тоже и для концертов при дворе» было узаконено указом имп. Екатерины II (Погожев. 1892. Отд. 2. С. 116). Из более поздних оперных спектаклей с участием придворных певчих: в 1772 г.— «Анюта» (на русском языке, либретто М. И. Попова) и «Любовник-колдун» (на рус. языке, либретто Н. П. Николева, музыка И. Ф. Керцелли), в 1777 г.— «Нитети» и «Лючинда и Армидор» (на итал. языке, музыка Дж. Паизиелло), «Менялы» (на франц. языке, музыка А. Доверня).

Со вступлением на престол рачительного имп. Павла I участие певчих в оперных спектаклях прекратилось (исключение делалось лишь для франц. оперы «Эфигения»). В 4 раза уменьшенный состав хора мог с трудом исполнять лишь основную свою службу — церковную. После переворота 1801 г. и вступления на престол имп. Александра I прежний состав хора удалось частично восстановить, однако к театральной деятельности капелла не вернулась. Вместо этого с 1802 г. хор П. п. к. стал постоянным участником концертов Филармонического об-ва, проходивших в доме В. В. Энгельгардта.

Свою готовность к кантатно-ораториальному жанру хор П. п. к. проявил еще в 70-х гг. XVIII в., выступая в открытых концертах, организовывавшихся, в частности, Музыкальным клубом. В те годы были исполнены «Stabat Mater» Дж. Б. Перголези, «Te Deum» К. Г. Грауна, «Salve Regina» Хассе, «Страсти Господни» Н. Йоммелли.

В числе премьер 1-й пол. XIX в.: «Сотворение мира» (1802) и «Вре-

мена года» (1803) Й. Гайдна, Реквием (1805) и «Кающийся Давид» (1807) В. А. Моцарта, «Мессия» Г. Ф. Генделя (1806), Месса № 1 (1810), Реквием (1820) и Месса № 2 (1827) Л. Керубини, «Христос на Елеонской горе» Л. ван Бетховена (1813), «Смерть Иисуса» Грауна (1822), Торжественная месса (1824, мировая премьера), Первая месса (1833) и Симфония № 9 Бетховена (1836), Реквием Г. Берлиоза (1841). На концерте в честь 50-летия Филармонического об-ва в 1852 г. хор П. п. к. исполнил кантату «Stabat Mater» А. Ф. Львова, премьера к-рой состоялась годом раньше в доме автора.

В 1850 г. при П. п. к. было учреждено Концертное об-во (действовало до 1882), в программы которого включались произведения Бетховена, Ф. Мендельсона, Ф. Листа, К. М. фон Вебера, Керубини, И. С. Баха, Гайдна, Генделя, Моцарта, Берлиоза, К. В. Глюка. Концерты об-ва проводились в собственном зале П. п. к. при участии ее хора и оркестра оперы. Оркестровыми выступлениями руководил Л. В. Маурер, хоровыми — А. Ф. Львов. Трижды дирижировал концертами Э. Ф. Направник. Среди премьер 2-й пол. XIX в.— «Прометей» и «Легенда о св. Елизавете» Листа, «Бегство в Египет» Берлиоза, хоры из «Моряка-скитальца» Р. Вагнера. Время от времени певчих приглашали к участию в театральных постановках, напр. опер Дж. Мейербера «Роберт Дьявол» (1834) и «Африканка» (1865).

Хор П. п. к. продолжали привлекать к торжественным церемониям. Так, в 1851 г. певчие сопровождали имп. фамилию в 1-й поездке по Николаевской железной дороге, в 1858 г. хор пел на освящении *Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге*, в 1862 г.— на открытии памятника 1000-летию Руси в Вел. Новгороде, в 1888 г.— на праздновании 900-летия Крещения Руси, в 1907 г.— на освящении ц. Спаса на Крови (*Воскресения Христова собора*), в 1910 г.— на 200-лети Царского Села, в 1912 г.— на 100-летию Отечественной войны 1812 г., в 1913 г.— на 300-летию Дома Романовых.

С 1858 по 1917 г. хор П. п. к. давал в собственном зале духовные концерты, состоявшие из произведений директоров и учителей пения капеллы. В качестве солистов на эти концерты часто приглашали известных оперных певцов.





С 1813 по 1917 г. хор П. п. к. участвовал в ежегодных (с 1815 была установлена постоянная дата — 19 марта) концертах в пользу Патриотического общества инвалидов (в петербургском Большом театре, после 1886 — в Мариинском театре). На этих концертах за 100 лет в исполнении хора прозвучали более 140 произведений рус. и зарубежных композиторов — Глинки, П. И. Чайковского, Римского-Корсакова, А. П. Бородина, С. И. Танеева, Аренского, Ц. А. Кюи, М. П. Мусоргского, Балакирева, Направника, А. Г. Рубинштейна, В. С. Калиникова, М. М. Ипполитова-Иванова, Бахметева, П. Г. Чеснокова, Дж. П. Палестрины, А. Лотти, О. ди Лассо, Ш. Гуно, Мендельсона, Дж. Россини, Ф. Шуберта, Р. Шумана, Г. Пфейля, А. М. Шторха и др.

К кон. XIX в. значительную долю концертов (из их в целом не слишком большого числа) П. п. к. давала в пользу благотворительных орг-ций, часть из к-рых была связана с самой капеллой: Красного Креста, «недостаточных учеников» регентских классов, музыкантских вдов, вдов и сирот придворных певчих, Петергофского общества вспомоществования бедным (Трубинов. 2020. С. 36).

Малый состав хора (как правило, только мужчины, без мальчиков) часто сопровождал императора в поездках по России (Москва, Ливадия — практически ежегодно) и за границы: 1845–1846 гг. — Рим, Палермо, 1873–1874 гг. — Лондон, 1875 г. — Штутгарт, 1879 г. — Канны, 1899 г. — Дармштадт, 1910 г. — Бад-Наухайм, Фридрихсберг. Кроме того, уже с 10-х гг. XIX в. практиковались длительные командировки певчих для организации церковной службы при рус. миссиях и при дворе вел. княгинь за рубежом: в Штутгарте у Ольги Николаевны, в Веймаре у Марии Павловны, в Брюсселе и Гааге у Анны Павловны (среди таких командированных был Варламов).

Однако главным занятием П. п. к. оставалось пение на церемониях, связанных с имп. семьей, — коронациях, свадьбах, парадных обедах, днях рождения, именинах, крестинах, заупокойных, праздничных и будничных церковных службах.

Отзывы о пении придворного хора в XVIII в. сохранились лишь восторженные. Берхгольц писал о своих впечатлениях от хора 20-х гг.: «Между ними [певчими] были прекрасные голоса, в особенности велико-

лепны басы, которые в России лучше и сильнее, чем где-нибудь, хотя манера их пения не из лучших. У некоторых из басов голоса так чисты и глубоки, как звуки органа, и они в Италии получали бы большие деньги» (Дневник. 1902. Вып. 3. С. 177). К сожалению, он не конкретизировал, что именно его не устраивало в манере пения.

Штелин, к-рому принадлежала идея пригласить придворный хор для участия в постановке оперы «Милосердие Тита» Хассе в 1742 г., вспоминал: «Императрица изволила сама присутствовать на такой репетиции и быть свидетельницей необыкновенной силы и превосходного действия такого полного хора, которому потом на исполнении даже иностранные послы и посланники справедливо удивлялись, как несравненному хору... Великолепнее и совершеннее хора Императорской Придворной капеллы невозможно и представить себе другой хор церковных певцов; особенно как он был устроен и оставлен императрицею Елизаветой» (*Преображенский*. 1902. Стб. 326, 323).

В «С.-Петербургских ведомостях» 28 февр. 1755 г. была напечатана следующая рецензия: «Вчерашнего дня на придворном театре показан удивления достойный опыт, а именно: шестеро молодых людей российской нации, из коих старшему от роду не больше 14-ти лет и которые нигде в чужих краях не бывали, представляли... оперу «Цефал и Прокрис»... с таким в музыке и в итальянских манерах искусством и столь приятными действиями, что все знатоки признали сие театральное представление за происходившее совершенно по образцу наилучших в Европе опер. Несравненный хор, из 50-ти выбранных дворцовых певчих состоящий, производил немалое в зрителях удивление. Так что по окончании сего великолепного действия зрители все как в ложах, так и в партере многократным биением в ладоши свою аплодацию изъявили...»

А. Л. Шлёцер оставил отзыв о церковном пении елизаветинской капеллы: «Такой церковный концерт, исполненный так хорошо выученным и таким многочисленным хором, выше всякого описания. Самые нежные (в хоре нет ни одной девушки, ни одного кастрата), звучные и вместе с тем самые сильные голоса:

казалось, что пулты, пред которыми стояли басы, дрожали. Мое удивление здесь ничего не значит, но как многие иностранные посланники, слышавшие музыку в Италии, Франции, Англии, так же поражены; а Галуппи, услышав в первый раз этот полный русский церковный концерт, воскликнул: *un si magnifico sogo mai non ho sentito in Italia!* [Такого великолепного хора я не слышал в Италии!]]» (*Шлёцер*. 1875. С. 163).

А. Адан, живший в С.-Петербурге в 1839–1840 гг., говорил о России как об «обладающей одним из совершеннейших музыкальных учреждений, какие я знаю, императорской придворной капеллой». «Нельзя вообразить себе вокального исполнения более совершенного, как исполнение капеллы, и таких невероятных басов, какие слышишь там. Они спускаются до «*la*» ниже строчек ключа в «*fa*». Я не поверил бы этому, если бы не слышал собственными ушами. Как жаль, что певцы эти не могут никогда быть отвлечены от своей службы! Можно было бы извлечь неслыханные эффекты из этих вокальных масс, приученных к идеальной чистоте исполнения без содействия какого бы то ни было музыкального сопровождения» (РМГ. 1903. № 38. С. 864).

Оставили свои отзывы о хоре П. п. к. крупные муз. деятели России и Европы. Шуман (1844): «Капелла — самый прекрасный хор, который когда-либо приходилось слышать: басы временами напоминают низкие звуки органа, а дисканты звучат волшебным, лучше самых прекрасных женских голосов. Тончайшие нюансы и оттенки заучены предельно, порой даже слишком изящно и детально». А. Н. Серов (1851): «Каждое гениальное произведение исполняется [хором] так, что лучшего исполнения почти ждать невозможно» (*Гусин, Ткачев*. 1957. С. 33–41). Берлиоз (1852): «Пожалуйста, напомните обо мне вашей чудной Капелле и скажите артистам, составляющим ее, что мне надо было бы послушать их, чтобы заплакаться». «Сравнивать Петербургскую капеллу с знаменитой Сикстинской то же, что сравнивать оркестр Парижской консерватории в его полном составе с оркестром бродячих музыкантов». В. В. Стасов (1856): «Не узнать, не услышать этого хора в Петербурге — значит





пропустить без внимания, без изучения одно из совершеннейших проявлений музыкального искусства и музыкальности новых времен... Только у нас мы встречаем такое мастерство, которое уподобляет лучший и совершеннейший из всех хоров — хор Придворной капеллы». Смоленский (1875): «Капелла пела в это время совершенно восхитительно, точно, верно, ритмично и с целой лестницей самых удивительных оттенков. Мне особенно нравилось ее fortissimo — оглушительной силы, ясного звука, без малейшего крика, совершенно ровное во всех голосах. Затем в Капелле был неподражаемо мягкий хоровой звук, зависевший, конечно, от отличных голосов. Наконец, ррр Капеллы было какое-то волшебное, удивительно легкое и подвижное. Нечего прибавлять, что все степени силы звука были усвоены тогда Капеллой в полном совершенстве. О стройности — нечего говорить, такого строя голосов я не слышал нигде, даже и в цветущее время Синодального хора. Но ff Капеллы было изумительнее всего» (*Смоленский*. 2002. С. 424).

Сохранились и отзывы целевой аудитории П. п. к. — членов императорской семьи. Эти отзывы далеко не всегда были положительными. «После литургии 28 декабря [1866] в Михайловском дворце император был очень недоволен пением хора». 21 мая 1872 г.: «Литургия в Михайловском дворце; в. кн. Елена Павловна повторила несколько раз, что придворные певчие «пели как ангелы». «Воскресенье, 29 июля [1873] гос. имп. выразил неудовольствие за исполнение обиходной Херувимской песни». 6 апр. 1880 г.: «Отмечено, что с поступлением учителя пения Смирнова «стали петь лучше, чем до него»» (РНБ ОР. Ф. 1260. № 13. С. 71, 77, 78, 85). После открытия реконструированного здания и концертного зала капеллы 27 февр. 1889 г. газеты сообщали: «Государь Император и Государыня Императрица нашли резонанс хорошим, а исполнителей удостоили похвалы» (Гражданин. 1889. 1 марта).

Н. Ф. Финдейзен после концерта памяти Глинки 25 нояб. 1892 г. записал: «За исключением солистов, т. е. господ взрослых из Певческой капеллы, которые больше воображают себе, нежели стараются петь, концерт вышел очень удачным и прекрасным. Гармония была полная, а гармонию

Глинка и завещал русским навеки!» (*Финдейзен*. 2004. С. 111). Духовный концерт, состоявшийся в Москве 24 мая 1896 г., согласно отзыву И. В. Липаева, слушателям понравился: «Насколько понравилось исполнение Капеллы, можно судить по тому, что, несмотря на программные извещения о недопущении аплодисментов, публика во время исполнения номеров прорывалась рукоплесканиями, а по окончании — они громом пролетели по зале» (РМГ. 1896. № 7. С. 762).

Критика нач. XX в. стала весьма сдержанной в похвалах хору П. п. к., а временами и воинственной. Н. И. Компанейский регулярно делился своими наблюдениями на страницах «Русской музыкальной газеты»: «В исполнении Капеллы наблюдается усовершенствование. Пение сделалось как-то свободнее, увереннее и голоса звучат, в особенности тенора, светлее. По-видимому, певцы не ограничиваются только разучиванием партий, но и упражняют свой голос в искусстве пения» (Там же. 1902. № 5. С. 145); «Капелла пробудилась от многолетнего сна, репертуар ее свидетельствует о новом курсе. Теперь на очереди другой вопрос — о качестве исполнения... Большое место Капеллы — отсутствие дирижера-художника. Со смертью Смирнова Капелла поет без дирижера» (Там же. 1905. № 48/49. С. 1188). «Голоса прекрасные, прилежания хоть отбавляй, партии выучены твердо, короче — внешняя сторона дела блестяща, но художественные качества пения весьма посредственные... Постановка голоса у взрослых певцов плохая, не использована звучность и сила голоса, у мальчиков тембры тусклы и жидки. Массивного forte хор не дает, слышен крик выделяющихся голосов. Строй очень далек от естественных гармоний. Аккорды звучат фальшиво, как на темперационных инструментах. Певцы мало музыкально развиты и поют бездушно-робко. Недостаточное развитие певцов требует от них много работы, зубрежки партий. Опытное ухо слышит, что певцам эти партии надоели, завязли в зубах, они не поют их, а скучно отвечают пред публикою зазубренный урок. Это не певцы, а орган, где вместо труб торчат живые люди во фраках. От зубрения у певцов слух переутомлен, в особенности у детей, почему они поют вообще вяло и фальшиво» (Там же. 1907. № 46. С. 1047–1048).

Впрочем, появлялись и положительные отзывы. Напр., после очередного Инвалидного концерта в 1907 г. «Русская музыкальная газета» писала о «трех номерах» Глинки, «отлично исполненных» хором П. п. к.: «Хор Певческой капеллы поет как один большой орган — стройно, с тонкими оттенками и ясной фразировкой, что делает честь нынешнему его регенту» (Там же. 1907. № 12. С. 350). Регенту Климову автор статьи отдавал должное и далее, в частности отмечал, что исполнение под его руководством отличалось «редкой стройностью и гибкостью динамических и ритмических оттенков» (Хроника ж. «Музыкальный современник». Пг., 1915. № 8. С. 15).

Издательская и цензорская деятельность. На рубеже XVIII и XIX вв. капеллой начато издание церковных книг, в результате чего появилась издательская марка «Нотный склад Придворной певческой капеллы», действовавшая до 1917 г. (*Юргенсон*. 1928. С. 170). В 1816 г. директору П. п. к. Бортнянскому была дана исключительная привилегия печатания, цензурирования и разрешения к исполнению всей создаваемой в России духовной музыки, а также светских произведений, предназначенных для торжественных случаев. Долгое время эта привилегия расценивалась как монополия, принадлежащая П. п. к. и переходящая от одного ее директора к другому. Однако в 1879–1882 гг. в связи с запретом, наложенным П. п. к. на изд. Литургии Чайковского, напечатанное изд-вом П. И. Юргенсона, состоялось судебный процесс, выяснилось, что, во-первых, право одобрения относилось к введению новых сочинений в церковный репертуар, а не к их печатанию, во-вторых, монополия принадлежала лично Бортнянскому и с его смертью утратила свою силу (*Смоленский*. 1903). Издательская деятельность П. п. к. в прямом смысле слова (т. е. печатание нот и книг) не представляла собой сколько-нибудь заметного явления, поскольку даже сочинения директора Бортнянского выходили у посторонних печатников. Так, его «Простое пение Божественной литургии», составленное по просьбе имп. Александра I и выпущенное значительным по тому времени тиражом, печатал сперва О. Ж. Дальмас, а затем В. П. Пядышев (*Рыцарева*. 2015. С. 215).



При Ф. П. Львове был напечатан «Круг простого (церковного) пения, издавна употребляемого при Высочайшем дворе» на 2 голоса (тенор и бас) (1830–1834²), в обязательном порядке приобретаемый каждой



*Группа
малолетних певчих капеллы
и священнослужителей
во главе со сщмч. Вениамином
(Казанским), еп. Гдовским,
и прихожане у входа в церковь
в пос. Дыбун
под С.-Петербургом.
Фотография. 28 июня 1914 г.
(ЦАКФФД. СПб Д516)*

церковью. На собранные средства здание П. п. к. было надстроено 3-м этажом. Также печатались сочинения Бортнянского, М. С. Березовского, Галуппи, Турчанинова. При А. Ф. Львове вместо неполного 2-голосного Обихода напечатан полный Обиход нотного церковного пения на 4 голоса, гармонизацию к-рого выполнили Воротников (до 1848,) Ломакин и П. Е. Беликов (в 1848–1858). В таком же изложении были напечатаны Октоих знаменного распева, Сокращенный Ирмологий знаменного и греч. распевов (воскресные и праздничные ирмосы, ирмосы Четыредесятницы и Страстной седмицы, воскресные утренние антифоны и утреня). При Бахметеве Обиход был переиздан (1869) со значительными изменениями (Ломакин. 1886).

В 1909–1917 гг. издавался ж. «Хоровое и регентское дело». Формально он не являлся органом капеллы, однако его редакция размещалась в здании капеллы, а заведовал журналом воспитанник и преподаватель П. п. к. П. А. Петров-Бояринов.

После Октябрьской революции издательская деятельность была включена в проект реорганизации капеллы, однако эта часть проекта не была осуществлена.

Помимо Нотного склада как издательства П. п. к. обладала обширной коллекцией древних певч. рукописей, собранных при А. Ф. Львове для гармонизации, а также сочинений церковных композиторов XIX в., присылаемых для цензуры. К сожалению, из-за неподобающих условий хранения многое из коллекции оказалось утраченным (Смолен-

ский. 2002. С. 427). Уцелевшая часть собрания в наст. время хранится в ОР РНБ (Ф. 1260).

Набор в П. п. к. В петровское время певчие поступали в придворный хор гл. обр. из патриаршего и архиерейских домов — Крутицкого, Суздальского,

Нижегородского, Казанского. После смерти имп.

Петра I эти певчие вернулись обратно и набор придворных певчих из архиерейских домов больше не производился.

Императрица Екатерина I еще до восшествия на престол начала привозить певчих из Малороссии, и уже в 1714 г. из г. Глухова прибыли 5 певчих и регент. Практика подготовки певчих в Глухове с годами совершенствовалась, и в 1730 г. при Глуховской ц. вмц. Анастасии была учреждена школа подготовки певчих для придворного хора. Начались регулярные поездки рекрутеров из числа опытных придворных певчих в Малороссию для поиска новых певчих. Способных мальчиков отправляли в Глуховскую школу, а взрослых и умелых — сразу в С.-Петербург. Согласно указу имп. Анны Иоанновны (1738), в школе всегда должно было содержаться до 20 чел., обученных «киевского також и партесного пения», игре на скрипке, гуслях и бандуре, с возможностью отправки ко двору до 10 лучших учеников. Места отправленных учеников должны были сразу же занимать новые. Из Глуховской школы в 1758 г. в придворный хор прибыл Бортнянский (Рыцарева. 2015. С. 16).

В нач. 70-х гг. XVIII в. еще один центр подготовки певчих для придворного хора появился в Харькове, куда для его организации прибыл уставщик М. Концевич, перед к-рым была поставлена задача всегда иметь наготове 12 обученных певчих.

Певчих, как и учеников для Глуховской и Харьковской школ, подбирали в малороссийских полках — Ахтырском, Полтавском, Миргород-

ском, Гадяцком, Стародубском, Лубенском, Черниговском, Новгород-Северском, Почаевском, Нежинском, Переяславском, Харьковском.

«Рекрутские» поездки продолжались на протяжении всего XIX в., география их расширялась (Екатеринослав, Киев, Ростов-на-Дону, Таганрог) и включала также ближние мон-ри. Так, из монастырского Чудовского хора Москвы в кон. 50-х гг. XIX в. в П. п. к. попал малолетним певчим Смирнов. Поездки в Малороссию за певчими щедро награждались. Глинка в 1838 г. получил за такую поездку 1500 р., А. И. Чудновскому и В. К. Иванову в 1842 г. были пожалованы полугодовые оклады. В 1845 г. награды были скромнее: Воротников получил за поездку 300 р. В нач. XX в. в юж. губернии за певчими ездили Климов, А. Г. Чесноков, Д. Г. Носков. Сведения о последней такой поездке относятся к 1911 г. (Трубинов. 2020. С. 37).

При имп. Николае I был введен порядок, при к-ром император сам прослушивал прибывших кандидатов в певчие (и большие, и малые) и об их определении в П. п. к. министр имп. двора объявлял Высочайшее повеление (Росляков. 1909).

Еще одним источником пополнения хора были дети больших певчих. Появлялись целые династии, выросшие в П. п. к. Часто певчие поступали в хор дважды: сперва в малые, затем, после мутации, — в большие. Перерывы заполнялись либо отъездом к родителям, либо гражданской или военной службой, либо учебой в к.-л. заведениях. После открытия в П. п. к. инструментальных и регентских классов у певчих появилась возможность получения в период мутации профессионального муз. образования.

Инструментальные классы. В течение долгого времени основной задачей обучения певчих являлось приобретение ими должной квалификации для несения службы в самом придворном хоре. Однако со временем появились и др. направления, расширявшие возможности певчих и дававшие им возможность найти работу по выходе из придворного хора (в связи с мутацией голоса). Начало систематического образования в придворном хоре принято связывать с указом имп. Анны Иоанновны (1740), в к-ром концертмейстером И. Хюбнеру была поставлена задача обучать малолетних певчих игре на инструментах. Обучение пению взяли



на себя артисты «Италийской компании» (их приглашение в Россию также было инициативой Хюбнера). В 1766 г. директор П. п. к. договорился с пансионом Ф. Букета о регулярном обучении там малых певчих общеобразовательным предметам и иностранным языкам.

Способных воспитанников по окончании курса в капелле могли отправить за границу к иностранным учителям и покровителям для стажировки или профессиональной реализации (напр., Бортнянского — к Галуппи, Березовского — к Дж. Б. Мартини).

При Ф. П. Львове обучение мальчиков ограничивалось 3 классами, где преподавали катехизис, чистописание, грамматику, арифметику, алгебру, геометрию, географию, российскую, всеобщую и Свящ. историю. В 1834 г. Львов предпринял попытку организовать классы игры на инструментах, эти классы просуществовали до его смерти в 1836 г., не осуществив ни одного выпуска (преподаватели: А. Ромберг и Ф. Бём (скрипка), А. Ф. Дробиш (альт), А. И. Мейнгарт (виолончель), А. Б. Мемель (контрабас)).

Поступивший в П. п. к. в 1837 г. капельмейстером Глинка занимался только с большими певчими, он преподавал им теорию музыки в свободное от спевков время.

Следующую попытку организовать инструментальные классы предпринял А. Ф. Львов в 1839 г. Через 5 лет состоялся единственный выпуск, где аттестаты с отличием получили 5 учеников, в 1845 г. классы были закрыты.

В 1859 г. удалось наладить постоянную деятельность инструментальных классов. Несмотря на свое название, эти классы фактически вобрали в себя и упорядочили весь образовательный цикл для малолетних певчих, став школой при капелле. Цикл включал в себя игру на одном из смычковых инструментов (на духовых инструментах обучались поначалу только «внешние» ученики из полков, чтобы не портить ими голоса певчих), игру на фортепиано, теорию музыки и регентское дело, теорию музыки и сольфеджио, оркестровку, историю музыки, чтение партитур и управление хором и оркестром. К музыкальным добавлялись общеобразовательные предметы: Закон Божий, рус. язык и словесность, арифметика, алгебра, геометрия, физика, российская и общая история, франц. язык, чистописание,

рисование, бухгалтерия, танцы. Для преподавания муз. предметов были приглашены известные музыканты: В. В. Маурер, М. Ф. Кременецкий (скрипка), Ф. Кнехт, К. К. Маркс-Маркус (виолончель), И. Промберг (фортепиано), И. О. Ферреро (контрабас), Ц. И. Чиарди (флейта), И. К. Ф. Габерцетель (теория).

Балакирев и Римский-Корсаков в 1884 г. провели реорганизацию инструментальных классов, приблизив их программу к консерваторской. Обучение длилось 6 лет. В них поступали гл. обр. малые певчие в период мутации. Для желающих начать обучение раньше были организованы подготовительные классы. Кроме того, принимались посторонние (до 1907). Постоянно обучались 130–150 чел. на всех инструментах, что дало возможность в 1885 г. создать свой струнный оркестр, а затем расширить его до симфонического. Оркестр регулярно выступал с концертами в зале П. п. к., Аренский практиковал и открытые репетиции. Оркестровый класс вели Римский-Корсаков, П. А. Краснокутский, Ф. М. Блуменфельд, Н. Н. Черепнин. В XX в. преподавали А. Я. Горбунов, А. И. Полетика (фортепиано), Д. С. Бертъе, Б. А. Михаловский (скрипка), Л. О. Пиорковский (виолончель), М. С. Словацкий (контрабас), Ф. Ф. Шоллар (арфа и валторна).

Среди выпускников инструментальных классов выделяются В. А. Золотарёв, Н. И. Амосов, Богданов, А. А. Егоров, Н. В. Михайлов, Н. Г. Парфёнов.

Регентские классы. В связи с высказанным имп. Николаем I желанием устроить все церковные хоры «по образцу певчих при высочайшем дворе» в 1846 г. при П. п. к. были от-

однако при наличии должной квалификации можно было получить аттестат регентских классов без переобучения (такой аттестат получил в 1872 А. А. Архангельский, а в 1904 — Н. Д. Леонтович, занимавшийся в капелле во время школьных каникул). К 1884 г. регентские классы выдали выпускникам 435 аттестатов для архиерейских и полковых хоров. За обучение взималась плата — 30, 150 и 300 р. в год в младшем, среднем и высшем классах соответственно, плата шла на содержание преподавателей.

Римский-Корсаков в 1884 г. провел реорганизацию регентских классов (как и инструментальных), составив подробную программу курса. Возраст абитуриентов был снижен с 18 до 14 лет, а срок обучения увеличен до 5 лет.

Ляпунов в 1897 г. предоставил преимущество для поступления в регентские классы в первую очередь малым певчим П. п. к., а в 1902 г. ставился вопрос о приеме женщин. С 1907 г. в регентские и инструментальные классы прекратили принимать посторонних, чтобы избежать влияния «вредных политических течений».

Преподавателями регентских классов работали А. К. Лядов, Н. А. Соколов, М. Р. Щиглев (гармония и теория), Азеев, А. А. Копылов, А. В. Абутков, Богданов, Гроздов, Климов, Носков, А. В. Преображенский, И. Г. Супруненко, А. Г. Чесноков. Среди выпускников — Н. Д. Лебедев, П. И. Иванов-Радкевич, А. В. Александров, прот. Димитрий Аллеманов, К. М. Фёдоров, В. А. Дранишников.

Здание. Переехав в С.-Петербург, придворные певчие до нач. 20-х XVIII в. жили в мазанках возле Петропавловской крепости. Затем им отвели неск. комнат в Почто-



Фасад здания капеллы.

1886–1889 гг.

Архит. Л. Н. Бенуа.

Фотография. 2018 г.

Фото: П. Ю. Трубинов

крыты регентские классы. Студентами становились отобранные по одному из лучших певчих всех церковных хоров. Обучение длилось 3 года,

вом дворе, построенном в 1714 г. и перестроенном по проекту Д. А. Трезини. В 1727 г. придворный хор вместе с имп. Петром II переехал в Москву и находился там до 1732 г. В 1741–1749 гг. певчие жили в старом Зимнем дворце. В 1750 г. им





предоставили дом на углу 3-й линии Васильевского о-ва и р. Невы, конфискованный у гр. М. Г. Головкина. В 1758 г. для певчих сняли дом поручика П. Ф. Нащокина на Старо-Исаакиевской (ныне Галерной) ул., выходящий садом на Адмиралтейский канал. В 1763 г. певчие поселились в доме кн. Ф. С. Барятинского на Б. Морской ул. у Преображенского полка.

В 1808 г. по инициативе Бортнянского для П. п. к. был приобретен участок с домом на Мойке, 18 (ныне Мойка, 20), тянущийся до Б. Конюшенной, 11, где капелла располагается до наст. времени. Дом строил архит. Ю. М. Фельтен в 1773–1777 гг. как личную усадьбу, поэтому для нужд певчих требовались перепланировка и ремонт, к-рые осуществил архит. Л. Руска. В 1830–1831 гг. И. И. Шарлемань сделал к главному корпусу пристройку с концертным залом. Жилые корпуса, выходящие на Мойку, в 1834 г. надстроил архит. П. Л. Виллерс. Он же переделал парадные ворота здания, рисунок которых сохранен до сих пор.

В 1827 г. в Певческом доме находились портерная (со стороны Мойки) и мелочная (со стороны Б. Конюшенной) лавки, приносившие П. п. к. доход 1700 р. в год, которые направлялись на канцелярские нужды (РНБ ОР. Ф. 1260. № 13. С. 32).

В 1837 г. в певч. корпусе были построены 5 помещений санитарно-гигиенического назначения с устройством водопровода из р. Мойки к ним и в прачечную.

Современный вид зданию П. п. к. придал архит. Л. Н. Бенуа (см. в ст. *Бенуа, семья*), осуществивший в 1886–1889 гг. его капитальную перестройку. Он максимально использовал имеющиеся строения, одновременно учел все требования по планировке капеллы, включавшие помещения для занятий хора, оркестра, инструментальных, регентских и научных классов, спальни для детей, квартиры для взрослых и хозяйственную инфраструктуру. Архитектор придал всем постройкам единый вид и вписал их в ансамбль Дворцовой пл. Центральным зданием комплекса П. п. к. стал концертный зал, который до сих пор считается одним из лучших в С.-Петербурге по акустике (*Трубинов*. 2008).

Во время перестройки певчие размещались в доме на Миллионной ул.,

регентские классы — во дворе, в перестроенной бывш. конюшне, оркестровый класс — в спальне малых певчих.

На летние месяцы хор ежегодно переезжал вместе с императором в Петергоф или в Царское Село (при жизни имп. *Марии Феодоровны* — в Павловск).

Быт и нравы. О многих сторонах жизни придворных певчих известно только из документов, отменявших к-л. практику. Так, Бортнянский в первые годы руководства



Хор Капеллы
под управлением А. Ф. Львова.
1850 г.
Худож. Ж.-Б. Грифф
(ГМИС)

П. п. к. запретил побои и наказания голодом, практиковавшиеся на занятиях с мальчиками. После его смерти эти дисциплинарные меры возобновились, однако должны были осуществляться с ведома директора. В 1873 г. малый певчий N был телесно наказан без разрешения и без доклада директору, что привело к выговору, строгому внушению и взысканию. С 1811 г. присмотр за малыми певчими осуществляли неск. отставных солдат.

За провинности больших певчих отчисляли из П. п. к. В 1832 г. возвращенный из Веймара за дурное поведение певчий Чернявский был определен рядовым в Днепровский пехотный полк. В 1837 г. большой певчий А. П. Картушин «за пьянство и буйственные поступки» был определен рядовым в Финляндский линейный № 5 батальон.

В 1833 г. при посещении капеллы для прослушивания только что сочиненного гимна «Боже, Царя храни» имп. Николай I заметил в столовой у мальчиков оловянные ложки и приказал прислать им взамен серебряные, что было немедленно сделано.

Большим певчим поручалось заботиться о мальчиках, однако на практике часто оказывалось наоборот. Напр., в 1876 г. инспектор Я. П. Ду-

дышкин запретил малым певчим носить узлы с вещами больших певчих при загородных поездках.

Прислугу малых певчих в 1884 г. составляли: кастелянша, 2 прачки, 2 кухарки, портной, 4 унтер-офицера, денщик.

Костюмы. В 1-й пол. XVIII в. повседневной одеждой придворных певчих были: кафтан из зеленого сукна, шитый мелким зеленым шнурком, с шелковыми пуговицами, такие же штаны, полукафтаны из кит. ткани с крашенной подкладкой.

Праздничный мундир был шит из малинового сукна. На Рождество Христово надевали виш-

невую или красную суконную песцовую рясу, красную песцовую шубу. При отставке мунди-

ры оставляли певчим. Во 2-й пол. XVIII в. появляются нем. платья у малых певчих и нем. мундиры у больших. Парадный костюм придворного певчего можно увидеть на скульптурном изображении Бортнянского работы О. Янсена (1911) в англикан. соборе св. Иоанна Богослова в Нью-Йорке.

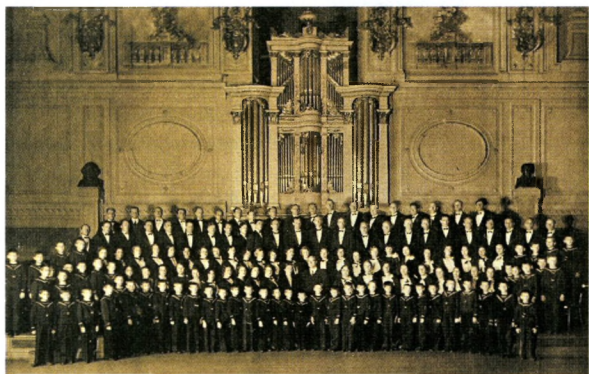
Малиновое сукно сохранилось в парадном костюме певчих и в XIX в. Большим певчим полагались «кафтан и камзол с обшивкою галуном в один ряд и по две ж исподницы», малым — «польское платье тож с обшивкою галуном и внизу золотою тесьмою с кистями на золотых шнурах с полукафтаном и по две ж исподницы, цветом всем вообще из малинового сукна» (РНБ ОР. Ф. 1260. № 13. С. 20–21).

Повседневные костюмы певчих сер. XIX в. можно увидеть на картине «Хор Капеллы под управлением А. Ф. Львова» работы Ж.-Б. Гриффа (1850), хранящейся в Гос. музее истории С.-Петербурга в Петропавловской крепости.

Костюмы кон. XIX — нач. XX в. изображены на эскизах концертного зала П. п. к., изготовленных Бенуа (1886, хранятся в НИМ РАХ), а также на множестве черно-белых фотографий в фонде М. А. Балакирева в ОР РНБ.



После революции 1917 г. и до настоящего времени. В 1918 г. П. п. к. была переименована в Народную хоровую академию, а в 1922 г. — в Государственную академическую капеллу (в 1954–1992 она носила имя Глинки), это название сохраняется до наст. времени. В 1920 г. голоса мальчиков в хоре были заменены жен. голосами, что привело к постепенному разъединению концертной и учебной функций капеллы. Должность главного дирижера (а с 1934 — и художественного руководителя) капеллы после Октябрьской революции за-



Взрослый хор капеллы
и хор мальчиков
на сцене капеллы.
Фотография. 1939 г.
(архив П. П. Левандо)

нимали Климов (1918–1935), Н. М. Данилин (1936–1937), А. В. Свешников (1937–1941), Г. А. Дмитревский (1943–1953), А. И. Анисимов (1955–1965), В. Н. Минин (1965–1967), Ф. М. Козлов (1967–1972), А. В. Михайлов (1972–1974), В. А. Чернушенко (с 1974 по наст. время). С 1931 по 1961 г. бессменным помощником всех руководителей хора (а в промежутках при их смене — и главным дирижером) являлась Е. П. Кудрявцева-Мурина. Основой репертуара после 1917 г. стала монументальная форма, со временем дополнявшаяся



Хор и оркестр капеллы
и хор мальчиков
Хорового училища
им. М. И. Глинки
на сцене капеллы.
Фотография. 2009 г.
Фото: П. Ю. Трубинов

советской песней и обработками песен народов СССР. До 1927 г. капелла могла давать 1–2 раза в год концерты русской духовной музыки. Последний такой концерт в Ле-

нинграде — без афиш и без объявлений — состоялся 25 дек. 1927 г., исполнялось Всенощное бдение С. В. Рахманинова. В течение янв. и февр. 1928 г. капелла совершила концертное турне по странам Европы, где под рук. Климова не менее 5 раз исполнила Всенощное бдение Рахманинова, после чего эта партитура была отложена хором на полвека: лишь в 1982 г. она снова прозвучала в исполнении хора капеллы под рук. Чернушенко.

В 1927 г. в зале капеллы был установлен орган, перенесенный из Голландской ц. В 1991 г. при капелле создан симфонический оркестр (художествен-

ственный руководитель и главный дирижер — А. В. Чернушенко), наличие к-рого в собственном

штате увеличило мобильность и репертуарные возможности коллектива, т. к. позволило исполнять любую музыку с участием хора и оркестра.

Бывшие инструментальные классы П. п. к. стали школой при капелле, носившей разные офиц. наименования. С 1923 до 1936 г. в ней помимо мальчиков учились также девочки. С 1923 г. действовал хоровой техникум, к-рый представлял собой аналог дореволюционных регентских классов П. п. к. и в к-рый кроме старшеклассников школы капеллы могли поступать студенты со стороны без ограничений возраста. К нач. 30-х гг. XX в. техникум перестал вы-

полнять самостоятельную функцию и стал частью школы капеллы.

В 1936 г. школа капеллы была ликвидирована, а большинство учащихся и педагогов составили основу средней специальной муз. школы-десятилетки при Ленинградской

гос. консерватории, к-рая действует до наст. времени и является самостоятельным учебным заведением. В 1937 г. при капелле была заново создана Детская хоровая школа для мальчиков, к-рая действовала до 1944 г. (с 1941 — в эвакуации в с. Арбаж Кировской обл.), не успев осуществить ни одного выпуска. В 1944 г. большинство учащихся продолжили обучение в Московском гос. хоровом уч-ще (ныне — им. А. В. Свешникова, в составе Академии хорового искусства им. В. С. Попова). В том же году по инициативе Богданова и Дмитревского при капелле в Ленинграде также создано Хоровое уч-ще (ныне им. М. И. Глинки), являющееся с 1955 г. самостоятельным учебным заведением для мальчиков, расположено с 1986 г. по адресу: Мастерская ул., д. 4. С 2014 г. его директор, художественный руководитель и главный дирижер — В. Е. Беглецов. Сама капелла в настоящее время учебным заведением не является (Трубинов. 2020. С. 41–62).

Арх.: РГИА. Ф. 499 (П. п. к.); РНБ ОР. Ф. 41 (М. А. Балакирев). № 1755; Ф. 1127 (М. Г. Климов); Ф. 1260. № 1–12 (П. п. к.), 13–17 (А. Е. Хомутенко).

Лит.: Разумовский Д. В., *прот.* Церковное пение в России. М., 1867–1869. 3 вып.; Ломакин Г. Я. Автобиограф. записки // РС. 1886. Т. 49. № 3. С. 645–866; Т. 50. № 5. С. 311–326; № 6. С. 675–689; Т. 51. № 8. С. 467–485; Дневник камер-юнкера Берхгольца. М., 1857–1860; Лпц., 1902². 4 ч.; Шлёцер А. Л. Общественная и частная жизнь / Пер. с нем.: В. Кеневич. СПб., 1875. (СБОРЯС; 13); Пожосев В. П. Архив Дирекции имп. театров. СПб., 1892. Вып. 1. 3 отд.; Преображенский А. В. Придворная капелла 150 лет назад: (По Штелину) // РМГ. 1902. № 11, 16 марта. Стб. 321–327; *он же*. Культурная музыка в России. Л., 1924; Смоленский С. В. О Литургии ор. 41 соч. Чайковского // РМГ. 1903. № 42. Стб. 991–998; № 43. Стб. 1009–1023; *он же*. Воспоминания / Ред.: Н. И. Кабанова, М. П. Рахманова. М., 2002. (РДМДМ; 4); Росляков Д. Т. Восп. о Придворной певч. капелле // Музыка и пение. СПб., 1909. № 6–12; Финдейзен Н. Ф. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до кон. XVIII в. М.; Л., 1928–1929. 2 т.; *он же*. Дневники, 1892–1901. СПб., 2004; Юргенсон Б. П. Очерк истории нотопечатания. М., 1928; Гусин И. Л., Ткачёв Д. В. Гос. акад. капелла им. М. И. Глинки. Л., 1957; Золотарёв В. А. Восп. о моих великих учителях, друзьях и товарищах. М., 1957; Успенский Н. Д. Венки на могилу Д. С. Бортнянского // ЖМП. 1975. № 9. С. 64–78; Чудинова И. А. Пение, звоны, ритуал: Топография церк.-муз. культуры Петербурга. СПб., 1994; Записки и дневник Н. И. Бахметева / Публ.: Г. Ф. Соловьёва // Рос. архив. М., 2003. Вып. 12. С. 242–301; Тетрадь записная, как пошли певчие дьяки под Азов / Публ., вступ. ст., коммент.: И. А. Безгодова. СПб., 2006; Трубинов П. Ю. Певческая капелла: наследие Л. Н. Бенуа // Леонтий Бенуа и его время / Ред.-сост.: В. А. Фролов. СПб., 2008. С. 196–215; *он же*. От малых певчих к Хоровому училищу // Капеллане: Хо-

ровое уч-ще им. М. И. Глинки / Сост.: П. Ю. Трубинов. СПб., 2020. С. 15–63; *Дробышевская Н. С.* Специфика индивидуальной вокальной подготовки певца в профессиональном хоровом коллективе: (Из истории Придворной певч. капеллы): Канд. дис. СПб., 2013; *Малиновский К. В.* Мат-лы Якоба Штелины: В 3 т. СПб., 2015. Т. 3: Записки и письма... о театре, музыке и балете в России; *Рыцарева М. Г.* Дмитрий Бортнянский: Жизнь и творчество композитора. СПб., 2015; *Стефанович Д. В.* Композиторская школа Н. А. Римского-Корсакова в контексте развития рус. духовной музыки: Канд. дис. СПб., 2017.

П. Ю. Трубинов

ПРИДВОРНЫЙ НАПЕВ, комплекс богослужебных напевов, стиль, сложившийся в *Придворной певческой капелле* к нач. XIX в. Прот. Д. В. *Разумовский* писал: «Капелла представляла собой обширное вместилище, где все разнообразные распевы Русской Церкви, подобно разным металлам в одном горне, должны были, так сказать, расплавиться, слиться. Распевы разных русских местностей действительно сложились в капелле в одно целое и образовали то, что ныне всем известно под именем придворного напева» (*Разумовский*. 1869. С. 246–247). Предположительно на протяжении XVIII в. П. н. пережил этап устного бытования, в течение к-рого сформировались его основные особенности.

Все источники, в к-рых зафиксирован П. н., относятся к XIX в.: «Пение Божественной литургии придворное простое: Для хора без сопровождения» (М.: [Синод тип., 1805]); «Круг простого церковного пения, издавна употребляемого при Высочайшем дворе» (СПб., 1830); «Обиход нотного церковного пения при Высочайшем дворе употребляемый, по Высочайшему повелению Государя Императора Николая Павловича положен на четыре голоса под руководством директора Придворной певческой капеллы А. Львова» (СПб., 1848–1849); «Обиход нотного церковного пения при Высочайшем дворе употребляемый: Издание Придворной певческой капеллы с Высочайшего соизволения вновь пересмотренное, исправленное и дополненное под руководством директора Придворной певческой капеллы Бахметева» (СПб., 1869).

Рукописные источники представляют собой подготовительные материалы к изданиям: «Пение Божественной Литургии Златоустаго придворное простое, на линейных нотах» (РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. Ед. хр.

1582. 14 л.); «Простое церковное пение, издревле при Высочайшем дворе употребляемое, написанное комитетом, учрежденном при Придворной певческой капелле 1827 года» (РНБ. ОСПК. Ф. XII. 55. 683 л.).

П. н. представляет собой своеобразное сочетание устного пласта церковного пения (*обиходный звукоряд*, пение на *глас*) и гармонического мышления, свойственного XIX в.

П. н. изначально был многоголосным. Его склад демонстрирует черты, свойственные народной песне (см.: *Бершадская*. 1961). П. н. предполагает исполнение смешанным хором (мужчины и мальчики), зачатую партия *дисканта* дублируется муж. голосами, причем она варьируется даже внутри одного песнопения. Аккордовый склад применяется в разновидности, характерной для народной песни — когда часть созвучия может выполнять роль полного аккорда. Характерна для него и гетерофония с опорой на консонансы по вертикали, следствием чего является то, что в П. н. нет точного количества голосов, к-рое лишь условно приведено к четырехголосию; на деле в любом из муж. голосов эпизодически используются *divisi*. Широко применяется терцовая, реже секстовая втора у произвольных пар голосов.

Пение в терцию восходит к устной традиции, скорее всего южнорусской. Традиционным является также обиходный звукоряд. Роль нижнего голоса как функционального *баса* идет от партесного *концерта*.

Ведение основной мелодии может переходить из голоса в голос, напев в целостном виде звучит лишь в многоголосии. Напр., в херувимской песни напев на словах «иже херувимы», в раннем издании литургии записанный в верхнем голосе, в Обиходе под ред. Н. И. *Бахметева* начинается в партии *альта*, а затем переходит в *тенор* и далее в *дискант*. Гармония варьируется даже внутри одного песнопения, зависит от обиходного звукоряда, часто сопоставляются аккорды соседних ступеней. Вариант такого сопоставления — отклонение в тональность соответствующей ступени, которое делается при помощи доминантового трезвучия, тем самым вводя хроматику, не свойственную обиходному звукоряду. Примеры: до мажор и ре минор (предначинательный псалом), ля минор и соль мажор (ектения малая, минорная). Встречается здесь и после-

довательность трезвучий а — G — C («Со святыми упокой»), представляющая собой отклонение в параллельный мажор. Мелодии большинства песнопений в основе речитативны, муз. выразительность достигается при помощи голосоведения.

От издания «Литургии...» к бахметевскому Обиходу расширяется репертуар песнопений и просматривается ряд изменений в напевах и гармониях, отражающих процесс редактирования напева, приведения его к классическим нормам гармонии и голосоведения.

В издании Литургии песнопения (кроме «причастнов во всю седмицу») изложены двухголосно. Нижний голос чаще всего поет в терцию с верхним, в кадансах выполняя роль функционального баса и обозначая кадансы: TDT, TSDT. В «Круге...» склад представляет собой двухголосие с эпизодическим четырехголосием. Издания, подготовленные под рук. А. Ф. *Львова*, представляют собой 4-голосные переложения, гармоническое изложение представляет собой скорее поддержку основного голоса, чем его обработку и украшение. По сравнению с др. изданиями Обиход *Львова* содержит больше хроматизмов. По мнению Й. Харри, «когда *Львов* составлял свою редакцию, он ввел определенные решения, которые не были частью исполнительской практики капеллы и не прижились в ней. Позднее, когда Обиход был пересмотрен Бахметевым, нововведения *Львова* были признаны неподходящими и упразднены» (*Harri*. 2011. Р. 371).

П. н. развивался в русле общей традиции XIX в. и имеет множество пересечений с местными *монастырскими распевками*, как русскими, так и украинскими; много сходства наблюдается с *греческим распевом*, *киевским* и *болгарским* распевками. Будучи принят в придворном хоре, П. н. считался образцовым и в качестве такового пропагандировался и распространялся. Однако распространность П. н. нельзя объяснить только поддержкой двора. В советское время бахметевский Обиход использовался в действующих церквях, а ныне стал основой возрождения церковно-певч. традиции.

Лит.: *Разумовский Д. В.*, прот. Церковное пение в России. М., 1867–1869. Отд. 3; *Бершадская Т. С.* Основные композиционные закономерности многоголосия рус. народной крестьянской песни / Под ред. Х. С. Кушнарева. Л., 1961; *Белоненко А. С.* Из истории русской муз.

текстологии // Проблемы рус. муз. текстологии: (По памятникам рус. хоровой лит-ры XII–XVIII вв.): Сб. науч. тр. Л., 1983. С. 173–194; Dunlop C. The Russian Court Chapel Choir, 1796–1917. Amst., 2000; Harri J. St. Petersburg Court Chant and the Tradition of Eastern Slavic Church Singing. Turku, 2011.

Н. Б. Захарьина

ПРИЗНАКИ, особая система высотных обозначений в певческих книгах с крюковой знаменной нотацией. Применялась в рукописях с посл. четв. XVII в., а также в печатных изданиях книг старообрядцев поповского согласия.

Система П. изложена в трактате мон. Александра Мезенца (Стремоухова) «Извещение о согласнейших пометах» (1668), где ей дано объяснение в рамках муз. теории того времени. Однако, судя по нек-рым данным, Мезенец не был ее изобретателем, он усовершенствовал и упорядочил систему, уже знакомую распевщикам до написания «Известия...». Так, в рукописи ГИМ. Син. певч. № 731 (датируется сер. XVII в., не позднее 1669, т. к. в многолетии на л. 120–120 об. содержится упоминание царя Алексея Михайловича и его 1-й жены царицы Марии Ильиничны) встречаются отдельные знамена с П. (напр., на л. 3). З. М. Гусейнова приводит неск. списков 2-й четв. XVII в., в которых также «опризнаны» некоторые знамена: РГАДА. Ф. 381. № 286; Ф. 381. № 316; РГБ. Ф. 354. № 124; РНБ. Солов. № 690/771; Кир.-Бел. № 593/850 (Гусейнова. 2008. С. 140).

По замыслу мон. Александра Мезенца, система П. была призвана служить адекватной заменой системе 12 киноварных высотных помет, также изложенной в «Известии...». Необходимость в подобной замене возникла в связи с подготовкой печатного издания крюковых певч. книг, проводившейся 2-й комиссией по исправлению книг (1669–1670), в составе к-рой работал Мезенец. Технология печати, к-рая потребовалась бы для издания крюковых книг с пометами (не только сочетание 2 цветов, но и точность взаимного расположения черных и красных элементов), была для того времени слишком дорогостоящей и сложновыполнимой. Как отмечает сам Мезенец в одном из начальных разделов трактата (цит. по списку кон. XVII в. РГБ. Ф. 379. № 3. Л. 4–4 об.): «Ныне в нашем старороссийскомъ знамени, сими известительными литерами, в пе-

чатном тиснении быти невместно», т. е. киноварным пометам в печатном издании не место, и поэтому, далее: «вместо тех согласных указательных литеръ, знамя в пении признаками гласоизвестительне».

Т. о., в отличие от степенных помет, к-рые с момента их появления выписывались в рукописях отличным от основных знамен цветом (традиционно — киноварью), П., выполняющие ту же функцию, что и пометы, при этом не отличаются по цвету от крюков. П. представляют собой небольшие дополнительные элементы, сопровождающие знаки нотации; в отличие от степенных и указательных помет они пишутся не рядом со знаками, а слитно с ними, что также было вызвано требованием набора знаков для печати.

В основу системы П. лег принцип построения обиходного звукоряда (♭♭♭♭♭♭♭♭♭♭♭♭), к-рый состоит из тетрахордов одинаковой структуры, сопряженных через общий звук (в традиции — 3-ступенных ячеек-согласий). Соответственно в звукоряде есть только 3 ступени, различные по функциональному положению: нижний звук тетрахорда или согласия (ступени g, c¹, f¹, b¹ по нотной записи, функция «тон сверху —

«Часть первая, о безпризначном знамени. Безпризначное убо знамя поется по степенем, во указательныя согласныя сии литеры **г а е и ю э**» (Там же. Л. 4 об.— 5). В «Части второй» перечисляются призначные знамена, расположенные на 2-й ступени (**н ж и й**; см. илл.). У знамен, имеющих в своем начертании вертикальную черту (крюк, стопица, два-в-челну и т. п.), П. в виде квадратного утолщения располагается слева, чуть выше середины этой черты (см. таблицу). У большинства др. знамен П. имеет вид тонкой вертикальной черточки. У знаков, содержащих элемент статьи или очка (статии, стрелы, подчашия, скамеица, змийца и др.), она ставится над левым верхним очком или посередине, у знаков, не содержащих элемент статьи (палка, запятая) — с левой стороны. Для обозначения знамен на 3-й ступени (перечислены в «Части третьей» «Известия...») те же П. располагаются либо в самом верху их вертикальной черты (для крюков, стопиц и т. п.), либо на правом краю знака (для статей, стрел, подчаший, запятых, палки, змийцы и т. п.). В многозвучных знаменах П., так же как и степенная помета, обозначает высоту верхнего звука.

Таблица

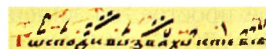
Примеры начертаний знамен с признаками
(знамена приведены по изд.:
Октай церковного крюкового пения. М., 1913; 1996^р)

	2-я ступень н ж и й	3-я ступень ц . а . е
Признак «квадрат»		
Признак «черта»		

полутон снизу»), 2-й звук (a, d¹, g¹, c², тон сверху — тон снизу) и 3-й звук (h, e¹, a¹, d², полутон сверху — тон снизу). Говоря в цитированной выше вводной части «Известия...» о П., Мезенец указывает на эту кратность 3, присущую 12 ступеням звукоряда: «...знамя в пении признаками... по степенем на три части разчинихом. Понеже всякое пение возвышается, и снижается тремя естественностями, да вторья на десять степеней» (Там же. Л. 4 об.).

Далее, в соответствующих разделах трактата, Мезенец распределяет знамена с приписанными к ним П. по 3 функциям-ступеням. Знамена, чья высота располагается на 1-й ступени каждого согласия, не имеют П.:

Существовал также ряд знамен, к-рые не «опризначивались» вовсе, независимо от того на какой ступени находились. Это прямой крыж, используемый на последнем звуке песнопения; «служебные» (или «вспомогательные») знаки: голубчики борзый и тихий, сложития, переводка; знаки, содержащие в своем распеве элемент тайнозамкнутности или входящие в тайнозамкнутные начертания: полкулизмы, паук, хамила, одиночная змийца (используемая в начертаниях *лиц* и *фит*), знак фиты, рог. Для сравнения, запись 1-й строки «Господи, воззвах» 1-го гласа в 2 списках Обихода:





«Извещение» Александра Мезенца, разд. «О призначном знамени, которое знамя поется по гласом, во вторую, пятую, осмую, и первоначальную степеню» (РГБ. Ф. 379. № 3. Л. 11–11 об.)

(без П.; РГБ. Ф. 379. № 23. Л. 108, 2-я четв. XVII в., пометы позднейшие);



(с П.; РГБ. Ф. 379. № 21. Л. 19–19 об., сер. XVIII в.).

Возможно, идея введения П. в знаменную нотацию почерпнута из *путевой нотации*, к-рая существовала с 70-х гг. XVI в. П. для путевых знамен, называемые «рог» (2, указывает на повышение ступени по сравнению с предыдущим звуком) и «крыж-в-носе» (3, понижение ступени), употреблялись в рукописях с момента возникновения нотации; они описаны в «Ключе знаменном» инока Христофора (1604) и в др. путевых азбуках. Путевые П. также представляют собой добавочный графический элемент того же цвета, записанный слитно с основным знаком.

Не лишенная внутренней логики, система П. все же не полностью аналогична поздней системе помет, описанной у Мезенца и общепринятой в знаменной рукописной традиции с посл. четв. XVII в. Нетрудно заметить, что в способе отражения высоты знаков ей присуще определенное несовершенство: степенных помет 12, по одной для каждой ступени звукоряда, категорий же П. (считая здесь и «беспризначные» знамена для 1-й ступени) только 3. В этом смысле система П. отражает более архаичный тип звукорядного мышления, при к-ром П. показывает не точно закрепленное положение знака на одной конкретной ступени

12-ступенного звукоряда, как это делает помета, а положение знака только относительно неск. соседних ступеней на небольшом участке звукоряда. П. каждой категории обозначает любую из соответствующих этой функции 4 ступеней. Напр., П. на правом краю стрелы поездной может означать положение ее верхнего звука как на ступени e^1 (2), так и квартой выше, на ступени a^1 (3); беспризначная стрела крыжевая — как высоту c^1 (4), так и высоту f^1 (5); так же и со мн. др. знаменами. В случае если *амбитус* песнопения достаточно широк — что нередко в сложном мелосе *мелизматического стиля* (напр., в разводах *дробным знаменем* песнопений *большого распева*, где амбитус легко достигает ноты и даже децимы), — возникнут трудности для прочтения: высока вероятность того, что в записи мелоса окажутся задействованы одинаковые знамена на ступенях по крайней мере 2 соседних тетрахордов. Частично эта трудность может быть преодолена использованием знамен, элементы к-рых дополнительно указывают на высотное положение: запятой с крыжем на низком уровне и простой запятой — на более высоком, стрелы громосветлой и стрелы громотресветлой и т. п. Однако очевидно, что при исполнении только по П. часть мелодического содержания, имеющая отношение к звуковысотности напева, приходилась бы на долю запоминания и устного воспроизведения. Для опытных певчих, чье знание напевов укоренено в традиции, это не являлось бы проблемой. Они легко сориентировались бы в принадлежности знака к определенному согласию — по контексту, движению напева, знаменному синтаксису и орфографии звуковысотной информации, содержащейся во мн. знаменах («очки» при крюках, статиях и т. п.). Для исследователя же, незнакомого с устной традицией, точное прочтение неизвестного прежде мелоса «с листа» было бы не всегда возможным.

Кроме того, помимо 12 высотных помет для ступеней обычного звукоряда в традиции знаменного распева существуют особые «сипавые», или «крестовые», пометы, к-рые используются для обозначения звукорядной *модуляции* (в нотной записи при их расшифровке появляются случайные знаки, напр. звуки b или es^1). Распевы мелодических фор-

мул, содержащих такую модуляцию («странный голос»), средствами системы П. записать было бы невозможно, и т. о. «странные голоса» в разводах нек-рых фит и лиц остались бы лишь в области устной традиции. Нет в системе П. и аналогов указательным пометам (борзо, тихо, ломка и др.); следов., мн. нюансы ритма оказались бы не зафиксированными письменно.

Недостатком системы П. по сравнению с системой помет является и сам их внешний вид (цвет и расположение). Исполняя песнопения на клиросе при скудном свечном освещении, певчим было бы намного труднее сориентироваться по маленьким, черным и «прилепленным» к знаменам П., чем по ярким, представленным отдельно от знамен и более крупным пометам.

Не исключено, что именно по этим причинам в рукописной традиции кон. XVII в. и позднее П. употреблялись вместе с пометами (в т. ч. у Мезенца в ирмосе «Христос рождается» и строках из ирмосов, приведенных им в последующих разделах «Извещения...»). Количество крюковых рукописей позднего периода, содержащих одновременно пометы и П., весьма значительно, несмотря на то, что при наличии полной «опометки» П. оказываются излишними, т. к. просто удваивают пометы. Среди них: РГБ. Ф. 379. № 16, 2-я пол. XVII в.; № 19, посл. четв. XVII в.; № 39, посл. четв. XVII в.; № 43, 1-я четв. XVIII в.; № 21, сер. XVIII в.; № 45, 2-я четв. XIX в.; ГИМ. Син. певч. № 458, 1682–1696 гг.; № 496, кон. XVII в.; № 501, 2-я пол. XVIII в.; № 502, кон. XVIII в. и др. Рукописи только с П., без киноварных помет, также встречаются, хотя и намного реже: напр., ГИМ. Син. певч. № 315, 2-я пол. XVII в.; № 1362, 2-я пол. XVII в.; № 165, 1682–1696 гг.; № 1253, кон. XVII в.; № 471, 1-я пол. XVIII в.

Печатное издание, к-рое должно было стать одним из итогов работы 2-й комиссии и в расчете на к-рое Мезенец изложил в трактате систему П., не было осуществлено. После того как в певч. книгах господствующей Церкви знаменная нотация была вытеснена нотной 5-линейной, систему П. воспроизводили у себя в традиции старообрядцы-поповцы. Намного позднее, в нач. XX в., крюковые певческие книги в поповской редакции были изданы Л. Ф. *Калашниковым*; в этих изданиях, как и



прежде в рукописях, П. соседствуют с пометами. В своей «Азбуке церковного знаменного пения» Калашников посвятил П. один из разделов (*Калашников*. 1915. С. 28–30). Старообрядцы-беспоповцы, сохранившие дореформенную раздельноречную редакцию текстов и распевов, не используют систему П. ни в рукописной традиции, ни в печатных изданиях.

Лит.: *Калашников Л. Ф.* Азбука церковного знаменного пения. М., 1915; *Бражников М. В.* Древнерусская теория музыки. Л., 1972. С. 328–368; *Александр Мезенец и проч.* Извещение... желающим учиться пению (1670) / Введ., публ. и пер. памятника, ист. исслед.: Н. П. Парфентьев; коммент., расшифровка знам. нотации: З. М. Гусейнова. Челябинск, 1996; *Гусейнова З. М.* «Извещение» Александра Мезенца и теория музыки XVII в. СПб., 2008.

О. В. Тюрина

«ПРИЗРИ НА СМІРЕНІЕ» ИКОНА БОЖІЕЙ МАТЕРІ

(празд. 16 сент.), чудотворный образ. Икона с этим названием в ранних источниках не встречается, однако традиционно считается, что информация о ней содержится в летописных памятниках псковского происхождения. Икона входит в число упоминаемых в XV в. образов, прославившихся истечением слез или крови: «в Чирсках» (1420), в Зряковичах (1455), в Елеазаровском монастыре («Цареградская», 1458), но сведения о ней ограничиваются лишь летописным свидетельством под 1426 г. (6934). В Псковской II летописи сообщается, что «за старым Коложем, на Камене озере, бысть знамение: от иконы святых богородицы идяше кров, месяца септемвриа в 16 день» (ПСРЛ. 1955. Вып. 2. С. 40). Псковские 1-я и 3-я летописи вносят некоторые уточнения: «...на Камене на озере оу Василья оу двора сла (шла) кровь ис праваго ока, и на место капала где стояла, и на поути шла кровь как везли от иконы в уброус, как во Псков провадили иконоу пречистыа, месяца сентября в 16, на память святых великомученицы Еуфимии» (ПСРЛ. СПб., 1848. Т. 4. С. 203; ПСРЛ. 1955. Вып. 2. С. 40 С. 121). Т. о., известно, что в 1426 г. в районе за разоренным литов. кн. Витовтом в февр. 1406 г. Коложе, у двора некоего Василия (не в церкви!) от иконы Богородицы неясной иконографии и не обозначенной к.-л. эпитетом/названием из правого ока Божией Матери обильно текла кровь; 16 сент. икону «с проводами» перевезли во Псков. Если Псковская II

летопись называет истечение крови — плач иконы кровавыми слезами — предзнаменованием нападения «поганого князя Витовта и многое пролитие христианьских кровеи», то Псковские 1-я и 3-я летописи фиксируют прекращение мора, к-рый продолжался от Ильина дня до Крещения, но не связывают это событие непосредственно со знамением от иконы.

В память о разорении псковских земель кн. Витовтом совершали, в частности, крестный ход, в котором носили икону Спасителя (тронный образ Христа с предстоящими Пресв. Богородицей и свт. Николаем) из Спасо-Преображенского собора Опочки, поврежденную насквозь выстрелом «повыше правого ока» во время похода кн. Витовта, в 1406 или, скорее, в 1426 г. (*Бутырский*. 1879. С. 18–20, 25–30). Л. А. Травин считал, что этот крестный ход существовал примерно до 1800 г., он направлялся из Спасо-Преображенского собора Опочки «на Коложанское Городище»; по мнению Л. А. Софийского, он был учрежден «для совершения литии над прахом коложан, павших от меча Витовта» (*Софийский*. 1912. С. 7). В свою очередь И. П. Бутырский предположил, что точкой остановки крестного хода было не древнее Коложе, а «Ильинский, с Городища, погост» (*Бутырский*. 1879. С. 63).

Икона в с. Камено. В 1674 г. в с. Камено на берегу Каменного оз. была поставлена деревянная церковь «во имя Знамения Божией Матери» (возведена в камне в 1873), «погост сей известен Чудотворным образом Знамения Божией Матере, озаменованным чудотворением в 1426 году» (Там же. С. 134). О том, что в XIX в. сооружение церкви связывали с событиями XV в., свидетельствуют не только публикации в трудах краеведов, но и запись в клировых ведомостях за 1845 г. — рядом с датой строительства церкви вписан 1426 г., год истечения крови от иконы (ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. Д. 681. Л. 143; архивные сведения — Т. Н. Груздева). По крайней мере со 2-й пол. XVII в. в с. Камено почиталась икона «Знамение», история к-рой повторяет летописные сведения. Софийский опубликовал находившееся в каменском храме письменное сказание, взятое из текста службы в честь иконы «Знамение Пресвятой Богородицы», рукопись к-рой в свою

очередь пребывала в церкви погоста Теребени Опочецкого у. Согласно сказанию, 16 сент. 6934 (1426) г. «в области града Пскова, за старым Коложем, в селе близ озера зовома Камено, разстояние же имея от града Опочки 80 поприщ (ок. 15 км. — *Авт.*)» в доме не названного по имени христианина от иконы Богородицы «из деснаго ока кровь течаша и место капаше, идеже бе стояла та пречистая икона. Егда же ю воздвигнув от того места и несома во град Псков всенародного ради моления и избавления от смертоносных язвы, тогда же и на пути кровь течаше в убрус... В то время был мор в Великом Нове граде и всей области его и во всех Российских весех на том же месте рекомаго Камено на берегу, иде же... содеяся чудо и ту поставлена бысть церковь деревянная Пресвятыя Владычицы и Приснодевы Марии честнаго и славного Ея Знамения... По создании церкви у озера, рекомаго Камено, установлено праздновати праздник Знамения Пресвятыя Богородицы по вся лета месяца сентемвриа в 16» (*Софийский*. 1912. С. 109). Текст сказания несомненно восходит к тексту 1-й и 3-й Псковских летописей, но в этом более пространным изложении вопрос об иконографии образа не проясняется. Оба раза встречающееся слово «знамение» в сказании, как и в летописи, может быть отнесено к обозначению события, а не к иконографии. В сказании упомянут Вел. Новгород: если бы кровоточивый образ был той же иконографии, что и главная новгородская святыня — икона «Знамение» Пресв. Богородицы (из глаз Божией Матери на к-рой также лились слезы, когда стрела поразила образ), то связь с ней как минимум прослеживалась бы в дате празднования — 27 нояб.: в церковной практике при прославлении той или иной иконы сохраняется ее преемственность с протографом через установление одного дня празднования (см., напр., празднование иконам «Знамение», Казанской, «Успение»), в качестве 2-й даты иногда присутствует день, назначенный в воспоминание знаменательного события (см., напр., празднование Абаляцкой иконе «Знамение»). Следует заметить, что рукопись службы в честь иконы «Знамение Пресвятой Богородицы» в Воскресенской ц. (с Варваринским и Знаменским приделами, упом. в псковских писцовых





книгах кон. XVI в.) дер. Терebeneи находилась там закономерно — в этом храме почиталась древняя чудотворная икона «Знамение», к-рая ранее 1683 г. участвовала в крестном ходе в Опочку в день первоверховных апостолов Петра и Павла (*Бутырский*. 1879. С. 140).

В каком году появилась, очевидно еще в деревянной церкви с. Камено, икона Божией Матери «Знамение», неизвестно; ее изображение в каменном храме 1873 г. сохранилось на фотографии, вошедшей в издание 1912 г. (см.: Там же. Рис. 43); икона, украшенная серебряной позолоченной ризой «с драгоценными камнями и жемчугом во множестве» (открыто личное; качество изображения не позволяет проанализировать особенности живописи), находилась в иконостасе в местном ряду (*Снессорева*. 1898. С. 324). Устное предание, зафиксированное свящ. А. С. Ляпустиным, представляет альтернативную сведениям из рукописи Терebeneи версию рассказа об образе: он был чудесным образом перенесен в с. Камено из «бывшей в двух верстах» оскверненной литовцами церкви в Ястребово. Причем чудо перенесения иконы, к-рую находилина древе у озера, совершалось неск. раз; на месте обретения и был поставлен в 1674 г. каменный деревянный храм (*Ляпустин*. 1910. С. 85–86; *Софийский*. 1912. С. 108–109). К сер. XIX в. в клировых ведомостях было зафиксировано 25 чудес от этой иконы. Одно из значительных чудес датировано 1859 г.: во время эпидемии холеры в Опочке жители города упросили свящ. Алексея Дегожского из Камено принести икону, что он и сделал 24 авг., образ носили по домам, с этого времени никто не заболел, и 4 сент. после литургии, отслужив молебен «Знамению Божией Матери Каменской», проводили икону обратно (*Софийский*. 1912. С. 150–151). 16 сент. в Камено устраивалась небольшая деревенская ярмарка «по случаю бывшего в это день первого чудотворения от иконы Знамения Божией Матери» (*Бутырский*. 1879. С. 141–142). Т. о., в XIX в., как прославившаяся чудом истечения кровавых слез в 1426 г., в с. Камено почиталась икона Божией Матери «Знамение», образ др. иконографии в псковских текстах в связи с этим чудом не рассматривался.

Сведения об этой иконе «Знамение» вошли в печатные труды, обоб-

щающие знания о чудотворных образах Божией Матери в кон. XIX — 1-й четв. XX в. С. И. Снессорева поместила информацию, почерпнутую из псковских изданий, связав т. о. икону с чудом 1426 г. (*Снессорева*. 1898. С. 323–324). В книге Е. Н. Поселянина рассказ о Каменской иконе не содержит уточнений об иконографии образа и ограничивается краткими сведениями о местонахождении Камено, размещении иконы в иконостасе и описании ее драгоценного убора (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 595).

В работах Снессоровой и Поселянина, организованных по календарному принципу, под 16 сент. значатся 2 иконы: за Каменской «Знамение» следует «П. на с.», являющаяся по иконографии вариантом типа «Одигитрия». Обе иконы у этих авторов связывает не только общее происхождение — Псковская земля,



Икона Божией Матери
«Призри на смирение».
Фрагмент рамы Владимирской иконы
Божией Матери. 1722 г.
Иконописец Иван Дорофеев
(частное собрание)

но и одна история явления. Однако как такового текстового протографа, упоминающего икону с названием «Призри на смирение», не существует; в самом раннем полном компендиуме чудотворных икон Божией Матери — рукописном сб. «Солнце Пресветлое» (нач. XVIII в. — МГУ НБ. № 293; копия — ГИМ. Муз. № 42), такая икона не фигурирует. Возникновение наименования «Призри на смирение», а затем сочинение предания об иконе, хоть сколько-то привязанное к летописным источникам, было вызвано наличием изобрази-

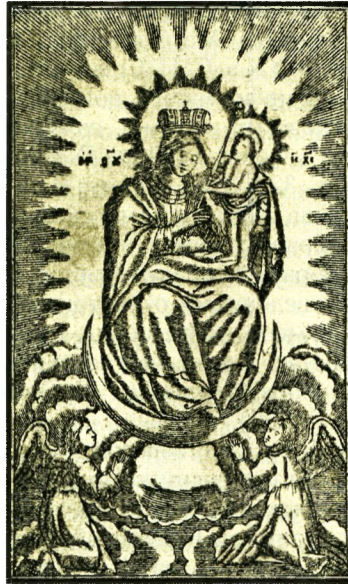
тельного материала. Так, в своде чудотворных икон Божией Матери образ с названием «Призри на смирение» встречается с XVIII в.: самый ранний в иконописи представлен на раме к Владимирской иконе Божией Матери иконописца Ивана Дорофеева (1722, частное собрание; см.: Иконопись Оружейной палаты: Из частных собр. М., 2017. С. 114–117. Кат. 44, описание Н. И. Комашко). На раме работы Дорофеева иконы с названиями при изображениях расположены не в календарном порядке; в кон. XVIII — нач. XIX в. имеются уточнения в виде дат празднования иконам при их названиях, или иконы структурируются по минейному принципу, где «П. на с.» помещена под 16 сент. (напр., гравюра с изображением 130 икон Богородицы, кон. XVIII в., см.: *Ровинский*. Народные картинки. Т. 3. С. 478. № 1216; см. также: Там же. С. 474. № 1212; С. 482. № 1217; иконы: «Богоматерь Нечаянная Радость, со 120 чудотворными иконами Богородицы» (происходит из ц. 40 мучеников Севастийских в Москве; 1-я пол. XIX в., ГТГ), «Распятие и Страсти Господни с изображением 142 образов Богородицы» (кон. XVIII — нач. XIX в., Богоявленский собор в Елохове, Москва), «Свод чудотворных икон Богородицы с образом Неопалимая Купина» (1-я пол. — сер. XIX в., ГИМ, см.: Госкаталог РФ. № 13171832, и др.). Т. о., в поиске опоры на конкретный источник сочинители истории новой иконы были ограничены датой явления — 16 сент., отсюда появилось обращение к чуду этого дня — знамению (или перенесению во Псков) Псковской «на Камене озере» иконы; возможность развести 2 иконы — Каменскую и «П. на с.» — по годам представилась в связи с упоминанием митр. Евгением (Болховитиновым) кровотоливой иконы не под 1426, а под 1420 г. (*Евгений (Болховитинов)*, митр. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 4. С. 55).

Источником иконографии «П. на с.» стал зап. образец. Как показала Комашко, подобная этой иконе композиция была известна «у мастеров Северной Европы и Польши XVI–XVII веков» и представлена, в частности, на гравюре, изданной в нач. XVIII в. в Почаевском мон-ре (частное собрание; см.: *Комашко*. 2020. Ил. 176). На почаевской гравюре окруженная сиянием Богородица с Младенцем изображена сидящей



на полумесяце, к-рый утвержден над облаками, внизу, по сторонам мандорлы, — 2 поклоняющихся ангела. Младенец Христос стоит на левой ноге Матери, вручая Ей знаки царского достоинства — корону (касается правой рукой короны, увенчивая голову Богородицы), и жезл (левой рукой вкладывает его в правую руку Богородицы).левой рукой Пресв. Дева придерживает Сына, Ее волосы, не скрытые под мафорием, свободно спадают на плечи. Данная иконография является самостоятельной, без изменения основных деталей (позы Богородицы и Младенца, атрибуты, в т. ч. полумесяц) она известна не только в гравюре, но и в живописи, — входила в т. н. книги образцов (напр., иконный образец «Богоматерь «Призри на смирение», кон. XVIII — нач. XIX в., Россия, ГИМ; Госкаталог РФ. № 11557667).

Близким к описанной гравюре, но самостоятельным наиболее ранним произведением Комашко называет икону в местном ряду иконостаса Успенского собора в Рязани (1701, иконописцы Оружейной палаты под рук. Николая Соломонова Вургарова), к-рая также примечательна надписью в резном картуше иконостаса: «Призри на Смирение» (см.: Там же. Ил. 178). Одежды Богородицы и Христа — традиционные. Полумесяц — элемент изображения Апокалиптической Жены — исчезает, полнофигурный образ сидящей Богородицы показан на троне с подножием. Младенец Христос стоит так же — с опорой на ногу Матери, и увенчивает Ее голову короной. Скипетр уже вручен Божией Матери, Которая держит его у правого плеча. Богомладенец же левой рукой прижимает к Себе орудия Страстей: крест с терновым венцом на перекладине, копие и губку на длинном шесте. Можно предположить, что именно икона из Успенского собора Рязани стала первым основанным на зап. источниках программно переосмысленным произведением, в к-ром суть новой иконографии нашла отражение в названии «Призри на смирение» — цитате из Евангелия (Лк 1. 48). В искусстве XVIII в. известны случаи использования этих евангельских строк при изображении Божией Матери. Напр., гравюра И. А. Берсенева с образом Пресв. Богородицы, молитвенно сложившей руки (зеркальный перевод картины Джо-



Богоматерь с Младенцем.
Гравюра. Нач. XVIII в.
Типография Почаевского мон-ря
(частное собрание)

ванни Баттиста Сальви (Сассоферрато) «Дева Мария», 1640–1650, Лондонская национальная галерея), имеет подпись «Призри на смирение рабы Своея» (2-я пол. XVIII в., Ирбитский гос. музей изобразительных



Икона Божией Матери
«Призри на смирение»
в местном ряду
иконостаса Успенского собора
в Рязани. 1701 г.
Иконописцы Оружейной палаты
под руководством
Николая Соломонова Вургарова

искусств). В случае с иконой мастеров Оружейной палаты в названии «Призри на смирение» соединились темы истинно смиренного принятия Пресв. Девой воли Божией (через

Страстную символику) и величания Богородицы (через коронование).

Икона из Успенского собора не имела букв. повторений, в своды икон и многочисленные отдельные образы вошел вариант, где вместо орудий Страстей Младенец Христос держит 3-й атрибут царской власти — державу. Изображение Божией Матери стало поясным, иногда Богомладенец стоит на основании в виде престола. Как правило, ручка Богомладенца находится на уровне короны Божией Матери, однако в ряде случаев смысл Ее коронования утрачивается, рука Христа может быть смещена и находиться в т. ч. на уровне щеки Богородицы (как, напр., на иконе «Богоматерь Нечаянная Радость, со 120 чудотворными иконами Богородицы» (1-я пол. XIX в., ГТГ). Небольшие (аналойного размера и меньше) иконы получили достаточно широкое распространение (напр., икона 1-й пол. XIX в., ЦМиАР; Госкаталог РФ. № 9573663). О популярности свидетельствует включение образа в состав 4-частных икон (напр., икона «Покров Пресвятой Богородицы. Пресвятая Богородица Милующая. Пресвятая Богородица Призри на смирение. Образ Пресвятой Богородицы Целительницы», XIX в., РЯХМЗ, Госкаталог РФ. № 9853990; икона «Распятие. Иконы Божией Матери Умягчение злых сердец, Феодоровская, Призри на смирение, Возыскание погибших, со святыми Иларионом (Ларионом) и Анастасией на полях», XIX в., частное собрание). Как правило, иконы снабжены надписью «Призри на смирение Пресв. Богородицы» или «Призри на смирение», встречается более полный вариант: «Призри на смирение рабы Своея» (икона с зеркальным переводом, с образом равноап. Елены на левом поле, 2-я пол. XIX в., Ветка, частное собрание).

Особую известность получила в 90-х гг. XX в. икона «Призри на смирение» во Введенском мон-ре Киева. В возрождающемся с 1992 г. обитель икону передала схимонахиня Флоровского мон-ря Феодора (Тоцкая). Ее установили в застекленном киоте в соборном храме. В авг. 1993 г. икона со всеми деталями ее изображения чудесным образом отпечата-лась на стекле. Киевские ученые, проведя исследование, констатировали факт органического происхождения изображения на стекле, но не смогли дать объяснений его появле-

ния. Указом Синода УПЦ от 22 нояб. 1995 г. эта икона была признана чудотворной. Стекло с нерукотворным отображением установлено в киоте рядом с чудотворной иконой в Введенском соборе слева от солеи. В 1996 г. для иконы была создана риза, украшенная камнями; при ней находится множество votивных приношений. Ведется запись чудес от иконы. Каждое воскресенье после поздней литургии читается акафист



Икона Божией Матери
«Призри на смирение»
(собор Введения во храм
Пресв. Богородицы
Введенского мон-ря, Киев)

иконе «П. на с.» и служится водосвятный молебен.

Один из первых списков киевского образа находится в ц. 40 мучеников Севастийских в Москве (ок. 1998, иконописец прот. Валерий Размахнин). Икона стоит в отдельном киоте, в 2020 г. была украшена позолоченными орнаментированными венцами, изготовленными в мастерской в Афинах на средства благотворителей.

В честь иконы освящены храмы на Украине и в России: в г. Каменское (бывш. Днепродзержинск Днепропетровской обл.), в Запорожье, создана церковная община в пос. Слобожанское (бывш. Юбилейное Днепропетровской обл.), в Невельске и др. Лит.: Псковские ГВ. 1848. Ч. неофиц. № 19–25; Бутырский И. П. Опыт древней истории г. Опочки. Псков, 1879; Снегирева С. И. Земная жизнь Пресв. Богородицы. СПб., 1898; 1993. С. 323–325; Ляпушин А. С., свящ. Тексты сказаний о псковских чудотворных иконах Божьей Матери // Тр. Псковского церк. историко-археол. комитета. Псков, 1910. Т. 1. С. 78–108; Софийский Л. А. Город Опочка и его уезд в прошлом и настоящем (1414–1914). Псков, 1912; 2004. Рис. 43; Ильинская А. Русь

Державная. 1994. № 11(14); Груздева Т. Н. Церковь иконы Знаменской Божией Матери в с. Камено // Псков. 2003. № 19. С. 48–51; Иконопись Оружейной палаты: Из частных собр. Кат. выст. ЦМиАР. М., 2017; Комашко Н. И. Рукописный сб. «Солнце Пресветлое» и изобразительные своды чтимых богородичных образов: текст — гравюра — икона // Солнце Пресветлое: Рус. свод сказаний о богородичных иконах. М., 2020.

Э. В. Шевченко

«ПРИИДІТЕ, ПОКЛОНИМ-СЯ» [греч. Δεῦτε προσκυνήσωμεν], в правосл. богослужении традиц. вступление к службам *суточного богослужебного круга* и ряду др. последований. Состоит из 3-кратного или 4-кратного повторения стиха Пс 94. 6а с вариациями (конкретные текстуальные варианты в ходе исторического развития богослужения немного менялись).

«П. П.» как вступление к псалмам той или иной службы суточного круга возникло в рамках палестинского Часослова и присутствует уже в его древнейшей рукописи Sinait. gr. 863 (см.: Mateos J. Un horologion inédit de St.-Sabas: Le Codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle) // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3. P. 47–77), а также в его груз. переводах (см.: Frøyshov S. R. L'Horologe «Géorgien» du Sinait. iber. 34: Diss. P., 2003. Vol. 1–2), отражающих еще более ранние стадии развития традиции *иерусалимского богослужения*.

С повсеместным принятием палестинского Часослова в правосл. мире «П. П.» как вступительный элемент распространился на многие богослужебные чины. Так, с «П. П.» начинаются не только *вечерня, повечерие* (малое; у великого повечерия с «П. П.» начинается каждая из 3 его частей), *полунощница*, начальное *двупсалмие* утрени, каждый из *часов*, но и чины *молебнов* и *панихиды* (исторически, впрочем, связанные с суточным кругом богослужения), а также ряд чинов *Требника*.

В том случае, когда богослужебное собрание как целое открывается тем или иным конкретным последованием, перед «П. П.» читается т. н. общее начало, включающее «Царю небесный...», Трисвятое, «Отче наш» и другие молитвословия («П. П.» нередко осмысливается как составная часть «общего начала»); если же очередное последование в рамках одного и того же богослужебного собрания совершается сразу после какого-то другого, оно начинается прямо с «П. П.».

При чтении «П. П.» в конце каждой строки делается поклон — как правило, поясной. В начале *всенощного бдения* в рус. традиции «П. П.» не читается, а поется священнослужителями в алтаре (с 4-кратным повтором).

В отличие от др. служб суточного круга *изобразительны* не начинаются с «П. П.». Нет этого элемента и в тех чинопоследованиях, которые в большей степени сохраняют самостоятельную к-польскую традицию: в чинах крещения, венчания, освящения храма, а главное — Божественной литургии; при этом стих Пс 94. 6а в к-польском чине литургии используется как *входный стих*, т. е. типологически сходно с «П. П.». Лит.: Скабалланович. Типикон. 1913. Вып. 2. С. 12–24, 63–64; Успенский Н. Д. Чин всенощного бдения (Н ὁρῶντων) на Правосл. Востоке и в Рус. Церкви // БТ. 1978. Сб. 18. С. 5–117; Сб. 19. С. 3–69.

Свящ. Михаил Желтов

ПРИКА́ЗЫ ПАТРИА́РШІЕ, органы центрального церковного управления Русской Православной Церкви в XVII — 1-й трети XVIII в., занимавшиеся финансовыми, земельными, судебными и административными вопросами Патриаршего двора, осуществлявшие управление церквами и духовенством *Патриаршей области* (более 40 городов с уездами к 1625 г., более 80 городов с уездами к кон. XVII в.), патриаршими домовыми мон-рями и вотчинными землями с их населением, патриаршими служилыми людьми. Адм. ресурсы П. п. использовались при решении задач общецерковного управления (в частности, при подготовке и проведении церковных Соборов). На протяжении XVII — нач. XVIII в. действовали Разрядный (Судный), Казенный и Дворцовый П. п., в 1667–1675, 1700–1723 гг. существовал также Духовный приказ (как особое «присутствие» Разрядного патриаршего приказа) для суда над духовенством. В литературе упоминается о самостоятельной деятельности в этот период Судного патриаршего приказа, что ошибочно (Неволин. 1859. С. 204; Эскин Ю. М. Патриарший судный приказ // Государственность в России. 2001. С. 293). Документальных доказательств существования отдельного Судного приказа при патриархе в XVII в. нет, в источниках названия «Патриарший Судный приказ» и «Патриарший Разрядный приказ» синонимичны



(Устинова. 2011. С. 63–64). В 1594–1667 гг. в Москве существовала Патриаршая Тиунская (Поповская) изба для надзора за благочинием в церквах и поведением духовенства. В 1674 г. вместо Тиунской избы учрежден Патриарший приказ церковных дел, а в 1701 г. его полномочия были переданы в Дворцовый патриарший приказ.

Возникновение П. п. В XVI–XVII вв. происходило становление приказной формы гос. управления в России, она распространилась и на учреждения Митрополичьего (с 1589 — Патриаршего) дома. Вопрос о времени и причинах возникновения П. п. продолжает оставаться дискуссионным. Весьма устойчива традиция, связывающая их становление с началом Патриаршества Филарета (Романова) (1619–1625) (Филарет (Гумилевский). 1848. История РЦ. Т. 4. С. 10–11; Кантерев. 1874. С. 192; Шимко. 1894. С. 4; Олевская. 2001. С. 249). Эта позиция обоснована тем, что в источниках употребление термина «патриаршие приказы» встречается начиная с кон. 10-х гг. XVII в. Существует версия о возникновении П. п. в кон. XVI в. (Неволин. 1959. С. 133, 202, 203; Рыбалко. 2011. С. 242–251). Современные исследования показывают, что вполне уместно говорить о начале формирования П. п. одновременно со складыванием приказного аппарата Московского гос-ва в 60-е гг. XVI в. (Лисейцев. 2009. С. 428–431).

Административное и юридическое оформление П. п. шло на протяжении всего XVII в. Судебные, административные и фискальные полномочия патриарха в границах Патриаршей обл. были предоставлены царской жалованной грамотой 1625 г. (ААЭ. Т. 3. № 164. С. 231–232). Для населения домовых патриарших владений П. п. являлись высшим судебным органом на основании многочисленных жалованных грамот на каждую территорию (см., напр.: АИ. Т. 3. № 82. С. 80–81; Горчаков. 1871. С. 328–335).

В Соборном уложении 1649 г. отдельная 12-я глава посвящена вопросу «О суде Патриарших приказных и дворовых всяких людей и крестьян». В ней определен круг лиц, подсудных Патриаршему двору, зафиксировано, что патриарший суд подчинен общегос. суду в лице Боярской думы и царя, что выражается в праве подачи апелляции на реше-

ния патриарших судей, а в случае выявления их недобросовестности «тем Патриаршим судьям за их неправду указ чинить против того же, как указано о Государевых судьях» (Соборное уложение. 1987. С. 69). Судьи П. п. были включены «в единую систему общегосударственного суда с одинаковой компетенцией и субординацией» (Там же. С. 242). Основная деятельность П. п. велась на основе общих правил судопроизводства, сформулированных в гл. 10 Соборного уложения «О суде». В литературе встречались упоминания, что П. п. являлись структурным элементом Патриаршего дома (двора) (Неволин. 1859. С. 133, 204; Соборное уложение. 1987. С. 240–241 и др.). Между тем, с юридической т. зр., П. п. были частью общегос. системы управления, в задачи которой входило церковное администрирование и управление духовным сословием, дьяки П. п. назначались царем и могли быть переведены на службу в др. приказы (Устинова. 2011. С. 94–105; 119–130). Патриарший дом в свою очередь занимался организацией жизнедеятельности предстоятеля Русской Церкви и находился полностью под его управлением.

Во 2-й пол. XVII в. полномочия П. п. расширились за счет усиления функций общецерковного администрирования: борьбы с распространением раскола, рассылки царских указов, расследований по духовным делам, регламентирования системы сбора церковной дани во всех епархиях. В 1676 г. был введен «богаделенный сбор» — по гривне с каждой приходской церкви страны (ок. 770 р. в год), поступавший от епархиальных архиереев в П. п. (Шимко. С. 158–159).

Исследование деятельности П. п. возможно благодаря их архиву (РГАДА. Ф. 235, 236, 237). Несмотря на значительные потери, вызванные московским пожаром 1626 г., сохранились основной блок приходных, расходных, описных, записных и иных книг Казенного патриаршего приказа, документы Дворцового патриаршего приказа за весь период их существования. Архив Разрядного патриаршего приказа сохранился фрагментарно и только за последние десятилетия XVII в. Наиболее информативны при изучении истории П. п. приходные и расходные книги Казенного патриаршего приказа. В приходных кни-

гах фиксировались приход дани со всех церквей Патриаршей обл., поступление венечных, ставленных, похоронных пошлин, доходов от продажи товаров патриаршего хозяйства, налогов и сборов с поместных земель и домовых владений патриарха. Расходные книги содержат сведения о выплате жалованья различным категориям служащих Патриаршего дома и приказов, трат на церковное строение и церковные нужды, приказные расходы и проч.

Полномочия П. п. Разрядный (Судный) патриарший приказ являлся центральным органом управления патриаршей кафедры в XVII в., его компетенция не ограничивалась территорией Патриаршей обл. и патриарших вотчин, но распространялась на всю каноническую территорию Русской Православной Церкви по духовным делам (расследование о чудесных явлениях, чудотворных иконах, «волшебстве», ересях, изъятие неверных книг, дела о раскольниках), а также по делам общего церковного управления (подготовка церковных Соборов, их делопроизводство и обеспечение исполнения решений совместно с гос. приказами — Тайных дел, Монастырским и проч.).

Основной функцией Разрядного патриаршего приказа было осуществление суда над мирянами по делам, подведомственным церкви, согласно церковному праву и древнерус. княжеским уставам (завещания, брак, нравственность, семейные вопросы, соблюдение обрядов, посещение церкви). Во 2-й пол. XVII в. в компетенцию Разрядного патриаршего приказа был передан суд над черным и белым духовенством во всех делах. Высшим судебным органом этот приказ был и для населения Патриаршей обл.

В его компетенцию входили: ведение патриаршими служилыми людьми: прием на службу, испомещение, суд, обеспечение военной и гражданской службы с земель кафедры. Разрядный патриарший приказ занимался вопросами сбора, смотра служилых людей патриарха и составления им смотренных списков для отправки в Государев разряд. По-видимому, раздача жалованья служилым от патриарших вотчин людям также производилась в Патриаршем разряде по государеву указу (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 8. Л. 129–129 об.). Царские и патриаршие указы по духовному ведомству поступали в раз-



ряд, а оттуда рассылались по епархиям. Разрядный П. п. ведал существовавшим в Патриаршество Филарета чином патриарших стольников общим числом более 500 (Люткина. 1988. С. 97–115).

Казенный патриарший приказ выделился из ведомства митрополитского казначея и являлся центральным финансовым учреждением Патриаршей обл., куда поступали все доходы патриаршей кафедры с движимого и недвижимого имущества. Он ведал патриаршей домовою денежной и вещевой казною, являвшейся собственностью кафедры, осуществлял организацию и сбор окладных (церковная дань) и неокладных: пошлыны за совершение основных церковных таинств (венечные, похоронные, почеревые) доходов на территории Патриаршей обл. с жилых и пустых церквей и церковных земель. Согласно подсчетам, делавшимся ежегодно в Казенном патриаршем приказе, в Патриаршей обл. к кон. 20-х гг. XVII в. насчитывалось около 2500 церквей, в 1657 г. — более 4000, а в 1690 г. — около 3900 (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 4; ср.: Шимко. 1894. С. 121). Пустые церковные земли кафедра сдавала на оброк. Число оброчных участков на протяжении столетия росло: 627 — при патриархе Иоасафе I, 686 — при патриархе Никоне (Минове), 810 — при патриархе Адриане (Шимко. 1894. С. 164). Данные о размере участков, основаниях «отдачи в оброк», оброчниках, поступлениях денег и накопившихся долгах фиксировались в Казенном патриаршем приказе в специальных «Книгах оброчных пустых церковных земель» (напр.: РГАДА. Ф. 236. Оп. 1. Д. 6; Ф. 235. Оп. 2. Д. 19а).

Патриаршая обл. делилась на десятины, в к-рых управление церковными делами и сбор пошлын осуществляли десятильники из патриарших детей боярских, назначаемые из Казенного патриаршего приказа, или выборные старосты поповские (имели более узкие полномочия). Собранные средства, отчеты, сведения о «новопостроенных» церквях для «положения в оклад» они доставляли в Казенный патриарший приказ 2 раза в год, здесь же выдавались разрешения на строительство новых церквей. Сбором венечных пошлын по Москве этот приказ занимался непосредственно (Там же. Ф. 235. Оп. 2. Д. 14. Л. 861).

Он организовывал валовые описания Патриаршей обл.: в 1619–1623, 50-х и 70-х гг., в 1686 г. — перепись духовенства и причетников области (Шимко. 1894. С. 158). Нередко проводились описания и дозоры отдельных десятин, «сыск и переписка» церквей (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 2. Л. 57 об.; Д. 5. Л. 124; Д. 14. Л. 563 и мн. др.). Казенный П. п. осуществлял раскладку податей на жилых землях Патриаршей обл.

В Казенный патриарший приказ поступали доходы из Дворцового, Разрядного П. п., московской Тиунской избы, домовых служб, сбор на содержание богаделен со всех приходов Русской Церкви, с 1684 г. — полоничные деньги (налог для выкупа пленных — полоняников) с духовенства Патриаршей обл. В 1710 г. окладные и неокладные сборы с городов Патриаршей обл., кроме доходов с духовенства и церквей, перешли в ведение губ. учреждений.

Казенный патриарший приказ по большинству вопросов ведал духовенством Патриаршей обл.: выдавал ставленные грамоты (в приказе велись специальные «книги на ставленные грамоты», упом.: Там же. Оп. 2. Д. 1. Л. 49 об., 75, 451 об.; Д. 3. Л. 304 об.; Д. 9. Л. 210 об.; Д. 15. Л. 208 об.); взимал печатные пошлыны со всех видов церковных грамот — патрахельных, ставленных, благословенных, отпусковых (фиксировались в «Записных книгах печатных пошлын», напр.: Там же. Оп. 2. Д. 19); собирал штрафы с духовных лиц за утаение пошлын, нарушение правил и др. проступки (Шимко. 1894. С. 190–194). Судебную компетенцию Казенного патриаршего приказа составляли спорные дела между представителями духовенства по владению церковным доходом, землями, угодьями, духовенства и мирян по церковной собственности и землям (Там же. С. 200).

В периоды военных действий из патриаршей казны крупные суммы выдавались на жалованье «ратным людям». Так, во время Смоленской войны 15 сент. 1633 г. из домовою казны патриарха подьячим приказов запросных и пятинных денег, Поместного и Большого прихода было выдано «разных городов дворянам и детям боярским на жалование, что послати под Смоленск» 8 тыс. руб. (Сташевский Е. Д. Смоленская война 1632–1634 гг.: Организация и состояние Моск. армии.

К., 1919. С. 322; РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 8. Л. 127). Крупные займы на жалование государевым служилым людям (иноземцам, городовым и московским стрельцам) были сделаны и в 1640/41 г. (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 12. Л. 429–492 об., 493 об.). Казенный патриарший приказ вел дела с Ямским, Стрелецким, Полоняничным, Поместным приказами, приказом Большого дворца и Новгородской четвертью, сбора немецких кормов, сбора даточных людей приказами, Костромской, Новгородской и Устюжской четвертями. Разбойным приказом, Посольским, Челобитным приказами и приказом Ствольного дела по вопросам сбора с патриарших крестьян и владений налогов, подлежащих юрисдикции этих ведомств.

Дворцовый патриарший приказ развился из ведомства митрополитского дворецкого и управлял домовыми патриаршими владениями, имуществом и хозяйством патриаршей кафедры, вполн. — Синода. Территориальная компетенция этого ведомства распространялась на вотчинные владения патриаршей кафедры — домовые села, резиденции патриарха, слободы, таможи, рыбные ловли и др. Приказ контролировал сбор феодальных и гос. податей с патриарших вотчин (во 2-й пол. XVII в. в его компетенцию вошел сбор с раскольников), осуществлял сбор, хранение и распределение натуральных запасов Патриаршего двора. В адм. отношении и гражданском судопроизводстве Дворцовый патриарший приказ ведал населением патриарших вотчин, принимал апелляции на решения игуменов домовых мон-рей и приказчиков, обладал судебной компетенцией по спорным земельным делам и спорным духовным завещаниям. Он также осуществлял межевание патриарших, синодальных земель, контролировал деятельность посельских старост и приказчиков, собиравших подати с населения патриарших и синодальных вотчин в пользу духовного ведомства, а также казны (ямские, стрелецкие деньги и др.). В патриаршие вотчины из Дворцового патриаршего приказа назначались приказчики из служилых людей и черного духовенства. Они несли ответственность и отчитывались о своей деятельности в приказе.

Духовный патриарший приказ (1667–1675, 1700–1723) в качестве



самостоятельного органа управления оформился в 1667–1668 гг. во исполнение решений Большого Московского Собора, постановившего недопустимость светского суда над духовенством. После утверждения 17 июля 1667 г. царем *Алексеем Михайловичем* соборного решения, которое указало на недопустимость суда над духовенством светских лиц и Монастырского приказа, указ патриарха *Иоакима (Савёлова)* от 2 янв. 1668 г. определил круг вопросов, подведомственных Духовному патриаршему приказу: суд над духовенством во всех делах, преступления против Церкви, борьба с расколом, суд по брачно-семейным делам (насиленные, незаконные браки и проч.). В 1675 г. указом царя и патриарха *Иоакима* Духовный патриарший приказ в связи с малым количеством дел был объединен с Патриаршим разрядом, в к-ром создавались 2 присутствия: для исков гражданских лиц и для судебных дел духовенства. В штат Патриаршего разряда для разбирательства духовных дел был введен приказный старец из архимандритов, иеромонахов или монахов, назначаемых патриархом.

Ряд вопросов находились в **совместном ведении П. п.** Патриаршие дети боярские по разным вопросам «ведались» во всех 3 П. п. В Казенном патриаршем приказе их верстали денежным окладом и дважды в год им выдавали жалованье (напр.: РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 1. Л. 390 об. — 391). Верстание поместьем, контроль за отбытием государевой военной службы находились в ведении Разрядного патриаршего приказа. Дворцовый патриарший приказ ведал патриаршими детьми боярскими в делах, касавшихся управления домовыми вотчинами.

До 1695 г. выдача благословенных грамот на строительство и освящение церквей, оформление рукоположения черного и белого духовенства входила в компетенцию Казенного и Разрядного П. п.

Казенный П. п. совместно с Разрядным и Духовным приказами ведал домовыми патриаршими монастырями: организовывал переписи церковного имущества мон-рей, а во 2-й пол. XVII в. — и соборов при смене протопопов и ключарей (*Шимко*. С. 154). В хозяйственном отношении патриаршими домовыми монастырями и храмами, богадельнями

и мануфактурами ведал Дворцовый патриарший приказ.

Особой статьей дохода патриаршей казны был астраханский «учужный откуп» — доход от многочисленных рыбных ловель в низовьях Волги, принадлежавших Патриаршей кафедре. Астраханские ловли в большинстве случаев находились на откупе у торговых людей. Откупа ведались совместно Разрядным (оформлял, вел разбирательства с др. приказами, которые управляли астраханскими ловлями), Казенным (собирал доходы с откупа и финансировал работы по обслуживанию «учужного строения»), Дворцовым (организовывал и контролировал управление ловлями и деятельность патриарших детей боярских, к-рым поручалось это дело, напр.: РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. Д. 13. Л. 839 об.) П. п.

Персонал П. п. Главным лицом в каждом из П. п. являлся судья, который принимал наиболее важные решения, визировал документы, присутствовал при судопроизводстве и проч. Во главе Разрядного патриаршего приказа всегда стояли светские лица — царский боярин или окольничий, назначаемый царем, а также патриарший боярин. К сер. XVII в. руководство приказом осуществлял только патриарший боярин. Царские бояре во главе Разрядного приказа в XVII в.: кн. В. Т. Долгорукий (Долгоруков) (1618/19–1623/24), кн. А. В. Хилков (1623/24–1630/31), Н. А. Зюзин (27 июля 1653–1654). Патриаршие бояре во главе Разрядного приказа в XVII в.: И. А. Колтовский (1618/19–1631), С. В. Колтовский (31 янв. 1632 — 27 марта 1642), В. Ф. Янов (27 марта 1642–1650/51), Б. И. Нелединский (1654/55 — 17 дек. 1664), И. К. Безобразов (10 марта 1665 — 27 дек. 1667), Н. М. Беклемишев (26 июля 1667 — 4 июля 1674), И. Ф. Лызлов (4 июля 1674–1675/76, повторно 27 марта 1681–1683/84), Т. П. Савёлов (25 апр. 1677–1678/79, думный дьяк в 1679/80 — 27 марта 1681), М. И. Глебов (8 сент. 1684; думный дворянин 1685/86–1688/89; окольничий 1689/90 — 10 дек. 1699), думный советник П. Б. Возницын (с 10 дек. 1699).

Дворцовый патриарший приказ также возглавлялся светским лицом — патриаршим дворецким из патриарших бояр и дворян, назначавшимся царским указом. Эта должность возникла при митро-

полицем дворе. В XVII в. назначения на должность дворецкого стали нерегулярными: дворецкий Д. Ю. Леонтьев (1618/19–1619/20–1625/26), патриарший кравчий И. В. Биркин (1622/23 — 24/25; дворецкий 1627/28–1628/29), дворецкий А. И. Зубов (окт. 1628 — 4 июня 1631), дворецкий М. И. Зубов (14 июня 1632–1633/34), дворецкий Д. И. Сурмин (15 авг. 1685–1696/97), дворецкий М. Г. Баскаков (23 окт. 1698 — 1699/1700). В отсутствие дворецких роль главы приказа исполняли дьяки.

В П. п. нередко практиковалось объединение управления патриарших Разрядного и Дворцового приказов в одних руках. Так, одновременно ими управляли патриаршие бояре В. Ф. Янов (1643/44 — 5 сент. 1652/53), Б. И. Нелединский (1663/64–1664/65), И. К. Безобразов (10 марта 1665 — 27 дек. 1667), Н. М. Беклемишев (26 июля 1667–1668).

Единственный прецедент назначения духовного лица руководителем Дворцового П. п. произошел в кон. XVII в., когда старец Иосиф (Булгаков) был назначен указом патриарха Адриана от 30 сент. 1697 г., однако уже 23 окт. 1698 г. он был лишен этой должности царским указом.

Главой Казенного патриаршего приказа являлся патриарший казначей — духовное лицо, назначаемое патриархом из монахов Троице-Сергиева (см. *Троице-Сергиева лавра*), *Соловецкого в честь Преображения Господня мужского монастыря*, *Антониева Сийского во имя Святой Троицы мужского монастыря* и др. иноческих обителей. В XVII в. патриаршими казначеями были: Арсений (1601/02), Сергей Лодыженский (Ладыженский) (1616/17, 1622/23–1623/24, 1625/26–1626/27), Гурий (1626/27–1627/28), Феодорит Евфимьев (Ефимов) (1628/29–1629/30 г.), Симон Азарьин (Озарьин) (1630/31), Даниил Соловецкий (1633/34–1635/36), Иосиф Печерский (Кичигин) (1635/36–1637/38 гг.); Иларион Псковитин (1638/39–1639/40), Перфилий (Порфирий) Соловецкий (1639/40–1641/42), Иоаким Молотеин (1642/43–1643/44, 1645/46, 1647/48–1651/52), Иринарх (1654/55), Тихон Обанин (1656/57 — окт. 1677), Паисий Сийский (окт. 1677 — дек. 1694), Тихон Макарьевский (дек. 1694 — кон. 1700). Во 2-й пол. XVII в. в управлении Казенного патриаршего приказа возникла практика назначения



вместо дьяка 2-го казначея из светских лиц. Так, с дек. 1686 до кон. янв. 1700 г. полномочия 2-го казначея в приказе исполнял А. Д. Владыкин, выходец из патриарших стряпчих. В 1700 г. на место 2-го казначея был назначен И. И. Яковлев.

Казначей руководил деятельностью приказа, был судьей в подведомственных приказу делах, заведовал домовою казною патриарха (собственность кафедры), личной и келейной патриаршей казною (совместно с патриаршим ризничим). Казначей (помимо приказных дел) занимался обеспечением быта патриарха.

Руководство Духовным патриаршим приказом по решениям Большого Московского Собора осуществляли назначаемые патриархом представители черного и белого духовенства. В 1-й состав самостоятельного Духовного приказа вошли архимандрит переславль-залесского Горницкого мон-ря Сергей, келарь Чудова мон-ря Варлаам (Палицын), протопоп Московского Сретенского собора Андрей Григорьев (1668/69–1669/70), вполн. — келарь Иоасаф (Конищев), протопоп Иван Лазарев (1671/72–1673/74). В 1675 г. Духовный патриарший приказ был включен в Разрядный на правах особого «присутствия», деятельность в нем осуществляли: архим. Чудовский Павел (1675–1677/78), старец Иоасаф (Конищев) (1678/79–1681/82), старец Иоасаф (Лышевский) (1682–1683/84), старец Максим Софронов (Сафронов) (1684/85–1687/88), старец Иосиф (Долгоруков) (1688/89–1689/90), старец Ефрем (1690/91–1694/95), старец Стефан Лебедев (1695/96–1698/99), старец Иосиф (Булгаков) (1699/1700) (*Богоявленский*. С. 110–119 и др.).

Реальную повседневную работу в П. п. осуществляли дьяки. Как правило, их было по двое в Разрядном, по одному — в Дворцовом и Казенном П. п. В Казенный патриарший приказ изредка, при проведении описаний казны, назначались по 2 дьяка (напр., в 1628/29–1629/30, 1632/33–1633/34, 1638/39). Некоторые дьяки работали в П. п. десятилетиями (Григорий Одинцов, Федор Торопов, Иван Кокошилов и др.). Патриаршие дьяки являлись представителями группы приказных людей Московского гос-ва. Законодательно было определено их назначение на Патриарший двор «с ведома» го-

сударя. Патриаршие дьяки получали жалованье, верстались помещьем не в П. п., а в четвертных и др. государевых приказах, могли быть переведены на службу в др. приказы.

В каждом из П. п. существовал штат подьячих («старых» или «со справой», «средних», «молодых», площадных), ведавших определенным кругом дел и объемом делопроизводства (приход, расход, выдача документов определенного типа и проч.), с к-рых они получали доходы. В каждом из приказов было в среднем более десятка подьячих. Точная их численность неизвестна. По мнению И. И. Шимко, в Казенном патриаршем приказе «при Филарете старых подьячих было четыре, при Иосифе в 1646 г. столько же», от Филарета до Иоакима «кроме стола «начальных людей» или «судейского», было три «денежных» и один «церковный»» (*Шимко*. 1894. С. 18, 19). М. И. Горчаков констатировал существование в Дворцовом патриаршем приказе от 3 до 5 поветий, в к-рых служили в общей сложности 13 подьячих — 5 старых и 8 молодых (*Горчаков*. 1871. С. 358). Вероятно, на сер. XVII в. в П. п. служили более 30 подьячих. Старые подьячие, так же как и дьяки, по царскому указу могли быть переведены на службу в др. приказы. Возможно, что и жалованье они получали из государственной казны.

В П. п. были и другие служащие — стряпчие, недельщики, пристава, сторожа (все из светских лиц). Стряпчие, назначавшиеся из патриарших детей боярских, представляли интересы патриарха в делах, связанных с гос. приказами, присутствовали при принесении присяги патриаршими людьми в государственном разряде, оформляли различные документы, вносили в государственную казну сборы с патриарших владений. Недельщики и приставы — чиновники по делам судным, обеспечивавшие сбор доказательств для судебного рассмотрения дела, сыск и доставку ответчиков и свидетелей в зал суда и др. (Соборное уложение. 1987. Гл. 10. Ст. 137–143, 144–148; *Кантев*. 1874. С. 161, 165).

Все П. п. прекратили свое существование в 1-й пол. XVIII в. В 1701–1720 гг. Казенный и Дворцовый приказы были подчинены восстановленному Монастырскому приказу, а в 1720–1721 гг. вновь стали самостоятельными. По учреждении Си-

нода Казенный патриарший приказ был переименован в Синодальный Казенный приказ (с 1722). В 1726 г. он был объединен, а в 1738 г. слит с Коллегией экономии. Синодальный Казенный приказ был закрыт указом от 30 окт. 1738 г., хотя фактически функционировал еще несколько месяцев, пока его дела передавались Коллегии экономии. Дворцовый П. п. в 1725 г. также получил наименование Синодального и был подчинен Камер-конторе Синодального правительства (с 1726 Коллегии экономии). В 1738 г. он был присоединен к Коллегии экономии, при ее упразднении в 1744 г. возвращен в ведение Синода, а в 1745 г. прекратил существование.

Указом царя *Петра I Алексеевича* от 16 дек. 1700 г. упразднен Разрядный патриарший приказ, его функции переданы в ведение неск. приказов (Духовного, Поместного, Монастырского). При этом Духовный патриарший приказ был восстановлен в качестве самостоятельного судебного органа для духовенства, в 1701 г. ему были переданы ведение благочиния в церквах, надзор за поведением московского духовенства. Руководство им осуществляли местоблюститель Патриаршего престола *Стефан (Яворский)*, затем митр. Сарский и Подонский *Игнатий (Смола)*, а с 1719 г. — коллегия греч. митрополитов. В 1723 г. все дела и штат Духовного патриаршего приказа были переданы Московской духовной консистории (дикастерии).

Арх.: РГАДА. Ф. 235. Патриарший Казенный приказ; Ф. 236. Патриарший Дворцовый приказ; Ф. 237. Монастырский приказ.

Ист.: ПСЗ. Т. 1; ААЭ. Т. 3–4; АИ. Т. 2–4; Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1; 1851. Т. 2; Описание книг дозорных, переписных, описных, межевых, доимочных, раздельных, отказных, отдельных, обыскных и росписных, составленных по Патриаршим указам 1620–1703 гг. // Описание док-тов и бумаг, хранящихся в МАМЮ. СПб., 1872. Кн. 2. С. 1–210 (3-я паг.); *Барсов Т. В.* Синодальные учреждения прежнего времени. СПб., 1897; Соборное уложение 1649 г.: Текст и коммент. / Коммент.: Г. В. Абрамович и др. Л., 1987; *Устинова И. А.* Делопроизводственные док-ты Патриарших приказов 1-й пол. XVII в. // ВЦИ. 2012. № 3/4(27/28). С. 5–52; 2013. № 1/2(29/30). С. 5–97; № 3/4(31/32). С. 85–138; 2014. № 1/2(33/34). С. 48–107; № 3/4(35/36). С. 31–71; 2015. № 1/2(37/38). С. 5–81; № 3/4(39/40). С. 54–96; 2016. № 1/2(41/42). С. 30–54; № 3/4(43/44). С. 28–100; 2017. № 1/2(45/46). С. 46–70; № 3/4(47/48). С. 5–95.

Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. История РЦ. 1848. Т. 4; *Неволин К. А.* Образование управления в России от Ивана III до Петра I // *Он же*. ПСС. СПб., 1859. Т. 6. С. 1–149; *Горчаков М. И., прот.* О земельных владениях всероссийских



митрополитов, патриархов и Св. Синода (988–1738 гг.): Из опытов исслед. в истории рус. права. СПб., 1871; *Каптерев Н. Ф.* Светские архиерейские чиновники в Др. Руси. М., 1874; *Шимко И. И.* Патриарший Казенный приказ // Описание док-тов и бумаг, хранящихся в МАМЮ. М., 1894. Кн. 9. Отд. 1. С. 1–361; *Писарев Н. Н., свящ.* Домашний быт рус. патриархов. Каз., 1904; *Веселовский С. Б.* Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975; *Люткина Е. Ю.* Стольники патр. Филарета в составе двора Михаила Романова: (1619–1633) // Соц. структура и классовая борьба в России XV–XVIII вв. М., 1988. С. 97–115; *Володихин Д. М.* Книжность и просвещение в Моск. гос-ве XVII в. М., 1993; *Макарий.* История РЦ. Кн. 6–7; Государственность в России: Слов.-справ. М., 2001. Кн. 3; *Олевская В. В.* Формирование системы Патриарших приказов Рус. Правосл. Церкви и ее специфика в период подготовки и проведения синод. реформы // 2000-летию Рождества Христова посвящается: (Сб.) / Сост.: С. Н. Романова. М., 2001. С. 247–258; *Богоявленский С. К.* Моск. приказный аппарат и делопроизводство XVI–XVII вв. М., 2006; *Лисейцев Д. В.* Приказная система Моск. гос-ва в эпоху Смуты. М.; Тула, 2009; *Демидова Н. Ф.* Служилая бюрократия в России XVII в., 1625–1700: Биограф. справ. М., 2011; *Рыбалко Н. В.* Росийская приказная бюрократия в Смутное время нач. XVII в. М., 2011; *Устинова И. А.* Книги Патриарших приказов 1620–1649 гг. как ист. источник. М., 2011; *Лисейцев Д. В., Рогожин Н. М., Эскин Ю. М.* Приказы Моск. гос-ва XVI–XVII вв.: Слов.-справ. М.; СПб., 2015.

И. А. Устинова

ПРИКАСПИЙСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Бакинская и Прикаспийская епархия.*

ПРИЛИДИАН [греч. *Πηλιδιανός*], мч. Антиохийский (пам. 4 сент.) — см. в ст. *Вавила*, еп. Антиохийский (пам. 4 сент.).

ПРИЛУКСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Полтавской епархии, существовало в 1884–1930 гг. П. в. было учреждено 31 марта 1884 г. по ходатайству Полтавского и Переяславского архиеп. Иоанна (Петина) для помощи архиерею в управлении Полтавской епархией, названо по г. Прилуки (ныне Черниговской обл., Украина). Местом пребывания викария был назначен *полтавский в честь Воздвижения Креста Господня монастырь*. Первым Прилуцким епископом стал Иларион (Юшенев), его епископская хиротония состоялась 29 апр. 1884 г. 3 июля 1886 г. из-за ухудшения здоровья архиеп. Иоанна еп. Илариону было передано руководство Полтавской епархией. После того как 14 нояб. следующего года еп. Иларион стал правящим Полтавским епископом, П. в. не замещалось до 1894 г. Прилуцкие викарии выполняли определен-

ные адм. функции в управлении Полтавской епархией. Прилуцкий еп. сщмч. *Сильвестр (Ольшевский; 1911–1914)*, с 1890 г. долгое время являвшийся полтавским епархиальным миссионером, внес значительный вклад в развитие школьного дела и постановку проповедничества в Полтавской епархии.

По переписи населения Российской империи 1897 г. в Прилуцком у. жило 192 502 чел., из них православных — 184 221 чел. К 1917 г. в Прилуцком у., разделенном на 7 благочиннических округов, действовал 91 храм. В Прилуках имелось 5 городских церквей (Иоанно-Предтеченская, Трехсвятительская, Преображенская, Всехсвятская, Рождество-Богородичный собор) и 2 домовые (Вознесенская при муж. гимназии и Ильинская при городской тюрьме). Древнейшим в Прилуцком у. был Преображенский храм в Прилуках (сооружен в 1705–1714 на месте церкви, сгоревшей в 1655). Большинство храмов было построено в XVIII–XIX вв., из них старейшими являлись храмы: Михайловский в с. Ольшана (1734), Михайловский в с. Берёзовка (1754), Николаевский в с. Красляне (1754), Воскресенский в с. Савинцы (1765), Иоанно-Златоустовский в с. Голубовка (1770), Параскевинский в с. Ивковцы (1773), Андреевский в с. Мильки (1777), Варваринский и Вознесенский в с. Сокиринцы (1781), Покровский в с. Ступаковка (1787), Преображенский в с. Згуровка (1794). В кон. XIX — нач. XX в. в уезде были построены церкви: Аркадиевская в с. Аркадьевка (1881), Рождества Пресв. Богородицы в с. Красном (1892), Иоасафовская в с. Замостье (1911–1913). В уезде располагались мужской (ныне женский) *Густынский во имя Святой Троицы* и женский Покровский Ладинский мон-ри.

В связи с упразднением 7 марта 1923 г. деления на уезды в составе Полтавской губ. был образован Прилуцкий окр., в который вошли 14 волостей бывш. Прилуцкого у., 12 волостей бывш. Пирятинского у., 2 волости бывш. Лохвицкого у. и 3 волости бывш. Переяславского у. Первоначально округ был разделен на 12 районов: Берёзоворудский, Варвинский, Иваницкий, Лихновский, Малодевицкий, Пирятинский, Прилуцкий, Сребнянский, Туровский, Харьковский, Яблуневский и Яготинский. В связи с ликвида-

цией Золотоношского окр. в Прилуцкий окр. были переданы Драбовский и Ковалёвский районы. 13 июня 1930 г. Прилуцкий окр. был ликвидирован, его территория вошла в Лубенский окр., в 1932 г. передана в новосозданную Черниговскую обл.

Положение прилуцкого духовенства после революционных событий 1917–1918 гг. было сложным. В 1919 г. ЧК арестовала 2-го священника Рождество-Богородичного собора прот. Василия Подольского, через 3 дня он был освобожден. В 1920–1921 гг. у церковных организаций в Прилуцком у. было реквизировано имущество (в частности, Иоанно-Предтеченская ц. в Прилуках 24 дек. 1921 лишилась 3 домов и лавки). В 1922 г. прошло *изъятие церковных ценностей*, сопровождавшееся в Прилуцком у. отдельными столкновениями с властями. Одним из наиболее решительных было выступление верующих против изъятия в с. Подол (впосл. Сребнянского р-на) 14 мая 1922 г. В селе было введено военное положение, подверглись аресту 16 чел., в т. ч. свящ. Александр Ванда; всех приговорили к различным срокам заключения условно и к штрафам.

В 1921–1923 гг. были разгромлены Густынский и Ладинский монастыри. Монахи, выселенные из Густынского мон-ря в 1921 г. в связи с организацией здесь детской колонии, постепенно возвращались в обитель в качестве обслуживающего персонала. К 1926 г. 6 монахов жили в Воскресенской ц. на территории мон-ря, 13 монахов поселились в домах крестьян. До кон. 1926 г. религ. община, зарегистрированная 30 мая 1924 г. в числе 633 чел., пользовалась 4 храмами упраздненной обители. В 1926 г. ввиду уменьшения общины до 336 чел. власти забрали Воскресенскую и Петропавловскую церкви, оставив Троицкий собор и колокольню с маленьким Николаевским храмом. В 1930 г. богослужение в монастырских храмах прекратилось. Преобразованное в артель «Труд» хозяйство Ладинского мон-ря, в котором состояло 150 монахинь, просуществовало до 1926 г. Покровская ц. стала приходской, что позволило 250 насельникам некоторое время оставаться на территории обители. В июне 1929 г. Покровскую ц. передали под электростанцию, в Вознесенской ц. ранее был устроен клуб.





В 1923–1926 гг. бывш. насельники обоих мон-рей выбрали местом поселения пригород Прилук Кустовцы, где жили в частных квартирах неподалеку от Трехсвятительской и Пантелеимоновской церквей. В Кустовцах поселились до 52 монахинь во главе с игум. Ольгой (Чемерисовой) и ок. 12 иеромонахов из закрытых ранее обителей (Иосиф (Черногор), Феофан, Петр (Рашкевич), Григорий (Голобородько) и др.).

С 1919 г. П. в. возглавлял Феофилакт (Клементьев), в кон. 1922 г. он присоединился к обновленчеству. Непродолжительное время Прилукскими епископами были Феоdosий (Сергеев; 15 февр. — июль 1923), также ставший обновленцем, *Василий (Богдашевский; 1924 — нач. 1925) и сщмч. Василий (Зеленцов; 25 авг. 1925 — 26 авг. 1926)*. Епископы Феоdosий и Василий (Зеленцов) жили и служили в Полтаве, еп. Василий (Богдашевский) находился в Киеве. Духовенство Прилукского окр. в 20-х гг. XX в. подчинялось непосредственно Полтавскому архиерею, после 1932 г. — Черниговскому епископу.

Расколы на территории Прилукского округа в 20–30-х гг. XX в. В первые послереволюционные годы в Прилукском у. (окр.) получило распространение автокефалистское движение, активизировавшееся в 1921 — нач. 1922 г., когда под давлением прихожан некоторые священники перешли на укр. язык в богослужении и заявили о своей приверженности идеям *Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ)* (см. также в ст. *Липковский В. К.*). О необходимости украинизации церковной жизни в это время заявили священники Григорий Раковский и Василий Базилевский из с. Яблуновка, Афанасий Дроздовский из с. Белошапки, Леонтий Баранов и Николай Иванов из с. Сергеевка, Прокопий Федоренко из с. Гурбинцы, Иосиф Кобец из с. (ныне пос.) Линовица. Единого понимания украинизации не было: священники В. Базилевский и А. Дроздовский считали, что добиваться украинизации нужно от священноначалия Русской Церкви, Л. Баранов и Н. Иванов сочувствовали автокефалии, свящ. И. Кобец относился отрицательно как к тихоновцам, так и к автокефалистам, но был за украинизацию.

К 1925 г. на территории Прилукского окр. существовала 21 самосвят-

ская община при церквях: Свято-Духовской в с. Богдановка (Прилукского р-на), Воскресенской в с. Журавка, Казанской в с. Макеевка (Варвинского р-на), Николаевской в с. Иванница, Рождество-Богородичной в с. Бережовка (Ичнянского р-на), Михайловской в с. Грабаровка, Михайловской в с. Гурбинцы (Березоворудского (ныне Пирятинского) р-на), Александро-Невской в с. Нов. Оржица, Вознесенской в с. Поповка (ныне Вознесенское) (Яготинского (ныне Згуровского) р-на), Вознесенской в с. Сокиринцы, Успенской в с. Васьковцы (Сребнянского р-на), Николаевской в с. Раковщина, Андреевской в с. Мечеть, Георгиевской в с. Городище, Михайловской в с. Повстин, Рождество-Богородичной и Успенской в Пирятине (Пирятинского р-на), Успенской в с. Демки (Пирятинского р-на (ныне Драбовского р-на Черкасской обл.)), Введенской в с. Тарасовка (Зеньковского р-на), Михайловской в с. (ныне пос.) Драбов, Троицкой в с. Михайловка (Драбовского р-на). В следующем году количество общин сократилось до 16. Наиболее многочисленными были общины сёл Бережовка (2119 чел.), Поповка (1920 чел.), Драбов (1673 чел.), Сокиринцы (1522 чел.), Мечеть (1160 чел.), Городище (1145 чел.) и Рождество-Богородичного собора в Пирятине (1940 чел.).

Хотя самосвятские общины были расположены преимущественно в Прилукском окр. (к 1 янв. 1927 здесь имелось 14 липковских общин с 10 504 прихожанами), к 1927 г. раскольникам не удалось захватить в Прилуках ни одного храма, поэтому центр движения сосредоточился в соседнем г. Ромны (ныне Сумской обл., Украина), где автокефалисты получили Александро-Невскую ц. Организационное оформление самосвятского течения в Прилукском окр. произошло на 1-м окружном съезде УАПЦ, проходившем 13–15 дек. 1926 г. в Архистратиго-Михайловской ц. в с. Гурбинцы Березоворудского (ныне Пирятинского) р-на. Главным стал вопрос об объединении Роменского и Прилукского церковных округов в один округ под рук. Конона Бей, к-рого на съезде избрали «епископом Роменско-Прилукским» с кафедрой при Александро-Невской ц. в Ромнах. В нач. 1927 г. липковцы захватили Сретенскую ц. в центре Прилук. В 1-й пол. февр. Конон Бей посетил почти все при-

ходы новой епархии. В селах Ильинцы Борзнянского р-на и Варва (ныне поселок), где липковцы заявили свои права на храмы, власти им отказали из-за перехода общин к «Братскому объединению приходов Украинской православной автокефальной церкви» (БОПУПАЦ) (см. в ст. *Булдовский Ф. И.*). 26–27 июня 1927 г. в Сретенской ц. в Прилуках проходил 2-й окружной съезд УАПЦ. Вместо 63 депутатов прибыли 36 чел., которые представляли 16 приходов. Главным результатом работы съезда стало закрепление центра епархии в Прилуках и придание Сретенской ц. статуса кафедрального собора. Община при соборе сократалась: к 29 апр. 1929 г. составила 82 чел., в авг. храм был закрыт и в кон. года передан под краеведческий музей и б-ку. В 1928 г. липковцы потеряли Николаевскую ц. в с. Бубновщина Прилукского р-на, ставшую обновленческой. В 1929 г. Конон Бей перешел на Черкасско-Чигиринскую кафедру УАПЦ. В 1929–1930 гг. липковцы лишились всех сельских храмов в Прилукском окр. В 1929–1930 гг. через прессу отреклись от сана самосвятские священники Николаевской ц. в с. Вейсбаховка (ныне Белоречица) Прилукского р-на И. Я. Бенедиктов и И. Ф. Ступка, настоятель Троицкой ц. в с. Михайловка Драбовского р-на Супяницкий, священник Рождество-Богородичной ц. в с. Бережовка И. С. Данчишин. В 1930 г. были закрыты самосвятские храмы в селах Сокиринцы, Михайловка, Гурбинцы, Васьковцы, Леляки Варвинского р-на и др., часто верующих не ставили в известность о закрытии церквей.

Сразу же после проведения в Лубнах в июне 1925 г. «Собора епископов всея Украины» в Прилукском окр. начали оформляться общины БОПУПАЦ, среди к-рых одним из первых стал приход Николаевской ц. в с. Кононовка Ковалёвского р-на (ныне поселок Драбовского р-на), зарегистрированный 1 апр. 1925 г. как автокефальный (без определенной юрисдикции), но вскоре ставший соборно-епископским. Количественный рост соборно-епископских общин пришелся на 1926–1928 гг., когда БОПУПАЦ располагало следующими храмами: Покровским в с. Сергеевка, Преображенским в с. Яблуновка, Георгиевским в с. Белошапки, Успенским в с. Линовица, Николаевским в с. Крутоярровка





(Яблунковского (ныне Прилукского) р-на), Варваринским в с. Сокиринцы (Сребнянского р-на), Покровским в с. Майорщина (Гребёновского р-на), Покровским в с. Белоусовка и Николаевским в с. Мятяшовка (Великобагачанского р-на), Рождество-Богородичным в с. Сталиновка (ныне Яворовка Драбовского р-на), Успенским в с. (ныне пос.) Оржица, Васильевским в с. Пасковщина (Згуровского р-на), Троицким в с. (ныне пос.) М. Девица (Прилукского р-на), Георгиевским в с. Иваница (Ичнянского р-на). Булдовцы считали, что имеют 42 прихода в Прилукском окр., фактически приходов было намного меньше.

Становление соборно-епископских орг-ций в регионе обеспечивалось в основном за счет захвата правосл. церквей. В Линовице 1889 членов канонической («старославянской») общины при Успенском храме не смирились с тем, что 10 июня 1927 г. храм был передан в паритетное владение с булдовцами, к-рых было ок. 500 чел. 6 нояб. 1927 г. противостояние переросло в столкновение, после чего власти в февр. следующего года передали церковь булдовцам. «Старославянская» община при Георгиевской ц. в с. Белошапки в авг. 1927 г. была распущена, храм получила немногочисленная группа соборно-епископской ориентации. Надеясь вернуть церковь, часть православных (289 чел.) перешла в обновленчество, но власти отдали предпочтение БОПУПАЦ, к-рое в сент. 1927 г. получило храм в исключительное владение. 13 сент. 1928 г. булдовской общине из 43 чел. удалось на время получить права на паритетное со «старославянской» общиной владение Трехсвятительской ц. в Кустовцах.

Центром БОПУПАЦ в Прилукском окр. стал Пирятин. Здесь в марте 1926 г. община булдовцев из 214 чел. получила в свое распоряжение Троицкую ц., отобранную у «старославянской» общины из 606 чел., 20 авг. 1927 г. булдовцы получили Рождество-Богородичный собор. С 1926 г. в Пирятине функционировало Прилукское окружное епархиальное управление БОПУПАЦ под председательством «Золотоношского епископа» Сергия Лабунцова. 30 сент. 1927 г. в Троицком соборе в Пирятине состоялся 1-й окружной съезд соборно-епископской ориентации Прилукского окр. Обсуждались выборы епископа на Прилукскую ка-

федру, создание районных благочиннических округов, организация подготовительных курсов для духовенства. На съезд были приглашены «архиепископ» Феофил Булдовский, «епископы» Павел Погорилко и Сергей Лабунцов.

Массовое закрытие храмов булдовской ориентации пришлось на 1929–1930 гг. В 1929 г. была уничтожена пожаром Георгиевская ц. в с. Белошапки, в янв. 1930 г. власти упразднили храмы в селах Сергеевка, Майорщина, Белоусовка, Сталиновка, Яблунь, Оржица, Мятяшовка, Крутояровка, Пасковщина, был закрыт старый собор в Пирятине. В сер. 1930 г. была упразднена церковь в с. Кононовка Ковалёвского р-на. Часть духовенства соборно-епископской ориентации подверглась аресту, настоятель Троицкой ц. в Пирятине Александр Назаркевич и настоятель Георгиевской ц. в с. Иваница Александр Богаевский были приговорены к расстрелу.

Обновленчество в Прилукском окр., как и в целом на Полтавщине, не получило распространения. Некоторое время небольшие обновленческие общины функционировали в Прилуках при кладбищенской Всехсвятской ц. и при Рождество-Богородичном соборе (с 1923). Всехсвятский храм обновленческая группа из 61 чел. делила с самосвятами, Рождество-Богородичный собор — со «старославянской» общиной. 20 янв. 1928 г. синодальная община из 147 чел. получила Иоанно-Предтеченский храм в Прилуках. В округе обновленцы располагали неск. храмами: Успенским в с. Ковтуновка (Прилукского р-на), Покровским в с. Каневщина (Яблуньского (ныне Прилукского) р-на), Николаевским в с. Бубновщина (Берёзоворудского (ныне Прилукского) р-на), Преображенским в с. (ныне пос.) Дегтяри (Сребнянского р-на) (с 28 апр. 1928 совм. с общиной автокефалистов). Непродолжительное время существовало Прилукско-Пирятинское викариатство Полтавской обновленческой кафедры, его возглавляли Феодосий (Сергеев; июль 1923 — сент. 1924), «Полтавско-Прилукский архиепископ» Иосиф Кречетович (16 сент. 1924 — 24 янв. 1925, в. у.). В 1925 г. викариатство было упразднено. Все обновленческие храмы были закрыты в 1930 г.

Православные общины в Прилукском округе. Несмотря на распро-

странение расколов, большинство общин региона сохранило верность Православию. Духовенство Прилук и уезда вначале заняло выжидательную позицию по отношению к расколам, затем стало предпринимать решительные действия. В сент. 1924 г., после того как *Киевское совещание 1922 г.* приняло положительное решение по вопросу об автокефалии Украинской Церкви, соборный протоиерей Прилук Виталий Тарасевич в составе делегации полтавского духовенства ездил в Москву к патриарху св. *Тихону (Беллавину)* для выяснения его позиции по вопросу укр. автокефалии. В июне 1925 г. прот. Виталий был приглашен на «Собор епископов всея Украины», организованный Лубенским еп. Феофилом (Булдовским), но на него не поехал, усомнившись в законности мероприятия. До 18 дек. 1929 г. прот. Виталий являлся благочинным Прилук. В марте 1927 г., видимо под его влиянием, все прилукское духовенство (протоиереи Антоний Любарский, Петр Каменецкий, Леонид Туницкий, Александр Терлецкий, священники Василий Подольский, В. Штепа, Виталий Носко, иером. М. Коломиец) подписало декларацию-обращение к властям с просьбой о легализации канонического епархиального управления на началах автономии. Духовенство, сетуя на отсутствие признанных властью органов управления, обращалось с просьбой дать «право легального существования, т. е. право собраний и съездов, организации епархиального управления, а впредь до созыва епархиального съезда — временного епархиального управления, коему помимо дел епархиального управления поручить подготовку и созыв епархиального съезда». В декларации также говорилось: «Что же касается нашей церковной ориентации, то, оставаясь в данное время автономной православной Церковью на основе постановления Киевского всеукраинского Собора 1918 г., мы в принципе признаем желательной автокефалию, но окончательное суждение о ней принадлежит компетенции будущего Поместного Собора» (ЦДАВОВУ. Ф. 5. Оп. 3. Д. 347. Л. 3–3 об.).

С 1923 г. власти принуждали духовенство к переходу в обновленчество. В 1923 г. были задержаны настоятель собора в Прилуках прот. Антоний Любарский и свящ. Василий Подольский, по-видимому, для того,





чтобы сформировать обновленческую общину при соборе. По той же причине в кон. 1924 г. был арестован священник Михайловской ц. в с. Обычев Прилукского р-на Андрей Тарасевич, вскоре он был освобожден. В 1927 г. местный окротдел ГПУ предпринял попытку заставить прилукских протоиереев А. Любарского и А. Тарасевича признать обновленческий синод. Оба священника находились под арестом ок. 2,5 месяца затем были отпущены.

В сер. 20-х гг. прилукские клирики сделали попытку спасти мощи свт. *Иоасафа (Горленко)* (мощи подверглись вскрытию 1 дек. 1920 и были помещены в антирелигиозный музей в Москве) и перенести их на родину святителя. Для этого по благословению Полтавского архиеп. *Григория (Лисовского)* прилукский прот. Александр Маляревский и настоятель ц. во имя свт. Иоасафа Белгородского в с. Замостье Прилукского р-на Косма Лысенко переписывались с бывшими членами братства свт. Иоасафа, впрочем, безрезультатно. 15 июня 1927 г. свящ. Косма был арестован, его обвинили в хранении антисоветской лит-ры, в частности списка членов братства свт. Иоасафа и извлечений из записок Н. А. *Мотовилова* о прп. Серафиме Саровском. 22 окт. 1927 г. свящ. Косма был приговорен к 7 годам лишения свободы. В 1922 г. в доме Буряченко, жившего в Прилуках на Мещанской ул., обновилось неск. икон, в доме служил молебны прот. Леонид Туницкий, местная пресса призывала устроить в одном из городских театров публичный суд над Буряченко и прот. Леонидом.

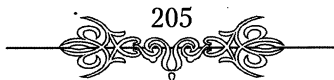
Репрессии против духовенства стали массовыми во время коллективизации в 1929–1930 гг. Основной удар пришелся по духовенству и монашествующим, жившим в Кустовцах. Поводом для арестов стал одновременный выход из созданного здесь колхоза 152 частных хозяйств — власти считали причиной распада колхоза агитацию монахинь и местного духовенства (в Кустовцах проживало много насельников закрытых Густынского и Ладинского мон-рей). В 1928 г. было принято решение закрыть Трехсвятительскую ц. в Кустовцах, 1 февр. 1930 г. постановлением президиума горсовета храм был передан для нужд сельстроя. Опасаясь репрессий, осенью 1929 г. мн. монашествующие покинули При-

луки, часть насельниц Ладинского монастыря присоединилась к игум. Алексии (Масленниковой), жившей с 1928 г. в Полтаве и основавшей там тайную жен. монашескую общину, которая просуществовала до нояб. 1950 г. В общину игум. Алексии, не принявшую «Декларацию» 1927 г. и не поминавшую заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* (см. *Истинно православные христиане*), входили жившие в Прилуках монахини Е. Я. Ушко, Х. С. Ушко, Е. Д. Босик, А. Менжерес, а также А. С. Ариков. Они были арестованы в Прилуках в февр. 1932 г., большинство были приговорены к ссылке. Игум. Алексию и жившую с ней Д. А. Готову арестовали 14 и 22 дек. 1950 г. в Полтаве, 14 марта 1951 г. их приговорили к 25 годам лагерей за участие в «нелегальной антисоветской монархической группировке». В 1929 г. был арестован, затем выслан прилукский свящ. Петр Мантуков. 25 янв. 1930 г. подверглись аресту священники Трехсвятительской ц. Александр Терлецкий и Виталий Носко. Вскоре в тюрьме оказалось почти все духовенство Прилук — протоиереи Рождество-Богородичного собора Антоний Любарский, Василий Подольский, Леонид Туницкий, Виталий Тарасевич, диак. Феофил Олейник, прот. Петр Каменецкий (Преображенская ц.). Был арестован соборный староста Д. Я. Хорт, церковные активисты О. О. Степаненко, М. Ф. Криштопа, хорист соборного хора С. Я. Черненко, крестьяне из Кустовцев и мн. др. Главными обвиняемыми стали благочинный прот. Виталий Тарасевич и свящ. Виталий Носко, один из авторитетных прилукских пастырей. Последний обвинялся в том, что в окт. 1929 г. произносил проповеди антисоветского содержания, призывал не вступать в колхоз. Остальным предъявили обвинение в участии в «контрреволюционной группировке» под рук. прот. В. Тарасевича. Большинство арестованных было освобождено, прот. П. Каменецкий и свящ. В. Носко 29 июля 1930 г. были приговорены к 3 годам ИТЛ, свящ. Виталий 18 янв. следующего года вышел на свободу. В нояб. 1932 г. в Прилуках арестовали свящ. Никанора Разумовича, высланного в 1930 г. из Москвы; его приговорили к ссылке на 5 лет в Северный край.

Закрытие храмов на периферии началось в 1928 г. 27 июля было при-

нято решение о закрытии Александро-Невской ц. в с. Рудовка и о передаче ее школе. В 1929 г. были закрыты храмы в селах Шиловка, Ковалёвка, Красяны, Гнилица (ныне Знаменка), Деймановка, Журавка, Нехайки, Капустенцы, Лебединцы, Лизогубова Слобода, Подище, Калюжинцы, Мехедовка, Голубовка, Дубовый Гай, Иваница и др. В 1930 г. на территории бывш. Прилукского окр. разгрому подверглись почти все действовавшие храмы, в т. ч. в селах Иржавец, Аркадиевка, Никоновка, Высокое, Ивковцы, Полонки, Боршна, Линовца, Савинцы, Грицовка, Озеряны, Войково (ныне Войтово), Тамаровка, Лыски, Нехайки, Фарбованое, Мильки, Замостье, Богданы, Иванковцы, Дедовцы, Заезд, Переволочная, Згуровка, Полова, Облова, Добраничевка, Алексинцы, Сребное (ныне поселок), Подол и др. 20 марта 1930 г. вышло постановление о закрытии 7 церквей в Ковалёвском р-не (в Кононовке, Добраничевке, Бырловке, Фарбованом, Верхнячке, Черняховке). Нередки были случаи отречения от сана. В 1930 г. через прессу объявили об отказе от сана священники Василий Базилевский (с. Яблунровка), Балаба и М. Максименко (с. Рудовка), священники из сёл Иванковцы, Замостье, Богданы, Варва, диаконы Онисим Радько (с. Подище), Гай Шербак (с. Дубовый Гай) и др.

Изъятие и уничтожение храмового имущества и построек часто вызывали протесты жителей. 24–25 марта 1930 г. в с. Заезд 100 крестьян требовали открытия церкви, 12 зачинщиков подверглись аресту. 5 мая того же года 200 жителей с. Голубовка собрались возле церкви, чтобы препятствовать снятию колоколов. 29 апр. 1930 г. в с. Яблунровка 400 колхозниц потребовали от председателя сельсовета вернуть ключи от храма, власти на время открыли церковь, вскоре закрыли вновь. Верующие в с. Боршна неск. раз пытались отстоять местную святыню: 5 янв. (после принятия постановления о закрытии храма) и 15 мая 1930 г. По набату собралось почти все село, были арестованы 8 активистов вместе со свящ. Иоанном Лабунским. 22 марта 1930 г. в с. Варвы, когда местные активисты приступили к переоборудованию Рождество-Богородичной ц., их выгнали жители села, на следующий день выступления продолжались, огромными усилиями





власти подавили протест. Возмущение в связи с закрытием храмов выражали жители сёл Остаповка, Журавка, Леляки.

Здания закрытых церквей были использованы: под Дом крестьянина (в с. Ивковцы), под клубы (в селах Подище, Голубовка, Варва, Ряшки), разобраны на строительный материал церкви: Михайловская в с. Подище (1941), Георгиевская в с. Иваница (1934), Варваринская в с. Сокиринцы (1936), Троицкая в с. Яблунь (1933), часть бывш. храмов была заброшена.

Церковная жизнь в 1941–2019 гг. 18 сент. 1941 г. Прилуки были захвачены нем. войсками. 28 сент. вышло разрешение на открытие Трехсвятительской ц. в Кустовцах, Прилукский механический завод получил заказ на изготовление для храма колокола, исполненный в февр. 1942 г. В кон. сент. — нач. окт. 1941 г. возобновились богослужения в прилукских Пантелеймоновской и Всехсвятской кладбищенской церквях. В окт. 1941 г. прот. Петр Каменецкий совместно с членами церковного совета возбудил ходатайство о передаче верующим Сретенского собора, занятого краеведческим музеем. Постановлением отдела религ. культы при городском старосте было принято решение перевести музей в др. помещение, в храме был сделан капитальный ремонт, установлен новый иконостас, церковную утварь и иконы принесли прихожане. 6 янв. 1942 г. состоялось освящение Сретенского собора, на следующий день протоиереи Леонид Туницкий и Петр Каменецкий совершили 1-ю службу. 3 янв. 1943 г. состоялось освящение Иоанно-Предтеченской ц. В 1942–1943 гг. были открыты церкви в селах Варва, Иваница (в Доме культуры), Высокое, Полонки, Линовица, Дашенки, Ряшки (в здании клуба). 3 мая 1943 г. в присутствии настоятеля прот. Л. Туницкого, свящ. С. Богдановича, игум. Мефодия, иеромонаха Густынского мон-ря Христофора состоялось освящение Рождество-Богородичной ц. в с. Манжосовка. В 1942/43 г. бывш. насельницы Ладинского мон-ря возродили Густынский Свято-Троицкий мон-рь, 28 авг. 1943 г. здесь была освящена домовая Воскресенская ц., при к-рой поселились монахини. 25 окт. 1942 г. из краеведческого музея в открывшиеся церкви было передано 378 богослужебных книг. На фабрике кон-

сервных изделий в Прилуках возобновилось производство церковной утвари, в прилукской типографии были напечатаны церковный календарь на 1943 г., молитвенник.

Скоре после освобождения Прилук от нем. войск (18 сент. 1943) был арестован прот. Петр Каменецкий, его обвинили в том, что он добился передачи краеведческого музея под церковь, проводил антисоветскую агитацию, распространял церковный календарь; 22 сент. 1944 г. его приговорили к 10 годам лишения свободы. В том же году был арестован свящ. Иоанн Лабунский, его также приговорили к 10-летнему заключению; свящ. Иоанн погиб в лагере.

В 1944 г. на территории бывш. Прилукского окр. церкви действовали в селах Варва, Журавка, Озеряны, Леляки, Антоновка, Дашенки (Варвинского р-на), Иваница (Иваницкого р-на), Ряшки, Смош (ныне Прилукского р-на), Гмырянка, Ольшаны (ныне Ичнянского р-на), Туровка (ныне Корюковского р-на), Вейсбаховка, Радьковка, Лучковка (Малодевицкого (ныне Прилукского) р-на), Поддубовка, Голубовка, Высокое, Ивковцы, Валки, Линовица, Полова, Переволочная, Полонки, Замостье, Ладан (ныне поселок), Подище, Густыня, Мацевка (Прилукского р-на), Алексинцы (Прилукского (ныне Сребнянского) р-на), Гурбинцы, Сребное, Карпиловка, Горобиевка, Васьковцы (Сребнянского р-на), Яблунь (Сребнянского р-на), Яблунь (ныне Прилукского) р-на). В Прилуках функционировали 4 храма — Пантелеймоновский, Сретенский, Иоанно-Предтеченский и Трехсвятительский. Благодетельными Прилукского окр. состояли протоиереи Есипенко (1944–1949), Григорий Стефанович Павлось (кон. 40-х гг. — после 1961). Для нужд Густынского жен. мон-ря власти выделили 2,5 га земли. К 1950 г. в мон-ре жили 50 монахинь и послушниц. Три корпуса обители были заняты интернатом для инвалидов и медпунктом.

В 1945 г. 4 храма в Прилукском благочинническом окр. (в селах Васьковцы Сребнянского р-на, Ладан Прилукского р-на, Крутоярровка и Каневщина Яблуньского р-на) были изъяты у верующих. Общинам было предоставлено право аренды частных домов, но в 1946 г. приходы фактически распались, в 1948 г. были сняты с регистрации наряду с об-

щиной с. Мацевка Прилукского р-на. В 1950 г. у общины был отобран храм в с. Ивковцы Прилукского р-на. В 1945–1958 гг. верующие безрезультатно возбуждали ходатайства об открытии храмов в селах Погребы Малодевицкого (ныне Прилукского) р-на (1945), Ладан (1951–1957), Рудовка Яблуньского р-на (1958).

Положение сельского духовенства в 1-е послевоенное десятилетие было бедственным в немалой степени из-за падения религиозности и обнищания сельского населения. В большом с. Ольшана Иваницкого р-на (800 домов) свящ. А. Гречко в 1951 г. совершил только 6 крещений, люди почти не ходили в храм, вслед. чего священник бедствовал. Аналогичная ситуация наблюдалась в селах Озеряны Варвинского р-на, Высокое Прилукского р-на, Лучковка, Поддубовка Малодевицкого (ныне Прилукского) р-на, где службы совершались неск. раз в году, а священники из-за отсутствия средств не могли удержаться на приходе. Доходы городских церквей были существенно выше. В 1955 г. годовой доход прилукской Сретенской ц., где служили 2 священника и псаломщик, равнялся 19 989 р. Было совершено 149 крещений, 2 венчания, 57 отпеваний, 55 заочных отпеваний, клирики обошли с молитвой 2743 дома, 17 раз священники причащали в домах, приняли исповедь у 1824 чел., было освящено 3 дома. За тот же период доход Иоанновской ц. в Прилуках составил 6795 р. Было совершено 69 крещений, 14 венчаний, 22 отпевания, 100 панихид, 400 обходов домов с молитвой, исповедовалось 866 чел. Нередки были случаи вмешательства местных властей в деятельность приходов.

После начала в 1958 г. новой антирелиг. кампании был снят с регистрации приход прилукской Сретенской ц. (нач. 1959), храм передали краеведческому музею. Власти закрыли Густынский мон-рь, монахинь выслали. 27 июля 1962 г. верующие лишились Иоанновской ц. в Прилуках, ее община была присоединена к Трехсвятительскому храму, здание Иоанновской ц. передали под Дворец пионеров. В 1964 г. к Трехсвятительскому храму была присоединена община упраздненного Пантелеймоновского храма в Прилуках. В 1962 г. закрыли Вознесенскую ц. в с. Радьковка Малодевицкого р-на, в с. Ряш-





ки Иваницкого р-на сгорела Рождество-Богородичная ц. В нач. 60-х гг. были сняты с регистрации общины в селах Антоновка Варвинского р-на, Воробьевка Варвинского (ныне Новгород-Северского) р-на, Высокое Прилукского р-на, Лучковка Малодевичьего р-на (1960), Замостье, Валки Прилукского р-на (1961). В 1965 г. община в с. Голубовка под нажимом властей приняла решение об объединении с приходом в с. Ивковцы Прилукского р-на. В ряде районов Прилукского благочиния действующих церквей не было. Несмотря на антирелиг. кампанию, уровень религиозности в городах не снижался. В 1963 г. в Прилукском р-не было совершено 566 крещений — были крещены 63% всех родившихся, в 1965 г. количество крещений возросло до 694. В 1962 г. доход 3 храмов в Прилуках составил 35 896 р., в 1963 г. — 45 810 р. В 1964 г. в прилукской Николаевской ц. освятили куличи ок. 400 чел.

К кон. 60-х гг. количество действующих храмов в Прилукском благочинии сократилось до минимума, в следующем десятилетии ситуация стабилизировалась. В 70–80-х гг. XX в. действующие храмы имелись в селах Линовица (21 июня 1985 по постановлению районного совета в связи со строительством новой школы Успенский храм в Линовице был уничтожен), Полонки, Переволочная, Яблуньков, Ковтуновка. В Сребнянском и Варвинском районах не было ни одной церкви. В Прилуках богослужение совершалось в Николаевском в Сорочинцах и в Трехсвятительском в Кустовцах храмах. Настоятель Трехсвятительской ц. (с 1982) прот. Василий Удуд, благочинный Прилукского, Ичнянского, Сребнянского, Варвинского районов, проявил себя как хороший организатор церковной жизни, он провел капитальный ремонт Трехсвятительского храма, были отреставрированы храмовые иконы, устроен новый иконостас. На рубеже 80-х и 90-х гг. началось возвращение храмов верующим. В 1991 г. в Прилуках правосл. общинам передали Пантелеимоновскую ц., Преображенский собор и Николаевскую церковь-колокольню. В 1993 г. состоялись первые службы в прилукской Иоанно-Предтеченской ц. и в Густынском мон-ре.

31 мая 2007 г. определением Синода УПЦ из Черниговской епархии была выделена самостоятельная Не-

жинская и Батуринская епархия (с 18 апр. 2008 *Нежинская и Прилукская епархия*), в к-рую вошли Варвинский, Прилукский, Сребнянский районы. В 2008 г. Преображенский собор в Прилуках стал 2-м кафедральным собором епархии. 21 дек. 2017 г. Нежинско-Прилукскую епархию возглавил архиеп. *Климент (Вечеря)*; с 17 авг. 2019 митрополит). Храмы Прилук и Прилукского р-на составляют 2 отдельных благочиния.

Современные расколы. С 1992 г. в Прилуках и в Прилукском р-не стали появляться первые общины *Украинской православной церкви Киевского патриархата* (УПЦ КП), все они входили в состав организованной в том же году Черниговской епархии УПЦ КП. С 90-х гг. этой структуре принадлежали церкви: Чудо-Михайловская в с. Богдановка, Богоявленская в с. Высоком (с 1995), Преображенская в пос. Дегтяри, Вознесенская в с. Радьковка, Воздвиженский молитвенный дом в пос. Сребное. В 2000-х гг. к ним присоединились общины в Прилуках: при соборе Рождества Пресв. Богородицы (с 2005), при молитвенном доме. Все они в наст. время переподчинены Черниговской епархии *Православной церкви Украины*.

В с. Боршна Прилукского р-на существует малочисленная община Истинно православной церкви, организованная почитателями памяти священника местной Ильинской ц. Иоанна Лабунского.

Епископы: Иларион (Юшенков; 29 апр. 1884 — 14 нояб. 1887), *Михаил (Грибановский)*; 6 авг. 1894 — 30 нояб. 1895), *Тихон (Клитин)*; 30 нояб. 1895 — 15 нояб. 1896), Менандр (Созонтьев (Сазонтьев); 26 янв. — 24 мая 1897), Филипп (Бекаревич; 17 авг. 1897 — 6 нояб. 1899), *Геддеон (Покровский)*; 12 нояб. 1899 — 12 авг. 1904), *Гавриил (Голосов)*; 12 авг. 1904 — 9 дек. 1905), Феодосий (Олтаржевский; 16 дек. 1905 — 3 янв. 1908), *Георгий (Ярошевский)*; 1 февр. 1908 — 19 нояб. 1910), сщмч. Сильвестр (Ольшевский; 16 янв. 1911 — 13 нояб. 1914), Неофит (Следников; 13 нояб. 1914 — 16 окт. 1917), Феодор (Лебедев; 16 окт. 1917 — март 1918), Феодил (Клементьев; 1919 — кон. 1922), Феодосий (Сергеев; 15 февр. — июль 1923), сщмч. Василий (Зеленцов; 25 авг. 1925 — кон. авг. 1926; † 7 февр. 1930)

Арх.: ЦДАВОВУ. Ф. 5. Оп. 3. Д. 347. Л. 3–3 об.; Ф. 4648. Оп. 3. Д. 5. Л. 155–156; Д. 13. Л. 202; Д. 28. Л. 94; Д. 43. Л. 101; Д. 59. Л. 29; Д. 87. Л. 128; Д. 133. Л. 64; Д. 203. Л. 81–84; Д. 261. Л. 127–129; Д. 276. Л. 118; Д. 300. Л. 128; ГАЧО. Ф. 8840. Оп. 3. Д. 5821. Л. 168 об.

Лит.: *Куриленко М. И.* Прилуцке благочиння: Історія, трагедія, відродження. Чернівці, 2001; *он же.* Полтавщина православна. Ніжин, 2009; *Андрущенко Г. В.* Путеводитель по Черниговщине. К., 2011.

Т. В. Кальченко

ПРИМАТ [лат. *primatus* — преимущество, старшинство], первенство в *диптихе*. Тема П. составляет компонент содержания следующих правил: I Всел. 6–7; II Всел. 2–3; IV Всел. 28; Трул. 36. I Всел. 6 гласит: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими. Понеже и Римскому епископу сие обычно, подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей». Тем самым епископы Рима, Александрии и Антиохии были признаны равными в осуществлении своих полномочий в пределах своей территориальной юрисдикции. *Вселенский II Собор* постановил: «Епископ Константинопольский да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град сей есть новый Рим» (II Всел. 3). *Вселенский IV Собор* дал следующую мотивацию этого решения: «Престолу ветхого Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбнейшие епископы предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно рассудив, да град, получивши честь быти градом царя и синклита и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем» (IV Всел. 28). Т. о., П. Римского епископа воспринимался отцами Собора как феномен, основанный на политическом значении Рима как древней столицы империи и потому лишенный какого бы то ни было догматического характера. Точно так же преимущества К-польского престола, занявшего 2-е место в диптихе, покоились исключительно на политическом значении К-поля как «города царя и синклита». История образования и возвышения поместных Церквей не оставляет возможности для догматизации преимуществ тех или иных первосвятительских кафедр. Каноны говорят о политических и, следов., об исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Гражданское





положение города определяло, согласно этим канонам, его место в диптихе. Правда, из истории известно, что преимущества кафедры могут сохраняться длительное время и после падения политического значения города, как это произошло, в частности, с К-польской кафедрой, надолго сохранившей П. в диптихе автокефальных поместных Церквей после падения столицы правосл. империи, ставшей резиденцией османского султана.

В Трул. 36 зафиксирован диптих первенствующих престолов, сложившийся уже ко времени Халкидонского Собора: «...определяем, да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом древнего Рима и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем: после же онаго да числится престол великого града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима».

Ни одно из правил не содержит указания на содержание П. С догматической и с канонической т. зр. приемлема его интерпретация как первенства чести, а не власти. Из этого естественным образом вытекают лишь следующие prerogatives: председательство при совершении богослужения, председательство на Соборах и совещаниях, поставление 1-й подписи под актами.

На Западе. Первенствовавшие в диптихе Римские епископы уже в V в., начиная с понтификата *Геласия I*, стали заявлять притязания на власть над всей католической Церковью, обосновывая их главенством первоверховного ап. Петра над др. апостолами. Епископы Рима и зап. отцы Церкви отвергали политическую обусловленность ранга церковной кафедры и усматривали основания для преимуществ одних престолов перед другими гл. обр. в апостольском происхождении Церквей. Так, ввиду того что на Западе «единственной такой общиной был Рим, первенствующее положение римского епископа выводили из основания Римской Церкви апостолами и в особенности Петром, князем апостолов» (*Гидулянов*. 1908. С. 494).

В качестве обоснования П. папы как преемника ап. Петра апологеты папизма ссылаются на неск. евангельских мест: «Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её;

и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16. 18–19). Согласно правосл. толкованию этих слов Спасителя, основанному на святоотеческой традиции, в них содержится указание на то, что исповеданная перед тем, как они были сказаны, вера ап. Петра в богосыновство Господа Иисуса Христа: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф 16. 16), а не сам Петр является основой Церкви, ее краеугольным камнем. Католич. богословы в обоснование расширенного толкования П. епископа Рима ссылаются также на следующие слова Спасителя: «И сказал Господь: Симон! Симон! се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих» (Лк 22. 31–32); «Когда же они обедали, Иисус говорит Симону Петру: Симон Ионин! любишь ли ты Меня больше, нежели они? Петр говорит Ему: так, Господи! Ты знаешь, что я люблю Тебя. Иисус говорит ему: паси агнцев Моих» (Ин 21. 15). С правосл. т. зр. в этих словах нет указания на то, что ап. Петр, первый по чести в *Иерусалимском Соборе апостолов*, призван был начальствовать над собратьями, как интерпретирует это место католич. экзегеза. К тому же самый факт преинства епископов Рима по отношению к первоверховному ап. Петру отнюдь не бесспорен с исторической т. зр.

В свете правосл. экклезиологии П. Римской кафедры лишен догматического содержания, а каноническое его значение ограничивается именно первенством в диптихе, не имеющим отношения ко вселенской юрисдикции. Существуют, однако, 2 правила, к-рые в полемической литературе используются для обоснования судебных prerogatives Римской кафедры. Это близкие по содержанию 4-е и 5-е правила *Сардикийского Собора*. В них говорится о подаче апелляций в Рим. Чтобы верно судить о компетенции этих правил, надо учитывать то обстоятельство, что это был поместный Собор зап. епископов. Иллирийский *диоцез*, где и расположен г. Сардика (ныне София), в ту эпоху входил в юрисдикцию Римского епископа. В правосл. каноническом понимании действие этого правила распространяется лишь на области,

входящие в состав зап. патриархата, подчиненные папе, о чем писал *Иоанн Зонара* (Правила ПС с толк. С. 301). И хотя каноны Сардикийского Собора были признаны на вселенском уровне (см. Трул. 2), их применение в др. автокефальных Церквях возможно лишь по аналогии, а не по букве. Из истории и канонического свода известно, что даже на Западе права Римских епископов принимать апелляцию были не безграничны. Об этом говорит включаемое во все авторитетные издания канонического корпуса в составе канонов Карфагенского Собора 424 или 425 г. «Послание Африканского Собора к Келестину, папе Римскому». В нем отвергается право Римского папы принимать апелляции на судебные постановления Собора африкан. епископов (*Concilia Africae*: A. 345 — A. 525 / Ed. C. Munier. Turnholt, 1974. P. 166–172, 266. (CCSL; 259)).

На Востоке, к-рый в I тыс. оставлял за Римскими епископами первенство чести и видел в них защитников и хранителей православия, притязания на главенство в Церкви не вызвали церковно-правовых последствий, в то время как на Западе Церкви постепенно действительно оказались в юрисдикции пап. Оказывавшая упорное сопротивление папским притязаниям зап. Африканская Церковь также была вынуждена искать защиты у папы после нашествия вандалов-ариан.

Еще до раскола 1054 г. в Риме была сформулирована притязательная формула «*Roma locuta, causa finita*» (Рим высказался — дело решено), иными словами, вердикт Римской Церкви обозначает окончательное решение вопроса. Из первенства Римской кафедры в диптихе, т. е. П. в собственном смысле слова, в конце концов был сделан вывод о вселенской юрисдикции епископов Рима, об их высшей, абсолютной и неограниченной власти во Вселенской Церкви, о том, что полномочия папы выше тех, к-рыми обладает Вселенский Собор. Таково сформулированное *Ватиканским I Собором* в догматической конституции «*Pastor aeternus*» учение, к-рое было несколько скорректировано II Ватиканским Собором, однако формально не отменено. В католич. богословии авторитет Церкви, ее непогрешимость персонафицируются в лице Римского епископа (см. ст. *Непогрешимость*,





папы Римского), именуемого верховным первосвященником и наместником, викарием Христа: «Епископ Римской Церкви, в коем пребывает служение, особым образом вверенное Господом Петру, первому из апостолов, и подлежащее передаче его преемникам, является главой Коллегии епископов, Наместником Христа и Пастырем всей Церкви на сей земле, поэтому в силу своего служения он пользуется в Церкви верховной, полной, непосредственной и универсальной ординарной властью, которую он всегда может свободно осуществлять» (СІС. 331).

Правосл. Церковь, как и все остальные не католич. Церкви и христ. деноминации, отвергает такое учение о П. Его радикальное неприятие выражено в трактате «О власти и первенстве папы», составленном в 1537 г. Ф. Меланктоном и подписанном др. лютеран. богословами. В 2007 г. Смешанная международная комиссия по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной Церквями приняла в Равенне документ «Экклезиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви: церковное единство, соборность и власть» (Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority), в котором содержится констатация того обстоятельства, что, хотя исторически епископ Рима был первым среди патриархов, стороны по-разному интерпретируют исторические свидетельства, касающиеся его прерогатив как первого в диптихе. Предложенная там модель П. на вселенском уровне подверглась критике в документе Синода РПЦ «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» (26 дек. 2013).

В документе этой же комиссии «Соборность и первенство в первом тысячелетии: На пути к общему пониманию в служении единству Церкви» (Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church) (2016) вместе с указанием на апелляционное право Римского епископа и исторические прецеденты обращения к нему от епископов Востока признаётся, что он никогда не имел юрисдикционной власти над вост. Церквями (№ 19).

На Востоке в кон. IV в. на 1-е место выдвигается епископ К-поля (позже патриарх). Благодаря политическому значению столицы прежде всего к нему обращался император, в результате чего он приобрел существенные преимущества перед др. первоиерархами, став для них своего рода посредником во взаимоотношениях с властью. Являясь в столице, предстоятели Александрийской, Антиохийской или Иерусалимской Церквей могли представляться императору только после предварительного доклада у патриарха К-поля. С кон. VI в., со времени свт. *Иоанна IV Постника*, К-польские первоиерархи офиц. носят титул Вселенских патриархов, против чего тщетно протестовал папа свт. *Григорий I Великий (Двоеслов)*. Еще более отчетливо значение К-польских патриархов как первоиерархов греч. Востока по аналогии с положением Римских пап на лат. Западе проявилось после того, как область *Иллирик* вместе с Сицилией и Юж. Италией имп. *Львом III Исавром* была изъята из юрисдикции Рима и передана в окормление К-польской кафедре. Значение остальных вост. патриархов, подорванное христологическими ересями, когда большая часть населения Египта и Сирии отпала от Православия, а потом и араб. завоеванием этих стран, умалилось до крайности.

В поддержку притязаний К-польских иерархов на главенство в Церкви в нач. 2-й пол. XI в. был выполнен греч. перевод подложной дарственной грамоты св. равноап. имп. *Константина I Великого* еп. (папе) *Сильвестру I*, составленной на самом деле значительно позже (см. ст. *Константинов дар*). По смыслу этой грамоты Римский епископ оказывался не только духовным главой, но и мирским властителем Италии и всего Запада. К-польские патриархи не претендовали на светскую власть в империи, но опирались на этот фальсификат в отстаивании своих особых преимуществ.

После Великой схизмы 1054 г. в связи с отпадением Римской Церкви от Вселенского Православия К-польский Патриархат занял 1-е место в диптихе Поместных Православных Церквей. Его доминирующее значение на правосл. Востоке не только сохранилось, но возросло после падения К-поля в 1453 г. Завоеватель Византийской империи

Мехмед II Фатих признал патриарха *Геннадия II Схолария* главой всех православных подданных Порты — не только в духовном, но и в гражданском отношении. К-польские патриархи получили в *Османской империи* статус этнархов, в гражданском подчинении к-рым состояли канонически равные им др. правосл. первоиерархи на ее территории.

В XX в. К-польской Патриархией были заявлены притязания на исключительное место во Вселенской Православной Церкви. Поводом к этому послужили гонения, которые обрушились на самую многочисленную и влиятельную в правосл. мире Русскую Церковь. Притязания выразились в доктрине, провозглашенной впервые патриархом К-польским *Мелетием IV (Метаксакисом)* в 1922 г., об исключительной юрисдикции К-польской Православной Церкви в диаспоре. В наше время вмешательство К-польского Патриарха *Варфоломея I* в область исключительной юрисдикции Украинской Православной Церкви, имеющей самоуправляемый статус в составе Московского Патриархата, закончившееся предоставлением *автокефалии* укр. раскольникам, привело к опасному кризису во взаимоотношениях между правосл. Церквями.

Позиция К-поля в полемической лит-ре опирается на своеобразную интерпретацию содержания нек-рых правил IV Вселенского Собора. Согласно IV Всел. 9 и 17, митрополиту принадлежит право принимать жалобы на епископов и назначать соответствующие расследования. Упоминание в этих правилах К-польского престола в качестве возможной инстанции для жалоб на самих митрополитов используется им для обоснования своих исключительных прав и преимуществ во Вселенской Православной Церкви. Между тем внимательный анализ исторического контекста, а также содержания этих правил позволяет сделать единственный вывод: речь идет о праве епископов и клириков 3 диоцезов — Асийского, Понтийского и Фракийского — апеллировать либо к экзархам этих 3 областей, либо в связи с включением их в юрисдикцию К-поля непосредственно к этому престолу, к-рый только на Халкидонском Соборе получил право юрисдикции над «великими Экзархатами», упоминаемыми в 28-м прав.: Понтийским, Асийским и Фракийским. Поскольку они





и составили К-польский Патриархат, то указанные канонические нормы распространяются лишь на территорию этого Патриархата, что отмечал Иоанн Зонара в толковании на IV Всел. 17 (Правила ВС с толк. С. 213; ср.: *Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 374).

Безусловно неприемлемы не входящие подтверждений ни в фактах церковной истории, ни в канонах попытки мыслить 1-е место Римской кафедры в диптихе или занимающей это положение сейчас К-польской кафедры по модели Ап. 34 или Антиох. 9, предпринимаемые в трудах нек-рых католических и православных богословов (ср., напр.: *Zizioulas*. 1999. Р. 122–123). Своим содержанием эти правила имеют устройство поместной Церкви, и в истории Православия они интерпретировались и применялись именно в этих рамках. Также неубедительно с богословской т. зр. выглядит триадологическое обоснование П. (см.: *Vletsis*. 2015. S. 101–102; *Ермилов*. 2016. С. 146–152).

Лит.: *Лебедев А. А.* О главенстве папы, или Разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1887; *Никодим [Милаш], еп.* Право; *он же.* Правила; *Emmanuel R.* Doctrine de l'Église chaldéenne sur la primauté de St. Pierre // ROC. 1896. Vol. 1. N 2. P. 137–148; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902; *Гидулянов П. В.* Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908; *Мишцын В. Н.* Устройство Христианской Церкви в первые два века. Серг. П., 1909; *Caspar E.* Primatus Petri: Eine philologisch-historische Untersuchung über die Ursprünge der Primatslehre. Weimar, 1927; *Волконский А. М., свящ.* Католичество и священное предание Востока. П., 1933; *Шмеман А., протоптр.* О понятии первенства в православной эkkлесиологии // ВРСХД. 1961. № 1(60). С. 28–43; № 3/4(62/63). С. 51–65; *Maxime des Sardes, metr.* Le Patriarchat oecumenique dans l'Église orthodoxe: Étude historique et canonique. P., 1975; *Misner P.* Papacy and Development: Newman and the Primacy of the Pope. Leiden, 1976; *John (Zizioulas), metr.* Primacy in the Church: An Orthodox Approach // Petrine Ministry and the Unity of the Church: «Toward a Patient and Fraternal Dialogue»: A Symp. Celebrating the 100th Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement, Rome, Dec. 4–6, 1997 / Ed. J. F. Puglisi. Collegeville (Minn.), 1999. P. 115–126; *Klausnitzer W.* Der Primat des Bischofs von Rom: Entwicklung, Dogma, ökumenische Zukunft. Freiburg i. Br., 2004; *Мартен А.* Примат папы // КатЭ. 2007. Т. 3. Стб. 1769–1771; *Цытин В., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 420–503; *Vletsis A.* Ein orthodoxer Primat? Die Neu-Gestaltung von Primatvorstellungen unterwegs zur Einberufung des Panorthodoxen Konzils // Una Sancta. Münster, 2015. Vol. 70. N 2. S. 93–118; *Ермилов П. В., свящ.* Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики «Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенст-

ве во Вселенской Церкви» // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 2(64). С. 145–158.

Прот. Владислав Цытин

ПРИМОРСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. Владивостокская и Приморская епархия.

ПРИМОРСКАЯ МИТРОПОЛИЯ РПЦ, образована по решению Синода от 6 окт. 2011 г. в адм. границах *Приморского края*. Включает 3 епархии: *Владивостокскую и Приморскую* (Артёмовский, Большой Камень, Владивостокский, Дальнереченский, Лесозаводский, Спасск-Дальний, Уссурийский городские округа; Дальнереченский, Кировский, Красноармейский, Михайловский, Надеждинский, Октябрьский, Пограничный, Пожарский, Спасский, Ханкайский, Хасанский, Хорольский, Черниговский районы), Находкинскую и Преображенскую (Находкинский, Партизанский, ЗАТО Фокино городские округа; Лазовский, Партизанский, Шкотовский районы), Арсеньевскую и Дальнегорскую (Арсеньевский и Дальнегорский городские округа; Анучинский, Кавалеровский, Ольгинский, Тернейский, Чугуевский и Яковлевский районы). Глава П. м. — митр. Владивостокский и Приморский Владимир (Самохин). Центр митрополии — Владивосток. К 2019 г. в П. м. насчитывалось 202 прихода, 5 мон-рей (2 мужских и 3 женских); в клире состояли 150 священников и 23 диакона. К 2019 г. на территории П. м. действовали Центр подготовки церковных специалистов Владивостокской епархии, правосл. гимназия



во Владивостоке; в приходах работают воскресные школы.

Во Владивостокской и Приморской епархии ежегодно совершаются крестные ходы: с 2004 г. — во имя жен-мироносиц (в мае, в г. Спасске-Дальнем), с того же года — вокруг

г. Спасска-Дальнего в день города (в 1-ю субботу окт.).

В Находкинской и Преображенской епархии ежегодно 4 нояб., в день празднования Казанской иконе Божией Матери и День народного единства, совершается крестный ход от кафедрального собора по Находкинскому проспекту до площади перед Домом культуры.

В Арсеньевской и Дальнегорской епархии ежегодно совершаются крестные ходы: Успенский — от храма во имя свт. Николая Чудотворца с Чугуевка Чугуевского р-на до поклонного креста на месте разрушенного храма во имя арх. Михаила в с. Булыга-Фадеево Чугуевского р-на (в конце авг.), в праздник Казанской иконы Божией Матери и День народного единства в г. Арсеньеве (4 нояб.).

Официальное периодическое издание Владивостокской и Приморской епархии — ежемесячная газ. «Приморский Благовест». Офиц. периодическое издание Находкинской и Преображенской епархии — газ. «Соборная весть». Ежемесячная газета Арсеньевской и Дальнегорской епархии — «Благовестник».

Главы П. м.: митр. *Вениамин (Пушкарь)*; 6 окт. 2011 — 28 дек. 2018; до 8 окт. 2011 в сане архиепископа), митр. Владимир (Самохин; с 28 дек. 2018).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2011. № 11. С. 13.

Еп. Иннокентий (Ерохин)

ПРИМОРСКИЙ КРАЙ, субъект РФ в составе Дальневосточного федерального округа (ДФО). Территория — 164,7 тыс. кв. км. Адм. центр — Владивосток (город также является адм. центром ДФО).

*Владивосток.
Вид на Успенский собор.
Фотография. 10-е гг. XX в.*

П. к. расположен на крайнем юго-востоке России, омывается водами Японского м. (на востоке и юге). Регион включает

острова: Русский, Попова, Путятина, Рейнеке, Аскольд и др. Граничит на западе с Китаем, на крайнем юго-западе — с Корейской Народно-Демократической Республикой. Население — 1,902 млн чел. (2019). Национальный состав (по данным Все-





русской переписи 2010, при населении 1,956 млн чел.): русские — 92,5%, украинцы — 2,8, корейцы — 1, татары — 0,6, узбеки — 0,5, белорусы — 0,3, китайцы — 0,2%, армяне, азербайджанцы, а также удэгейцы (0,8 тыс. чел.), нанайцы (0,4 тыс. чел.), тазы (0,2 тыс. чел.) и др. В составе П. к. 12 городов краевого подчинения, 22 района.

История. Древнейшие памятники человеческой деятельности на территории П. к., выделяемые в протоустиновскую культуру, представлены переотложенными каменными орудиями и следами их обработки, нередко встречающимися среди материалов устиновской культуры конца верхнего палеолита — мезолита. Памятники раннего неолита относятся к бойсмановской культуре на юге региона и руднинской культуре в его центральной и северной частях, позднего — к зайсановской культуре; выделяют и др., отчасти синхронные им, группы. Бронзовый век представлен синегайской, лидовской культурами и др. группами памятников; ранний и «развитый»

железный век — янковской, кроуновской и польцевской культурами. В I тыс. по Р. Х. на территории П. к. распространяются найфельдская и троицкая группы культуры мохэ, соотносимые с тунгусо-маньчжурскими племенами мохэ. Юж. группами мохэ в 698 г. было основано гос-во Чжэнь (в 713 переименовано в Бохай); его префектуры Янь (столицу к-рой соотносят с Краскинским городищем) и Шуайбинь располагались на территории П. к. За их границами продолжалось развитие традиций, восходящих к польцевской культуре, о чем свидетельствуют памятники смольнинского типа. После разгрома Бохай киданями в 926 г. консолидация хэйшуй мохэ (чжурчжэней) привела к образованию империи Цзинь (1115–1234); часть земель П. к. вошла в ее губернию Сюпинь (Субинь). При завоевании Цзинь монголами от империи отделилось созданное чжурчжэньским военачальником Пусянем Ваньну гос-во Восточное Ся (Дун Ся; 1215–1234, по др. версии, 1217–1234). При монг. владычестве

на территории П. к. сохранялось разрозненное тунгусо-маньчжурское население. В 80-х гг. XVI в. Нурхацзи консолидировал маньчжурские племена, что положило начало владычеству на Дальн. Востоке династии Цинь.

В связи со сближением границ Русского государства и Китая в сер. XVII в. несколько рус. экспедиций (В. Д. Пояркова, Е. П. Хабарова) прошли в непосредственной близости от Уссурийского края, однако заключение Нерчинского договора 1689 г. надолго приостановило освоение этого региона русскими. Решающую роль в изучении и подготовке присоединения территории совр. П. к. к России сыграла Амурская экспедиция 1849–1855 гг. под рук. Г. И. Невельского, деятельную поддержку которому оказал ген.-губернатор Вост. Сибири Н. Н. Муравьев (впосл. Муравьев-Амурский). Согласно русско-китайскому Айгунскому договору 1858 г. и Тяньцзиньскому трактату того же года, территория совр. П. к. оказалась в совместном неразделенном владении Российской империи и Китая, по Пекинскому трактату 1860 г. — в составе Российской империи. Территория совр. П. к. вошла в Приморскую обл. С 1871 г. главным российским портом в регионе стал Владивосток (основан как военный пост в 1860, в 1875 введено городовое положение, в 1880 официально присвоен статус города), имевший в 1862–1909 гг. статус порто-франко. В 1880–1888 гг. существовало выделенное из П. к. Владивостокское военное губернаторство, включавшее п-ов Муравьева-Амурского с г. Владивосток и о-в Русский. В 1889 г. из состава Амурского казачьего войска выделено самостоятельное Уссурийское казачье войско.

Население региона во 2-й пол. XIX — нач. XX в. формировалось гл. обр. за счет переселенчества. Первые военные посты возникли на берегу оз. Ханка (пост Турий Рог) и в бухте Св. Ольги (оба 1859), бухте Новгородской (1860) и др. Особое место в заселении края принадлежало казакам, перед к-рыми ставились задачи хозяйственного освоения новых земель и их оборона. К 1862 г. на берегах рек Амур и Уссури обосновалось ок. 14 тыс. казаков, в 1879 г. часть казаков, проживавших на р. Уссури, переехала на территорию пограничной полосы





южнее оз. Ханка. В 1895–1914 гг. шло переселение на Дальн. Восток из казачьих войск Европейской России (к 1900 — свыше 5 тыс. чел., гл. обр. на земли совр. П. к.).

26 марта 1861 г. территории Амурской и Приморской областей были объявлены открытыми для заселения крестьянами, не имевшими земли, и предприимчивыми людьми всех сословий, желавшими переселиться за свой счет. Переселенцам отводилось в бесплатное пользование до 100 дес. (ок. 109 га) земли на каждое семейство; они навсегда освобождались от подушной подати и на 10 лет — от рекрутской повинности; за плату (3 р. за 1 дес. (0,9 га)) поселенцы могли дополнительно приобретать землю в частную собственность. В 1861–1881 гг. на территорию совр. П. к. переселились более 3 тыс. чел., в 1883–1901 гг. — 56 тыс. чел. Наряду с земледельческой развивалась и неземледельческая колонизация благодаря притоку рабочих-отходников, приезду по контрактам квалифицированных рабочих из Европейской России, переселению промышленного населения, напр. рыбаков; в крае также оставались на постоянное проживание запасные солдаты и матросы. Своеобразной формой колонизации были каторга и ссылка (ок. 4 тыс. чел. в 1900). В регионе развивалась золотодобывающая и угледобывающая промышленность, с 90-х гг. XIX в. — лесопереработка.

В 60–70-х гг. XIX в. периодически действовало пароходное сообщение по р. Усури и оз. Ханка. Регулярное пароходное сообщение открыто в 1897 г., после создания полувоенной Амурско-Уссурийской казачьей флотилии (база — Иман, ныне г. Дальнереченск). Морские перевозки во Владивосток в кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. осуществлялись военными транспортом Сибирской флотилии и иностранными судами, с 1871 г. — пароходами Русского общества пароходства и торговли. С 1880 г. регулярные рейсы судов Добровольного флота связали дальневосточную окраину с портами Чёрного м., стали возникать и частные пароходные компании. В 1897 г. открыто сквозное движение по Уссурийской железной дороге (Владивосток — Хабаровск), в 1900 г. — по железнодорожной линии Никольск-Уссурийский (в 1935–1957 Ворошилов, с 1957 Уссурийск) — Гродеково, в 1903 г. —

по линии Гродеково — Пограничная; после завершения строительства Китайско-Восточной железной дороги (1903) установилась связь региона с центром России через Маньчжурию.

После поражения в русско-япон. войне 1904–1905 гг. российское правительство уделяло большое внимание укреплению обороноспособности и экономическому развитию региона. Значительно увеличился приток крестьян, рабочих-отходников, а также миграция из-за рубежа (в 1916 на территории совр. П. к. насчитывалось ок. 145 тыс. чел., из них свыше 75% — китайцы, ок. 20% — корейцы, 3,2% — японцы, чуть более 1% — европейцы и др.). Во время первой мировой войны Владивостокский торговый порт стал одной из важнейших гаваней России.

В течение нояб. 1917 — марта 1918 г. в Приморской обл. установлена советская власть. Во время гражданской войны, в нач. июня 1918 г., войска есаула И. П. Калмыкова и подполковника Н. В. Орлова вторглись на территорию региона из Маньчжурии, а 29 июня в ходе выступления Чехословацкого корпуса во Владивостоке была свергнута советская власть. После этого в Приморье началась иностранная интервенция: в сер. авг. 1918 г. туда прибыли французские, американские, английские, японские и др. войска. Владивосток стал резиденцией Временного правительства автономной Сибири (получило поддержку Приморской областной земской управы). Противостояние между ним и объявившим себя временным верховным правителем России ген.-лейтенантом Д. Л. Хорватом завершилось переходом власти в сент. 1918 г. к Временному сибирскому правительству (с центром в Омске), верховным уполномоченным к-рого на Дальн. Востоке стал Хорват. В нояб. того же года регион перешел под контроль правительства А. В. Колчака. С осени 1918 г. развернулось возглавляемое большевиками партизанское движение. В янв. 1920 г. власть формально перешла к Временному правительству Приморской областной земской управы во главе с эсером А. С. Медведевым, фактически ситуацию в регионе контролировал Военный совет партизанской армии. В нач. апр. 1920 г. Приморье покинули все иностранные войска, за исключением японских.

В нояб. 1920 — мае 1921 г. Приморская обл. входила в состав Дальневосточной республики (ДВР), а правительство Приморской областной земской управы действовало как ее региональный орган. После взятия власти в мае 1921 г. Временным Приамурским правительством во главе с С. Д. Меркуловым на территории региона было провозглашено особое гос. образование (в историографии нередко называется «Черным буфером»). В 1921–1922 гг. на территории Приморской обл. развернулось мощное партизанское движение и боевые действия Народно-революционной армии ДВР против «белоповстанцев» (позднее именовались войсками Временного Приамурского правительства и Земской ратью). В результате Приморской операции Народно-революционной армии 1922 г. войска Земской рати потерпели поражение, и 25 окт. 1922 г. Приморская обл. воссоединилась с ДВР. Законом ДВР от 6 нояб. 1922 г. Приморская обл. переименована в Приморскую губ., в том же месяце в составе ДВР (переименованной тогда же в Дальневосточную обл.) вошла в РСФСР. Во Владивостоке размещалась база Морских сил Дальн. Востока (1922–1926, 1932–1935), с 1935 г. город стал базой Тихоокеанского флота ВМФ СССР (с 1992 — России). В 1926–1938 гг. территория совр. П. к. входила в Дальневосточный край РСФСР, где составляла Владивостокский окр. (1926–1930), а позднее частично входила в воссозданную Приморскую обл. (1932–1939) и Уссурийскую обл. (1934–1943). В 1938 г. у оз. Хасан (Хасанский р-н) имел место вооруженный конфликт между япон. армией и Красной Армией, завершившийся победой последней.

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 20 окт. 1938 г. при разукрупнении Дальневосточного края образован П. к., в к-рый вошли Приморская и Уссурийская области, а также Калининский, Красноармейский и частично Бикинский районы Хабаровской обл. С кон. 30-х гг. XX в. статус городов получили Артём и Лесозаводск (оба в 1938), Находка (1950), Арсеньев (1952), Фокино (1980), Б. Камень и Дальнегорск (оба в 1989). Накануне Великой Отечественной войны введены в строй железнодорожные линии Манзовка (ныне Сибирцево) — Варфоломеевка (1940), Барановский —





Гвоздево, Гвоздево — Краскино, Гвоздево — Посьет, Смоляниново — Дунай, Сучан (нане Партизанск) — Сергеевка (позднее продлена до порта Врангель, ныне в черте Находки) (все в 1941). С территории П. к. в ходе советско-японской войны 1945 г. вели наступление части 1-го Дальневосточного фронта Красной Армии. В 40–70-х гг. XX в. введены в строй железнодорожные линии Комсомольск — Советская Гавань (1947), Екатериновка — бухта Врангеля (1974). В 1948 г. г. Советская Гавань с прилегающей территорией (общей площадью 41,8 кв. км) передан из П. к. в Хабаровский край. В 30–80-х гг. XX в. в П. к. получили развитие электроэнергетика, угольная промышленность и металлургия, лесная и деревообрабатывающая промышленность, судостроение и судоремонт, машино- и приборостроение. Согласно указу Президента Российской Федерации В. В. Путина от 13 дек. 2018 г. центр ДФО перенесен из Хабаровска во Владивосток.

**В. И. Дьяков, О. В. Дьякова,
О. И. Сергеев, Н. А. Троицкая**

Религия. По данным Мин-ва юстиции, к сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы 335 религ. орг-ций, из к-рых 116 представляют РПЦ (входят в *Приморскую митрополию*). Также зарегистрированы 3 общины старообрядцев, 2 общины Русской Православной Церкви за границей в ведении «митрополита» Агафангела (Пашковского) (РПЦЗ (А)), община *Армянской Апостольской Церкви*, 6 католич. общин, 183 протестант. организации, 2 общины Церкви Иисуса Христа святых последних дней (*мормонов*), отделение внеконфессионального Российского библейского об-ва, 10 мусульм. общин, 6 иудейских общин, 3 общины буддистов, община бахаитов (см. *Бахаи религия*), 3 орг-ции международного об-ва «Сознание Кришны».

Русская Православная Церковь. Активное распространение Православия в регионе началось со 2-й пол. XIX в. и было связано с освоением земель совр. П. к. русскими моряками, казаками и крестьянами. В 1860 г. эти земли вошли в состав Камчатской, Курильской и Алеутских островов епархии (в 1870–1899 Камчатская, Курильская и Благовещенская; см. статьи *Благовещенская и Тындинская епархия*, *Владивостокская и Приморская епархия*), к-рую

до 1868 г. возглавлял архиеп. свт. *Иннокентий (Вениаминов)*; в посл. митрополит). Первый храм Владивостока (Успенский) построен в 1862 г. Всего к 1883 г. в крае было построено 7 храмов (в селах Турий Рог, Камень-Рыболов (ныне Ханкайского р-на), Никольское (ныне г. Уссурийск), Шкотово (ныне поселок), в Ольгинском посту (ныне пос. Ольга), Новокиевском урочище (ныне пос. Краскино) и во Владивостоке), а также часовня в с. Троицком. По благословению архиеп. свт. Иннокентия в 1865 г. началась православная миссия среди коренного населения, активно переселявшегося в Приморье. 1 янв. 1899 г. Камчатская епархия была разделена на Благовещенскую и Владивостокскую епархии; в состав последней включена территория П. к.

После окончательного установления в регионе советской власти начались репрессии в отношении духовенства и прихожан. Массовые аресты и высылки проводились в 1923–1924 и 1929–1931 гг. В 1927–1930 гг. во Владивостоке нелегально действовал Одитриевский жен. монастырь во главе с мон. Варсонофией (Рассиной); в обители проживали более 100 насельниц (ГА Приморского края. Ф. 1588. Оп. 2. Д. 30850. Л. 138–139 об.). В 1931 г. мон. Варсонофия была арестована по обвинению в «контрреволюционной деятельности», в февр. 1932 г. приговорена к высылке в Зап. Сибирь (дальнейшая судьба неизв.). Пик гос. террора пришелся на период с лета 1937 по весну 1938 г. Наиболее громким было дело «контрреволюционной монархической организации церковников тихоновской ориентации г. Владивостока», по которому в качестве обвиняемых проходили 17 чел. (священнослужителей и активных прихожан); 12 из них по постановлению тройки при УНКВД по Дальневосточному краю от 2 сент. 1937 г. были расстреляны 10–11 сент. того же года, 5 чел. приговорены к 10 годам ИТЛ.

Возобновление церковной жизни в Приморье произошло во время Великой Отечественной войны. В 1943 г. верующие ст. Лазо Приморской железной дороги безуспешно ходатайствовали перед властями об открытии прихода. К нач. 1944 г. на территории П. к. не было ни одного действующего храма, хотя существовали 89 закрытых церквей, из которых не

использовались для хозяйственных и др. нужд только 9. В остальных храмах располагались клубы (47), школы (9), хозяйственные помещения (23), больница (Там же. Ф. Р–1578. Оп. 1. Д. 1. Л. 2). 5 февр. 1944 г. зарегистрирован 1-й приход в регионе — Никольский во Владивостоке (ок. 90 прихожан). В том же году верующим удалось добиться регистрации общины (108 чел.) близ ст. Лазо. В 1945 г. в П. к. зарегистрирован 3-й приход — в г. Спасске-Дальнем.

25 дек. 1945 г. постановлением Синода создана Хабаровская и Владивостокская епархия (см. *Хабаровская и Приамурская епархия*), в состав к-рой вошла территория П. к. К 1950 г. в регионе действовали 5 приходов, в 1960 г. — 4, в 1975 г. их количество увеличилось до 8. Рост числа правосл. общин в П. к. начался с сер. 80-х гг. XX в.: в 1986 г. в регионе действовали 6 общин, в 1987 г. — 7, в 1988 — 8, в 1989 г. — 9 общин. 6 окт. 2011 г. образована Приморская митрополия, в состав к-рой входят 3 епархии: Владивостокская и Приморская, Арсеньевская и Дальнегорская, Находкинская и Преображенская.

Старообрядчество. Старообрядцы (в основном крестьяне) стали одними из первых переселенцев в Южно-Уссурийский край. Ими были основаны мн. приморские деревни. Часть уссурийских казаков и крестьян принадлежала к белокриницкому согласию (см. статьи *Белокриницкая иерархия* и *Русская православная старообрядческая церковь* (РПСЦ)). Однако большинство приморских старообрядцев являлись *беспоповцами*. На территории Приморья, как и на всем рус. Дальн. Востоке, старообрядцы не подвергались преследованиям со стороны гос-ва, поскольку власти высоко ценили их вклад в экономическое развитие края. Несмотря на отсутствие преследований, мн. общины беспоповцев стремились минимизировать контакты с властями и с представителями господствующей Церкви. Поэтому по мере увеличения численности населения края беспоповцы переселялись в отдаленные таежные районы.

Приходы белокриницкого согласия были открыты в нач. XX в. во Владивостоке и в с. Красный Яр (ныне Уссурийского городского округа). В 1911 г. образована Иркутская и Амурская епархия с центром





в с. Бардагон (ныне Свободненского р-на Амурской обл.). Приморские приходы стали частью этой епархии. Белокриничский еп. *Иосиф (Антипин)* неоднократно посещал свою паству в Южно-Уссурийском крае.

В 1918 г. во Владивостоке в районе ст. 1-я Речка был возведен деревянный старообрядческий храм. С февр. 1922 г. непродолжительное время в городе издавался ж. «Дальневосточный старообрядец» (впосл. выпускать журнал продолжали эмигранты в Харбине). Во время гражданской войны в нек-рых белых частях существовали должности военных старообрядческих священников. Не принявшие советскую власть старообрядцы, в т. ч. еп. Иосиф (Антипин), эмигрировали в Китай. До своей кончины в 1927 г. еп. Иосиф из Харбина поддерживал отношения с дальневост. паствой. В 1929 г. в Томске для замещения Иркутско-Амурской кафедры состоялась архиерейская хиротония Афанасия (Федотова). Еп. Афанасий пребывал в с. Тарбагатай. В 1930 г. на землях П. к. началась сплошная принудительная коллективизация сельского хозяйства, ставшая причиной вооруженных выступлений старообрядцев. Выступления крестьян были жестоко подавлены, многие их участники подверглись репрессиям, нек-рые ушли в Китай либо укрылись в тайге.

В окт. 1937 г. еп. Афанасий был арестован, в марте 1938 г. осужден по обвинению в контрреволюционной агитации и пропаганде, 18 апр. расстрелян. Епархия осталась без главы, ее храмы на советской территории были закрыты. В результате репрессий к кон. 30-х гг. XX в. в старообрядческих селах Приморья практически не осталось муж. населения. В 1939 г. мн. старообрядческие семьи как «социально опасный элемент» были выселены за пределы пограничного П. к. Отбывшим заключение в лагерях и тюрьмах старообрядцам запрещалось возвращаться в Приморье. Со 2-й пол. 30-х гг. XX в. на протяжении неск. десятилетий единственным священником белокриничского согласия на советском Дальн. Востоке оставался Тимофей Викулович Николаев. До рукоположения он был одним из авторитетных членов владивостокской общины. По просьбам верующих он выразил согласие принять священнический сан, члены

общины собрали деньги для поездки в Москву, где в 1936 или 1937 г. и состоялось его рукоположение.

В 50-х гг. XX в. старообрядческое население Приморья увеличилось за счет притока мигрантов, привлеченных высокими заработками в горнодобывающей и рыбной отраслях промышленности. Для работников-старообрядцев также была важна возможность трудиться на предприятиях, расположенных в отдаленных малоосвоенных районах. Отдельные семьи забайкальских старообрядцев переселялись в Красноармейский р-н для работы на приисках Пионер и Сидатун (ныне с. Мельничное). В Приморье возвращались и старообрядцы из Китая (в основном беспоповцы). Нек-рых возвращавшихся в СССР старообрядцев власти подвергали репрессиям. Старообрядцев-реэмигрантов привлекали таежные районы Приморского и Хабаровского краев, где они подселялись к своим единоверцам или основывали новые деревни и села. Беспоповцы не предпринимали попыток добиться регистрации своих общин. Они не имели специальных молитвенных домов, богослужения совершали в частных домах или в часовнях, построенных в лесу. Несмотря на преследования, в сев. районах Приморского края в 40–80-х гг. XX в. сохранялись небольшие общины последователей *часовенного согласия* и *федосеевцев*. Они состояли в основном из пожилых людей.

В 1992 г. на Освященном Соборе РПСЦ принято решение о восстановлении Сибирской епархии, в состав к-рой была включена территория П. к. Новосибирскую и всея Сибири епархию возглавил еп. Силуян (Килин). В 1993 г. митр. Московский и всея Руси *Алимпий (Гусев)* определил на служение в пос. Врангель (с 2004 в черте Находки) свящ. Валерия Новицкого (до 1992 священник РПЦ, впосл. стал неоязычником). В том же году в пос. Врангель зарегистрирована 1-я на Дальн. Востоке старообрядческая община. Стараниями свящ. В. Новицкого в 1994 г. были образованы общины во Владивостоке и в Уссурийске, а в 1995 г. — в селах Вольно-Надеждинском Надеждинского р-на и Суходол (ныне городской округ Б. Камень). Начали созываться ежегодные съезды мирян старообрядческих общин Дальн. Востока. Первый съезд проходил в Сретенском подворье с. Суходол 14–

17 февр. 1996 г., 2-й — 14–16 февр. 1997 г., 3-й — в янв. 1998 г. Постоянным действующим органом между съездами являлся Совет мирян (председатель — А. Ванчев). В 1994 г. начала издаваться газ. «Русь православная» (выпуск прекращен в 2004), в с. Суходол создан церковный архив. В мае 1996 г. по инициативе свящ. В. Новицкого образован Совет руководителей древлеправославных общин П. к., к-рый ежемесячно созывался во Владивостоке для решения текущих церковных вопросов. 8 февр. 1997 г. впервые после эпохи гонений в Приморье освящена старообрядческая церковь. С сент. 1997 г. возобновился выпуск ж. «Дальневосточный старообрядец». Кандидаты на священство избирались на съездах мирян. В янв. 1997 г. в Москве рукоположены иереи Александр Шестаков (на приход в г. Б. Камень) и Константин Лунёв (на приход в пос. Врангель).

В 1999 г. Освященный Собор РПСЦ по инициативе дальневост. приходов рассмотрел вопрос о восстановлении самостоятельной епархии на Дальн. Востоке и принял решение образовывать Уссурийскую и всего Дальнего Востока епархию в границах Приморского и Хабаровского краев, Сахалинской обл., Еврейской автономной обл., Амурской, Магаданской, Камчатской (ныне Камчатский край) областей, Чукотского автономного округа, Якутии, Бурятии и Читинской обл. Временным управляющим епархией назначен еп. Силуян (Килин), кафедральным храмом стал собор во имя Пресв. Троицы в Уссурийске.

Ок. 2001 г. Совет руководителей древлеправославных общин П. к. был преобразован в Братство сщмч. Аввакума под рук. свящ. Е. Елисеева и А. Ванчева. В 2002 г. 5 дальневост. приходов под общим рук. свящ. Е. Елисеева и А. Ванчева из-за недовольства деятельностью настоятеля московского Покровского собора в Рогожской слободе прот. Леонида Гусева и его сторонников «временно» вышли из подчинения Московской митрополии и вошли в юрисдикцию Браило-Тулчинской митрополии. Указом митр. Алимпия (Гусева) от 11 окт. 2003 г. свящ. Е. Елисеев был запрещен в служении, а Ванчев отлучен от Церкви. В февр. 2004 г. Освященный Собор РПСЦ, избравший митрополитом Андриана (Четвергова), отменил прещения, наложенные





митр. Алимпием, после чего диссиденты были воссоединены с Московской митрополией РПСЦ.

В февр. 2005 г. правящим архиереем Уссурийской и всего Дальн. Востока епархии утвержден еп. Герман (Савельев), но осенью 2007 г. он ушел в раскол, образовав новое согласие «Древлеправославная Церковь Христова (Белокриницкая иерархия)». К этому согласию присоединился и прот. Е. Елисеев (лишен сана Освященным Собором РПСЦ 2007) с последователями. Еп. Герман стал титуловаться «епископом Московской епархии и местоблюстителем Московской кафедры митрополита Древлеправославной Церкви Христовой», а также «временно окормляющим вдовствующую Иркутско-Амурскую и всего Дальнего Востока епархию». В дек. 2007 г. еп. Герман единолично возвел бывш. священника РПЦ В. М. Смольникова, перешедшего в РПСЦ в качестве мирянина, в сан «епископа Иркутско-Амурского и всего Дальнего Востока» с наречением имени Внифатий. На Освященном Соборе РПСЦ в окт. 2008 г. еп. Герман принес покаяние, в качестве наказания был лишен священного сана и как простой инок направлен в Дальневосточную епархию РПСЦ.

25 апр. 2010 г. на Рогожской кладбище в Москве во епископа Уссурийского и всего Дальн. Востока хиротонисан Патермуфий (Артемихин). Его кафедра располагалась в храме в честь Покрова Пресв. Богородицы в Хабаровске. 22 окт. 2010 г. решением Архиерейского собора РПСЦ восстановлено историческое название епархии — Иркутско-Амурская и всего Дальнего Востока с включением в нее Иркутской обл. В кон. 2011 г. «епископ» Внифатий принес покаяние священноначалию РПСЦ и был принят в нее в качестве монаха. 21 окт. 2014 г. решением Освященного Собора РПСЦ Иркутско-Амурская и всего Дальнего Востока епархия была поделена на Иркутско-Забайкальскую и Хабаровскую и всего Дальнего Востока епархии, с того же дня последняя находится под прямым управлением митр. Московского и всея Руси Корнилия (Титова).

К сер. дек. 2019 г. в П. к. в качестве зарегистрированных религ. орг-ций действуют следующие общины поповцев: владивостокская во имя свт. Николы (РПСЦ), не входящая ни

в какое согласие Сретенская община в г. Б. Камень во главе с Елисеевым и община елисеевцев в с. Вольно-Надеждинском.

По начавшей действовать в 2007 г. в Приморье гос. программе содействия переселению в Россию соотечественников, проживающих за рубежом, из Уругвая и Боливии в П. к. в течение неск. лет переезжали старообрядцы (в основном потомки выходцев из Приморья). Пятнадцать семей (ок. 70 чел.) реэмигрантов-беспоповцев часовенного согласия из Юж. Америки компактно проживают в с. Дерсу Красноармейского р-на, где действует незарегистрированная община во имя св. кн. Владимира.

Бывшие общины РПЦЗ. Первая попытка организовать в П. к. приход РПЦЗ имела место в 1990 г., когда настоятель Покровской ц. Уссурийска игум. Иннокентий (Третьяков; ныне архимандрит) вслед. конфликта с Хабаровским и Владивостокским еп. *Гавриилом (Стеблуженко)* объявил о переходе в юрисдикцию зарубежного Синода. Однако уже в 1991 г., когда еп. Гавриил был отстранен Синодом от управления епархией, игум. Иннокентий вернулся в РПЦ. В то же время часть общины не последовала за игуменом и продолжала, оставаясь без священника, считать себя частью РПЦЗ. В 1993 г. настоятель Свято-Евсевиевской ц. на Седанке во Владивостоке прот. Анатолий Суржик вместе с приходом вышел из РПЦ и объявил о переходе в РПЦЗ. В 1995 г. по решению суда здание храма и др. постройки были переданы Владивостокской епархии РПЦ. В 1997 г. община РПЦЗ арендовала здание детского сада, в к-ром устроила церковь и воскресную школу. В том же году прот. А. Суржик был пострижен в монашество с именем Анастасий. Священнослужители прихода стали окормлять группы верующих в пос. Кавалерово, Уссурийске, пос. Славянка (Хасанского р-на), в с. Майское (Ханкайского р-на), а также во Владивостоке (на территории завода «Заря»). После отделения в 2001 г. от РПЦЗ группы сторонников митр. *Виталия (Устинова)* (РПЦЗ (В)) иером. Анастасий (Суржик) и его сторонники примкнули к этой группе. В июне 2003 г. Анастасий (Суржик) в Париже был «хиротонисан» во «епископа» Владивостокского и Дальневосточного РПЦЗ (В). В ре-

зультате дальнейшего разделения РПЦЗ (В) «епископ» Анастасий в 2008 г. примкнул к группе сторонников Владимира (Целищева) — РПЦЗ (В-В). В 2009 г. Владивостокский «епископ» Анастасий стал временно управлять Сибирской епархией владимировцев. В 2015 г., находясь на Украине, «епископ» Анастасий из-за конфликта с руководством РПЦЗ (В-В) объявил о своем переходе в группу сторонников «митрополита» Агафангела (Пашковского) (РПЦЗ (А)) и был принят в нее 9 окт. 2015 г. По возвращении «епископа» Анастасия во Владивосток 16 окт. того же года состоялось собрание Дальневосточной епархии РПЦЗ (В-В), к-рое не поддержало присоединение «епископа» Анастасия к РПЦЗ (А) и постановило перейти на самоуправление (т. е. находиться вне к.-л. юрисдикций). Анастасий согласился с решением собрания. Однако в кон. окт. 2016 г. он и возглавляемая им внеюрисдикционная Дальневосточная епархия были приняты в РПЦЗ (А). К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы Свято-Евсевиевский приход Владивостока и Свято-Иннокентиевская община в пос. Кавалерово; обеими религ. орг-циями руководит Владивостокский «епископ» Анастасий (Суржик).

Последователи **Армянской Апостольской Церкви** (ААЦ) на территории П. к. появились в кон. XIX в. Арм. диаспора была небольшой, и вопрос о строительстве собственного храма долгое время не поднимался. Только в 1906 г. дума Владивостока отвела земельный участок для арм. общины под строительство церкви и общежития. Сначала был построен деревянный молитвенный дом, затем возведен каменный храм. По офиц. статистике, в 1915 г. приход ААЦ в городе состоял из 151 чел. Арм. церковь действовала во Владивостоке до 2-й пол. 30-х гг. XX в., после закрытия здание было разрушено, сохранились только часть кирпичной стены и часть фундамента. В кон. XX в. арм. диаспоре Владивостока были переданы развалины храма. В 2007 г., после 10-летних строительных работ, в церкви Сурб-Геворг (во имя св. Георгия Победоносца) начались богослужения; при храме действует арм. культурный центр.

Римско-католическая Церковь. Католики (в основном поляки и литовцы) появились на территории





П. к. с началом освоения региона российскими подданными. До 1866 г. ближайший к рус. Дальн. Востоку католич. приход располагался в Иркутске. Первые католич. священнослужители приезжали в Приморскую обл. из сопредельных районов Китая и не имели российского подданства. Целью их поездок была проповедь среди дальневост. аборигенов. Одновременно с пресечением поездок иностранных священников власти приняли меры для обеспечения нормальной религ. жизни католиков



Костел Пресв. Богородицы во Владивостоке. 1909–1921 гг. Фотография. 10-е гг. XXI в.

рус. подданства на Дальн. Востоке: по указу имп. *Александра II Николаевича* от 18 февр. 1866 г. в адм. центре Приморской обл., г. Николаевске (ныне Николаевск-на-Амуре), был открыт католич. приход во имя святых Кирилла и Мефодия. Первым священником прихода был назначен викарий Улььского прихода Могилёвской епархии Казимир Радзишевский. Большинство дальневост. католиков жили в городах. В 1890 г. католич. приход из Николаевска был переведен во Владивосток, в 1891 г. в городе состоялось освящение деревянного костела в честь Рождества Девы Марии. По данным переписи населения 1897 г., в Приморской обл. проживал 3691 католик (немногим более 2% всего населения). В 1902 г. владивостокский деревянный костел сгорел, богослужения временно стали совершать в деревянном молитвенном доме. В 1909 г. Дальн. Восток впервые посетил католич. архиепископ — викарный епископ Могилёвской архиепархии Ян Феликс Цепляк. Он освятил закладку здания владивостокского каменного костела во имя Пресв. Богородицы; строительство продолжалось до 1921 г. В 1911 г. (по др. данным, в 1912) во Владивосток из Казани на должность настоятеля переведен Кароль

Сливовский. В период его служения владивостокский приход насчитывал ок. 5 тыс. членов, большую часть из них составляли военные нижних чинов. Во время первой мировой войны католич. приход пополнился беженцами из зап. губерний Российской империи. Им оказывало помощь приходское благотворительное об-во «Доброчинность». В 1916 г. возведен костел в Никольске-Уссурийском.

После окончания гражданской войны многие католики выехали в Польшу и прибалтийские гос-ва. В 20-х гг. XX в., несмотря на уменьшение численности прихожан, католическая церковная жизнь в Приморье про-

должалась. 2 февр. 1923 г. папа Римский Пий XI постановил учредить Владивостокскую епархию, в которую вошла территория совр. П. к., Амурс-

кой обл., Хабаровского края, сев. часть Сахалина и Сев. Маньчжурия. Епископом в новую епархию (апостольским викарием Вост. Сибири) был назначен Сливовский (хиротонисан в конце того же года в Харбине). В 1930 г. власти отстранили епископа от управления епархией, до кончины в 1933 г. он проживал у своей прихожанки в Седанке. С 1923 и до ареста в 1931 г. викарным священником во Владивостоке служил Георгий (Ежи) Юркевич. В мае 1931 г. от Владивостокской епархии отделена апостольская администрация Харбина. В 1932 г. снесен уссурийский костел. В 1935 г. закрыт владивостокский костел, здание передано архивному бюро облисполкома, в нем долгое время находился Гос. архив Приморского края (в 1987 здание объявлено памятником архитектуры краевого значения). После ареста католического духовенства прихожане продолжали собираться для молитвы в частных домах, пока в июле—нояб. 1937 г. не были арестованы 5 членов прихода (в т. ч. последний староста М. Малиневский). Они были осуждены за создание «контрреволюционной подпольной религиозной польской организации» и расстреляны 3 февр. 1938 г. Католич. Владивостокская

епархия формально существовала до 13 апр. 1991 г., когда была упразднена в связи с созданием новых структур католич. Церкви в России.

В 1991 г. во Владивостоке организовалась группа католиков (в т. ч. старых прихожан костела) и лиц, желавших принять католич. веру. Осенью того же года в город прибыл свящ. Мирон Эффинг, он отслужил мессу под открытым небом. Вновь созданная община сначала собиралась в арендуемых помещениях. В 1991 г. Гос. архив Приморского края переехал в новое помещение, а 15 сент. 1993 г. здание было возвращено возрожденному католич. приходу. Реставрация костела продолжается до наст. времени. С 1992 г. в приходе служат священники из США: настоятель Эффинг и викарий Даниил Маурер. В 1995 г. в костеле установлен концертный электроорган, в 2003 и 2008 гг. — еще 2 органа. Владивостокский приход проводит концерты органной музыки, организует др. культурные мероприятия. К сер. дек. 2019 г. в П. к. действуют 6 католич. приходов: во имя Пресв. Богородицы (Владивосток), Христорождественский (Уссурийск), Благовещенский (Арсеньев), посещения Елизаветы Марией (Лесозаводск), Пресв. Богородицы Тихоокеанской (Находка), Троицкий (с. Романовка Шкотовского р-на). В 1991–2002 г. католич. приходы П. к. входили в Апостольскую администрацию с центром в Новосибирске для католиков лат. обряда Азиатской части России. В февр. 2002 г. была образована римско-католич. епархия св. Иосифа в Иркутске, после чего приходы П. к. вошли в ее состав.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Последователи лютеранства появились на территории П. к. с начала освоения региона. Среди них были как российские подданные (остзейские немцы, финны, эстонцы, латыши), так и иностранцы (немцы и шведы). Небольшое число лютеран проживало во Владивостоке со времени его основания, но организационное оформление общины относится к кон. 70-х гг. XIX в. В 1878 г. в городе была построена деревянная кирха, в 1880 г. прибыл пастор К. А. Румпетер, он возглавлял дальневост. лютеран до 1912 г. (РГИА ДВ. Ф. 244. Оп. 1. Д. 1137. Л. 4 об.). В 1907 г. было решено вместо деревянной возвести каменную кирху в северогерм. нео-





денежные средства. Так, в нач. 1925 г. владивостокский приход получил 1,5 тыс. марок, в дальней-

Лютеранская кирха св. Павла во Владивостоке. 1907–1908 гг. Фотография. 10-е гг. XX в.

шем поступление финансовой помощи продолжалось. В 1930 г. кирха во Владивостоке была закрыта, в кон. 1935 г. по обвинениям в антисоветской деятельности и в получении помощи из нацистской Германии арестован последний пастор владивостокской общины Рейхвальд (ум. в 1939 в заключении); лютеран. Церковь прекратила деятельность в П. к.

Возрождение организованной религ. жизни приморских лютеран произошло в нач. 90-х гг. XX в. В мае 1992 г. во Владивосток приехал гамбургский пастор М. Брокман. 7 нояб. 1993 г. еп. Г. Кречмар и омский суперинтендант Н. Шнайдер ввели его в должность пастора прихода св. Павла и пропста российского Дальн. Востока (должность пропста Брокман занимал до 2018). До сент. 1997 г. община св. Павла арендовала помещение в б-ке им. А. А. Фадеева. 16 сент. 1997 г. общине было передано историческое здание владивостокской кирхи. С 1994 по 2001 г. действовала лютеран. община св. Петра в с. Анутино Анучинского р-на. В 1999 г. зарегистрирована община св. Марии в Уссурийске. К сер. дек. 2019 г. на территории П. к. зарегистрировано 2 прихода, входящие в пропство Дальн. Востока Евангелическо-лютеранской церкви Урала, Сибири и Дальнего Востока: владивостокская община св. Павла (пропст — Б. Бюркле (с 2018), пастор — Брокман) и уссурийская община св. Марии. В Арсеньеве имеется незарегистрированная община св. Луки.

Баптисты и евангельские христиане появились на территории П. к. в кон. XIX в. (РГИА Ф. 796. Оп. 442. Д. 2689). Из-за преследований со стороны гос-ва они стремились скрывать свою конфессиональную принадлежность. Легализация общин стала возможна после издания указов «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апр. 1905 г. и «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих

в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» от 17 окт. 1906 г. Первая единая община евангельских христиан и баптистов в Приморье возникла в с. Лутковском (ныне в составе Лесозаводска). Ее возглавлял казак (впосл. исключен из казачьего сословия и переведен в крестьянское) А. Д. Калашников. В 1909–1911 гг. общину посещали проповедники из Никольска-Уссурийского и Хабаровска. По данным властей, к нач. 1910 г. в общине насчитывалось 9 семей, а в 1911 г. — уже ок. 100 чел. В обращении от 10 авг. 1910 г. на имя военного губернатора Приморской обл. с ходатайством о легализации общины ее члены (крестьяне и казаки Уссурийского казачьего войска) называли себя «евангельскими христианами баптистами» (цит. по: Деметьев. 2011. С. 12). В регистрации общине было отказано. В 1912 г. вслед. деятельности адвентистского проповедника Г. Г. Гебеля, Калашников и ок. половины членов лутковской общины перешли в адвентизм (в том же году Калашников переехал в Никольск-Уссурийский). В дальнейшем в Лутковском существовала как баптистская, так и адвентистская общины. До 1931 г. Лутковской баптист. общиной руководил пресвитер и проповедник А. Ф. Ведута.

В 1912 г. во Владивостоке образовалась единая община баптистов и евангельских христиан, организованная баптистом Е. В. Забудским (Забудким) и «благочестником» (т. е. уполномоченным миссионером) Всероссийского союза евангельских христиан Я. Н. Ходюшем. Первое собрание, разрешенное властями, состоялось 15 мая 1912 г. Вероятно, сначала обязанности пресвитера исполнял Ходюш (Там же. С. 20). В 1913 г. он был арестован за «сращивание» православных в сектантство. Важные роли в общине играли также крестьяне В. Г. Лозовой и Г. К. Чередник (выходец из лутковской общины). Молитвенные собрания проводились в доме молоканина З. Б. Разваляева (мн. члены общины ранее были молоканами). Разрешения властей на проведение собраний были разовыми, нередко соответствующие ходатайства членов общины не удовлетворялись, поэтому в нек-рых случаях верующие собирались без разрешения.

готическом стиле. Строительство велось на средства членов общины (главным спонсором стала известная на Дальн. Востоке торговая фирма «Кунст и Альберс») и завершилось в дек. 1908 г. 2 дек. 1912 г. дальневост. лютеран возглавил пастор А. Г. М. Леста (Там же. Л. 13). Во время первой мировой войны на Дальн. Востоке, как и по всей России, началась борьба с «немецким засильем». Мн. немцев обвиняли в шпионаже, подвергали судебным преследованиям, отправляли в ссылку. Пастор Леста поддерживал арестованных прихожан.

Гражданская война временно прервала каноническое общение владивостокской лютеран. общины с духовными центрами в Москве и Петрограде (до 20-х гг. XX в. сибирские и дальневосточные приходы относились к С.-Петербургскому консисториальному округу). В работе Генерального синода Евангелическо-лютеранской церкви в Москве (21–26 июня 1924) принимал участие пастор владивостокской общины Ф. В. Рейхвальд (проводил богослужения и в др. приходах Дальн. Востока и Сибири). Он выступил против нек-рых особенностей лютеран. вероучения и потребовал обновления Церкви, представив на суд Синода «Красноярские тезисы» — программный документ сибирских и дальневосточных общин, но мнение Рейхвальда не нашло поддержки. После принятия Синодом конституции Евангелическо-лютеранской церкви СССР владивостокская община и нек-рые сибирские приходы под влиянием Рейхвальда конституцию не признали и до кон. 20-х гг. XX в. не входили в единую лютеранскую Церковь СССР. Мин-во иностранных дел Германии через свои консульства и различные благотворительные орг-ции передавало лютеран. общинам в СССР



В апр. 1912 г. 32 жителя Никольска-Уссурийского (в основном казаки) впервые ходатайствовали перед властями об открытии молитвенного дома для проведения собраний евангельских христиан и баптистов. В дальнейшем такие обращения повторялись, однако до 1917 г. собрания местных евангельских христиан и баптистов проводились нелегально. Первым пресвитером общины был М. К. Гончаренко.

В 1914 г. от никольско-уссурийской и владивостокской объединенных общин вслед. конфликтов отделились общины баптистов, к-рые вошли в состав образованного в кон. 1913 г. Дальневосточного отдела Всероссийского союза русских баптистов (с 1921 Дальневосточный союз баптистов; центр отдела (впосл. союза) до 1926 находился в Благовещенске, затем — в Хабаровске). После отделения владивостокских баптистов общину последних возглавил Забудский. В 1919 г. его сменил пресв. Р. А. Фетлер. Забудский стал его помощником, а в 1921 г. — пресвитером сучанской общины (впосл. эмигрировал). Владивостокскую общину евангельских христиан после отделения баптистов возглавил пресв. И. А. Вахник (руководил общиной до 1935, когда был репрессирован).

В кон. 1915 г. властям стало известно о существовании общины евангельских христиан в пос. Сучанский Рудник (с 1932 город Сучан, с 1972 Партизанск).

Распространению баптизма на территории П. к. способствовал приезжавший во Владивосток в 1919–1920 и в 1922 гг. гражданин США Э. В. Олсон, представитель Шведско-Американского баптист. миссионерского общества. В 1920–1921 гг. под редакцией Фетлера во Владивостоке выходил ж. «Благовестник». С 1919 по 1922 г. баптист. община Владивостока увеличилась с 45 до 329 чел., за тот же период община Никольска-Уссурийского увеличилась с 29 до 175 чел. (Потапова. 2014. Т. 1. С. 265). В нач. 20-х гг. во Владивостоке действовали 5 молитвенных домов баптистов, существовали молодежные кружки: библейский, литературный, хоровой, музыкальный и др., шла работа по созданию Баптистского союза молодежи (бапсомола). В тот же период общины баптистов существовали в городах Никольске-Уссурийском, Спасске-Приморском (ныне Спасск-Дальний),

Имане (ныне Дальнереченск), в пос. Сучанский Рудник, в селах Сергеевка (ныне Партизанского р-на), Казанка (ныне Партизанского городского окр.), Александровка (ныне Спасского р-на), Боголюбовка (ныне Дальнеречинского р-на) и др. (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 1653. Л. 2 об.). В 1922 г. в Никольске-Уссурийском начал действовать Библейский ин-т для подготовки проповедников.

В 1920 г. во Владивостоке состоялся 1-й (учредительный) съезд Дальневосточного отдела Всероссийского союза евангельских христиан (ДОВСЕХ). Владивосток стал центром этой орг-ции. До сер. 20-х гг. съезды ДОВСЕХ проводились 1–2 раза в год. Первым председателем ДОВСЕХ был инженер Н. Н. Красев, под редакцией к-рого в 1921–1922 гг. выходил ж. «Слово и Жизнь». ДОВСЕХ прекратил деятельность не ранее 1928 г.

В февр. 1923 г., вскоре после окончательного установления в регионе советской власти (25 окт. 1922), были закрыты баптист. Библейский ин-т и все баптист. изд-ва. Олсон, Фетлер и нек-рые их сотрудники переехали в Харбин. По данным властей, к 1 янв. 1924 г. в Приморской губ. было 29 общин баптистов, в составе к-рых насчитывалось 1489 чел. (Потапова. 2014. Т. 1. С. 265).

Ок. 1925 г. от владивостокской общины баптистов, вероятно на почве неприятия военной службы, откололась Вторая баптистская церковь Владивостока во главе с А. Г. Косолаповым (служил проповедником владивостокской общины с 1913). В 1927–1928 гг. обязанности пресвитера этой общины исполнял М. В. Петров. О судьбе общины (55 чел.) после 1930 г. сведений нет.

В 1930 г. в Приморье начались регулярные аресты баптистских и евангелистских священнослужителей, а также рядовых членов общин. В 1932 г. в регионе прошла перерегистрация общин. По данным Владивостокского горсовета, на 22 окт. 1932 г. в городе насчитывалось 189 евангельских христиан (по др. данным, в нач. 30-х гг. в общине было ок. 240 верующих). В перерегистрированной Первой баптистской церкви Владивостока, по офиц. сведениям, было 40 верующих (при этом власти отмечали факт сокрытия общиной ее реальной численности). Кроме Владивостока в крае прошли перерегистрацию 12 общин

евангельских христиан (общая численность — 190 чел.) и 2 баптист. общины (73 чел.) (Дементьев. 2011. С. 96–97).

Вслед. репрессий со стороны властей Первая баптистская церковь Владивостока прекратила существование ок. 1934 г. Владивостокская церковь евангельских христиан ликвидирована в апр. 1936 г., однако в апр. следующего года община добилась регистрации и ходатайствовала (безуспешно) о выделении в городе участка для строительства молитвенного дома. С авг. 1937 по 1938 г., в ходе Большого террора, руководители и мн. рядовые члены баптистских и евангелистских общин были арестованы, религ. лит-ра конфискована, общины прекратили легальное существование. Во Владивостоке пожилые женщины из числа евангельских христиан и баптистов небольшими группами собирались на частных квартирах. Позднее молитвенные собрания евангельских христиан и баптистов стали проводиться в доме П. Горящей. Этой группой руководил пресв. Яценко. Впосл. он предоставил свой дом в 26 км от города для проведения собраний по воскресеньям. Во время Великой Отечественной войны община начала быстро расти, в ней появилась молодежь, которая стала активно проповедовать по всему краю. С весны 1945 г. община многократно ходатайствовала перед властями о регистрации, но долгое время получала отказы. В 40-х — нач. 60-х гг. общины евангельских христиан и баптистов (с нач. 1946 объединялись под названием «евангельские христиане-баптисты» (ЕХБ)) появились в селах Ильинка Ханкайского р-на (1941), Вознесенка Хорольского р-на (1945), Гранатовка Октябрьского р-на (1946), в г. Арсеньев (1948), в пос. Тетюхе (1948; ныне г. Дальнегорск), в с. Галёнки Октябрьского р-на (1949), в г. Сучан (1950), в с. Ивановка (1953), в г. Лесозаводск (1954), в с. Новосысоевка Яковлевского р-на (1954), в поселках Кавалерово и Раздольное (обе в 1955), в пос. Шкотово (1959), в пос. Каменка (1959; ныне с. Заметное Чугуевского р-на), в городах Находка, Уссурийск, Спасске-Дальнем, в пос. Ольга и в с. Сергеевка (все в 1960) (ГА Приморского края. Ф. 1578. Оп. 1. Д. 60. Л. 8). В 1950 г. возобновились регулярные богослужения ЕХБ в Спасске-Дальнем. К нач. 60-х гг. в П. к. без регист-





рации действовали 23 общины ЕХБ, объединявшие 827 чел. Религ. центром приморских ЕХБ оставалась владивостокская община, к-рую неоднократно посещал старший пресвитер по Вост. Сибири и Дальн. Востоку Всесоюзного совета ЕХБ (ВСЕХБ) Е. Н. Раевский.

К нач. 50-х гг. XX в. дом Яценко уже не вмещал всех желающих присутствовать на молитвенных собраниях ЕХБ. Летом 1953 г. владивостокская община купила жилой дом, намереваясь использовать его для проведения собраний, и подала заявление о регистрации. Осенью 1959 г. по указанию председателя горисполкома молитвенный дом снесли, а летом 1961 г. та же участь постигла пристройку к дому (Там же. Д. 170). До лета 1964 г. верующие проводили молитвенные собрания под открытым небом на месте разрушенного дома и еще дважды безуспешно обращались к властям с просьбой зарегистрировать их религ. общество.

После раскола в среде ЕХБ часть владивостокской общины во главе с пресв. А. Я. Дулей и 2 его сыновьями приняла сторону Совета церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ, см. *Инициативники*). Владивостокские ЕХБ во главе с П. Г. Вегерой и И. С. Драгалиным поддерживали ВСЕХБ, в окт. 1964 г. эта община была зарегистрирована, ее пресвитером избрали Вегеру. В общине ВСЕХБ организовали струнный оркестр, который участвовал в праздничных богослужениях. После легализации владивостокской общины были зарегистрированы общины сторонников ВСЕХБ в Уссурийске (1965), Находке (1966), Партизанске (1967), Спасске-Дальнем (1968), Лесозаводске (1969), Арсеньеве (1972); взяты на местный учет малочисленные религ. группы.

Большую поддержку СЦ ЕХБ имел в Уссурийске, где в 1961 г. власти отобрали у общины молитвенный дом. В нач. 70-х гг. в Приморье общины инициативников действовали во Владивостоке, в Артёме, Уссурийске, в поселках Кировский, Шкотово и Раздольное, в селах Первомайское Михайловского р-на, Гранатовка, Ильинка, Вознесенка, Чернышёвка Анучинского р-на и др.

В 1975 г. вместо подлежавшего сносу старого здания молитвенного дома во Владивостоке (ул. 3-я Рабочая, 68) власти выделили общине сторонников ВСЕХБ здание на Народном проспекте, 2А, к-рое было пере-

оборудовано под молитвенный дом. В 90-х гг. XX в. началось строительство нового молитвенного дома, который был открыт 21 дек. 1997 г.

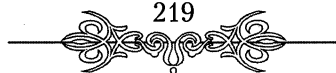
К сер. дек. 2019 г. на территории П. к. зарегистрированы 11 религ. орг-ций ЕХБ, в т. ч. централизованная — Объединение церквей евангельских христиан-баптистов Приморского края. К тому же времени в регионе имели регистрацию 38 религ. орг-ций евангельских христиан, в т. ч. Приморское объединение миссионерских церквей евангельских христиан, Союз церквей евангельских христиан Приморского края «Библия», Уссурийская духовная семинария евангельских христиан «Библия».

Проповедники-пятидесятники (христиане веры евангельской (ХВЕ)) появились в Приморье в кон. 20-х гг. XX в., но в то время вслед. репрессий со стороны властей религ. орг-ции не были созданы. Общины были образованы только в годы Великой Отечественной войны. В 1943 г. они существовали в селах Ариадное и Любитовка Дальнереченского р-на, на ст. Губерovo (Пожарский р-н), в с. Незаметное Красноармейского р-на (Там же. Д. 60. Л. 9). В 1948–1950 гг. общины возникли в г. Имане, в поселках Кировский, Тетюхэ (ныне г. Дальнегорск), в селах Рошино, Картун (ныне Вострцево Красноармейского р-на), Ханихеза (ныне Крутой Яр того же района) и в др. населенных пунктах (Там же). Позже общины ХВЕ были образованы в Находке (1957), Лесозаводске (1960), во Владивостоке (1963), в пос. Лудье (1955, ныне микрорайон Фабричный в черте пос. Хрустального Кавалеровского р-на) и в с. Владимиро-Александровском Партизанского р-на (1964).

С кон. 50-х гг. XX в. центром пятидесятничества в Приморье стала Находка. В сент. 1957 г. в город из Барнаула прибыла семья епископа ХВЕ Н. П. Горетого, затем в течение неск. месяцев в Находку перебрались остальные члены его общины. В 1958 г. местная община ХВЕ насчитывала 300 чел. Переезд барнаульской общины ХВЕ в Находку был результатом «пророчества». По мнению властей, руководители общины, на к-рых оказали влияние идеи евангельских христиан святыих сионистов (мурашковцев), предсказывали, что в Находку «придут белые корабли-ковчег и увезут истинно

верующих в землю обетованную» (под к-рой подразумевались США) (Там же. Д. 87). Сам Горетой не отрицал, что он и его община с 1945 г. верили в «исход», однако ««белых кораблей»... не ждали... предоставив Богу Самому распорядиться видами транспорта» (цит. по: *Дементьев*. 2011. С. 200). После переезда в Находку барнаульской общины в город стали прибывать ХВЕ и из др. регионов СССР. По подсчетам Горетого, составлявшего эмиграционные списки, в 1961 г. в находкинской общине насчитывалось 1000 чел. (взрослых и детей) (Там же. С. 202). В том же году Горетой был приговорен к 6 годам заключения в лагере и к 5 годам ссылки. Ряд пятидесятников был осужден за отказ от исполнения воинской повинности. В результате судебных преследований кон. 50-х — нач. 60-х гг. XX в. эмиграционное движение в среде ХВЕ города было ослаблено. С нач. 70-х гг. Находкинский горисполком совместно с уполномоченным Советом по делам религий по П. к., используя методы адм. давления, проводил с пятидесятниками «разъяснительную и воспитательную работу», вынуждая общину войти в состав ВСЕХБ и получить регистрацию.

В 1971 г. в Находку прибыл ранее судимый по религ. мотивам и отбывший заключение пастор Г. Л. Ващенко, отец и брат к-рого были осуждены за религ. убеждения и умерли в заключении. Ващенко возглавил группу ХВЕ, желавших отказаться от гражданства СССР и выехать за границу. Основной формой борьбы за выезд за рубеж были письма членов общины, адресованные органам власти СССР и зап. общественности. Так, в 1973–1974 гг. 14 пятидесятников обратились в Президиум Верховного Совета СССР с ходатайством о выезде по религ. мотивам в Израиль (ГА Приморского края. Ф. Р–1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 17–18). Руководители находкинской общины ХВЕ неоднократно выезжали в Москву, где установили контакты с представителями советского правозащитного движения и с иностранными корреспондентами. Чтобы ослабить эмиграционные настроения, власти отпустили за границу семьи наиболее авторитетных руководителей этой группы: Е. А. Бресендена и И. С. Плотникова. Из США Плотников при помощи различных евангелических организаций оказывал





содействие выезду туда же оставшихся в СССР родственников и единоверцев (Там же. Л. 67–68). Часть верующих, получив приглашение, эмигрировали в 1976 г. в Израиль. Вслед за находкинскими пятидесятниками эмиграционные настроения появились и среди верующих Владивостока. Всего в кон. 70-х гг. в Приморье подали ходатайства о выезде из СССР либо получили из-за границы приглашения 97 семей. По данным властей, массовому желанию выехать в США способствовало новое «пророчество» о том, что в «землю обетованную» верующие должны перебраться своим ходом (Там же. Л. 97). Усилившееся движение ХВЕ за выезд в США вынудило местные власти в 1977 г. изменить тактику. При Находкинском горкоме КПСС была создана группа, к-рая должна была предотвращать рост эмиграционных настроений путем «разъяснения» верующим ошибочности решения о выезде за границу, а также путем пресечения любых форм дискриминации ХВЕ по месту их работы и учебы. С теми, кто получили вызов из-за границы или ожидали его, было решено «проводить наступательную воспитательную работу, направленную на их отказ от выезда» (цит. по: *Островская*. 2018. С. 51). Определенную роль в ослаблении эмиграционных настроений сыграло посещение в февр. 1976 г. находкинских пятидесятников членами Президиума ВСХЕБ М. Я. Жидковым и П. К. Шатовым, а также старшим пресвитером ВСХЕБ по Дальн. Востоку Ю. А. Максимчуком. К нач. 1978 г. находкинским властям удалось добиться ослабления эмиграционных настроений ХВЕ. Этому способствовало также и широко распространившееся среди них мнение, что «пророчество» о необходимости перебраться в «землю обетованную» не сбылось, а значит коллективный выезд из СССР «не угоден Богу» (Там же. С. 52). Группу ХВЕ, продолжавших добиваться эмиграции, возглавили В. Н. Степанов и Б. Г. Перчаткин. Они призывали верующих использовать для получения разрешения на выезд все возможности вплоть до обращения в международные правозащитные организации. В апр. 1981 г. Судебная коллегия по уголовным делам Приморского краевого суда приговорила Перчаткина к 2 годам лишения свободы за «распространение заведомо

ложных измышлений, порочащих советский государственный и общественный строй». Власти отмечали, что после его осуждения эмиграционные настроения практически сошли на нет (ГА Приморского края. Ф. Р–1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 170, 176). В 1983 г. Перчаткин был вновь приговорен к 1,5 годам заключения. Переселившиеся в П. к. из Узбекистана в нач. 80-х гг. XX в. ХВЕ из с. Чугуевка Чугуевского р-на (в основном немцы) во главе с В. С. Вальтером после длительной борьбы в 1984 г. смогли выехать в ФРГ.

В то время как часть общины пятидесятников П. к. боролась за право выезда из СССР, представители др. части общины к эмиграции не стремились, считая последнюю большим грехом. Власти пытались стимулировать ХВЕ к отказу от эмиграции не только репрессивными, но и «разрешительными» методами: верующим предлагали «вывод основной группы из подполья в молитвенный дом, не связывая это с регистрацией» (цит. по: *Островская*. 2018. С. 52). Так, в Находке община ХВЕ, среди членов к-рой отсутствовали эмиграционные настроения, «решила принять предложенное горисполкомом для использования в качестве молитвенного дома здание» (Там же). Движение пятидесятников-эмигрантов завершилось в 1988–1990 гг. в связи с изменением политической ситуации в СССР и с выездом основной части желавших эмигрировать за пределы гос-ва. С этого же времени общины ХВЕ в крае активно легализовывались, наблюдались существенный рост их количества. В 90-х гг. в регионе появилось движение пятидесятников-харизматов; во Владивостоке действуют 2 имеющие регистрацию религ. организации ХВЕ-последователей Церкви полного Евангелия. К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы 52 религ. орг-ции ХВЕ, в т. ч. централизованная — Приморское краевое отделение Российской Церкви ХВЕ.

На территории совр. П. к. распространение *пресвитерианства* началось в 1909 г. Генеральная ассамблея Пресвитерианской церкви назначила сюда проповедником недавно окончившего семинарию Цой Кван Фуля. Он прибыл во Владивосток вместе с женой, помощником и продавцом книг. Первые проповедники пресвитерианства поселились в Корейской слободе Владивостока. Для

того чтобы подчеркнуть направленность своей проповеди исключительно на местных корейцев, чета проповедников носила только корейские национальные костюмы. Цой Кван Фуль начал активно проповедовать среди мужчин, его жена — среди женщин. По оценке правосл. Владивостокской епархии, к кон. 1910 г. общины корейцев-пресвитериан существовали кроме Владивостока в Никольске-Уссурийском, Харбине, Хабаровске; в каждой общине насчитывалось более 100 чел. (РГИА Ф. 394. Оп. 1. Д. 37. Л. 125). В 1911 г. в русских Дальневосточных владениях было уже 800 корейцев-пресвитериан, в т. ч.: во Владивостоке — ок. 300 чел., в Никольске-Уссурийском — 100, в Харбине — 200, в селах — 200 чел. До 1917 г. помимо упомянутых населенных пунктов пресвитериане (как правило, корейцы) проживали и в Имане (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 443. Л. 21, 22а об.).

После объявления Временным правительством религ. свобод деятельность пресвитериан на территории П. к. активизировалась. В 1918–1920 гг. пресвитерианские синоды Кореи неск. раз посылали в Приморье проповедников. Сложности военного времени, экономические трудности и столкновения с грабителями осложняли их работу. Тем не менее на юге Дальн. Востока численность пресвитериан росла: к сент. 1922 г. на территории от Посета до Хабаровска жили 2970 пресвитериан, имелось 8 церковных зданий. В наиболее выгодном положении в этот период находились пресвитериане Владивостока. Их возглавлял пастор О Хен Сун, при поддержке 2 проповедников из Канады руководивший 5 церквями, в к-рых служили 4 пресвитера, 11 диаконов, 16 евангелистов, 4 проповедника. Общее число пресвитериан в городе составляло 533 чел. В Несучане (ныне в черте Партизанска) и окрестностях работали проповедник Ким Хен Чжен, 2 пресвитера, 2 помощника пастора и 19 диаконов, действовали 18 церквей с 663 прихожанами. Др. орг-ции пресвитериан Приморья в сер. 1922 г. действовали уже без руководства иностранных проповедников. После окончательного установления в регионе советской власти местные пресвитерианские приходы перестали получать материальную помощь от заграничных единоверцев. В ходе проведения в жизнь





декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» пресвитерианские общины Приморской губ. и особенно Посьетского р-на неоднократно подвергались адм. давлению (Там же. Ф. 4322. Оп. 1. Д. 12092. Л. 3 об.). Тем не менее пресвитериане безоговорочно приняли новое советское законодательство в религ. сфере, и начиная с 1923 г. их общины начали заключать типовые договоры с органами власти. Одной из крупнейших общин была владивостокская, к этому времени насчитывавшая более 80 чел. Ее возглавляли 2 пресвитера, 3 диакона, 2 диакониссы (все — корейцы) (ГА Приморского края. Ф. 86. Оп. 5. Д. 2. Л. 20–21). Невозможность посещения общин иностранными проповедниками, изъятие у общин собственности, прекращение материальной помощи из-за рубежа привели к ликвидации организованной религ. жизни пресвитериан в Приморье. В 1929 г. владивостокская община не прошла очередную перерегистрацию и к нач. 30-х гг. XX в. практически прекратила существование.

Возрождение пресвитерианства в П. к. началось в 90-х гг. XX в. благодаря деятельности южнокорейских проповедников. Новые общины пресвитериан появились в Приморье в 1991 г. В следующем году были зарегистрированы 7 пресвитерианских религ. организаций, в 1993 — 5, в 1994 и 1995 г. — по 3, в 1996 г. — 2 организации. После принятия в 1997 г. закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» регистрация пресвитерианских орг-ций временно прекратилась, поскольку учредителям не были ясны некоторые положения нового закона. В 1999 г. регистрация возобновилась. К кон. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрирована 51 религ. организация пресвитериан, в т. ч. Союз христианских пресвитерианских церквей Приморского края, Приморский союз христианских пресвитерианских церквей «Единство Духа» (централизованная религ. орг-ция), Пресвитерианская духовная семинария г. Владивостока.

Проповедники и первые общины *методистов* на территории П. к. появились в нач. XX в. Проповедники из США распространяли методизм только среди корейцев, проживавших в Южно-Уссурийском крае. Более широко проповедь развернулась в период гражданской войны. В 1921 г. в Приморье была основана

1-я корейская община методистов. Определяющую роль в ее становлении сыграли корейский проповедник Лян Дю Сам и двое американцев. Большое значение для организации приморских методистских общин имела помощь Американской методистской епископальной миссии, которая на свои средства построила для приморских методистов 3-этажный молитвенный дом в Корейской слободе Владивостока (Там же. Д. 1. Л. 3, 8, 13). В 1921 г. учрежден Сибирский синод методистской церкви, руководивший и общинами Приморья. По данным этого синода, на территории П. к. в 1923 г. действовали 107 общин методистов, объединявших 3464 верующих, служили 4 пастора и 18 проповедников (в т. ч. 7 проповедниц). Тогда же работали 145 лидеров домашних групп и 23 лидера сестринского служения, занимавшиеся в основном благотворительностью и социальной работой. После восстановления советской власти Сибирский синод методистской церкви прекратил существование. В 1925 г. в Приморской губ. насчитывалось 35 общин методистов (1582 чел.) (Там же. Ф. П–61. Оп. 1. Д. 685. Л. 19). Самой многочисленной (64 чел. в 1926) была владивостокская община под рук. пастора Ким Ен Хака (Там же. Ф. 86. Оп. 5. Д. 1. Л. 13–14). Этот пастор объезжал общины Приморской губ., расположенные в местах компактного проживания корейцев. После депортации корейцев в 1937 г. методистские общины в П. к. перестали существовать. Их возрождение началось в 90-х гг. XX в. благодаря деятельности иностранных проповедников. К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы 5 методистских орг-ций: 3 во Владивостоке и 2 в Уссурийске.

Последователи *Армии спасения* в П. к. появились в нач. 1997 г., когда во Владивосток приехали неск. офицеров из Республики Кореи. В сент. того же года было зарегистрировано владивостокское представительство Армии спасения. В связи с тем что представительство иностранной религ. орг-ции в соответствии с законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» не имеет права заниматься культовой и иной религ. деятельностью, а также на основании того, что в февр. 2001 г. Мин-во юстиции РФ зарегистрировало централизованную религ.

орг-цию Армии спасения в России, в мае 2002 г. получила регистрацию вошедшая в ее структуру орг-ция Армии спасения во Владивостоке. К сер. дек. 2019 г. зарегистрирована единственная в П. к. организация Армии спасения (во Владивостоке).

Первые адвентисты седьмого дня (АСД; см. ст. *Адвентисты*) приехали на территорию П. к. в 10-х гг. XX в. В 1910 г. в Харбин прибыл проповедник АСД Е. П. Гнедин, к-рому удалось создать там общину (1-й центр адвентизма на Дальн. Востоке). В 1911 г. Гнедин переселился в Иркутск и возглавил созданное в том же году Восточно-Сибирское миссионерское поле. В 1912 г. неск. семей АСД власти обнаружили среди новоселов с. Суражевка (ныне Артёмовского городского окр.). После этого Гнедин стал посещать Приморье и распространять адвентизм. В 1912 г. из Саратовской губ. прибыл пресвитер АСД Г. Г. Гебель, он поселился в Никольске-Уссурийском. Гебель активно проповедовал адвентизм, гл. обр. среди евангельских христиан и баптистов. В 1914 г. в адвентизм перешел один из баптист. лидеров Приморья А. Д. Калашников, ставший помощником Гебеля. В 1912–1914 гг. общины АСД существовали во Владивостоке и в Никольске-Уссурийском, в станице Донской (ныне с. Донское Лесозаводского городского окр.), в селах Суражевке и Лутковском, на многих железнодорожных станциях (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2440. Л. 30). Во время первой мировой войны общины АСД подвергались преследованиям за связи с религ. центрами в Германии. Власти запрещали собрания АСД, закрывали молитвенные дома. Возглавлявший к тому времени приморские общины Гебель в 1915 г. был обвинен в шпионаже в пользу Германии. Приамурский генерал-губернатор распорядился сослать его в Якутск, но проповедник избежал высылки, уехав с семьей в Харбин. «Дело Гебеля» дискредитировало адвентизм на Дальн. Востоке и лишило общины руководства (РГВИА. Ф. 1582. Оп. 2. Д. 338; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 597). Др. руководителя владивостокских адвентистов, И. А. Гайдишара, власти сослали в Иркутскую губ., где он провел больше года.

После Февральской революции, в авг.—сент. 1917 г., Дальн. Восток посетили руководители российских





адвентистов О. Э. Рейнке и И. Ф. Гинтер. Они провели съезды АСД в ряде городов региона, в т. ч. во Владивостоке, что привело к росту числа АСД. В 1919 г. общины на территории П. к. вошли в структуру Китайской адвентистской миссии в Харбине, с которой поддерживали тесные связи до 1937 г. (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 1651. Л. 16). В 1919–1921 гг. численность АСД во Владивостоке достигала 200 чел. (ГА Приморского края. Ф. П-61. Оп. 1. Д. 685. Л. 14). Помимо членов владивостокской общины активную проповедническую деятельность на территории Дальн. Востока в 1919–1922 гг. вели члены спасской общины. В результате их работы на территории Спасского р-на возникли 2 общины и 18 групп АСД (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 1651. Л. 18). К 1922 г. в Приморье общины АСД действовали: в городах Владивостоке, Спасске-Приморском, Никольске-Уссурийском, Имане, Бикине, в селах Орехово (ныне Дальнереченского р-на), Степановка (ныне Кировского р-на), Зеньковка (ныне Чкаловское Спасского р-на), Черниговка (ныне Черниговского р-на), Лутковское, Евсеевка (ныне Спасского р-на), Чугуевка (Там же. Л. 25, 29). Небольшие религ. группы были распространены повсеместно (ГА Приморского края. Ф. 1588. Оп. 2. Д. П-32854. Л. 17).

Зимой 1936/37 г. начались широкомасштабные репрессии против членов общин АСД. Тех арестованных, кого не успели отправить на север в связи с ледоставом, конвоировали в Ворошилов (ныне Уссурийск), где допрашивали, осуждали и расстреливали. К нач. 40-х гг. XX в. разгром общин АСД в Приморье был завершен. Отношение властей к адвентистам изменилось с началом Великой Отечественной войны. В этот период возобновила регулярную деятельность община АСД г. Артёма. В 50-х гг. возникли 2 общины: во Владивостоке и в Лесозаводске, а также 5 религ. групп: в Арсеньеве, Спасске, поселках Кавалерово, Кировский и Шкотово. На территории П. к. в нач. 60-х гг. функционировали 9 общин и групп АСД, насчитывавшие ок. 160 чел. Самыми многочисленными в 1964 г. были общины городов Владивостока (80 чел.), Лесозаводска (32 чел.) и Артёма (20 чел.). Небольшие группы АСД действовали в городах Арсеньеве

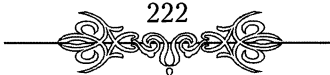
и Спасске-Дальнем, в поселках Кавалерово, Кировский, Шкотово (Там же. Оп. 1. Д. 30. Л. 3; Д. 60. Л. 7, 10). После регистрации владивостокской общины АСД в 1971 г. руководство приморских адвентистов убедило верующих др. населенных пунктов выйти из подполья. К 1978 г. в П. к. были уже 3 зарегистрированные общины (во Владивостоке, в Артёме, Уссурийске) и 5 незарегистрированных общин (в Лесозаводске, в поселках Кировский, Кавалерово, Сибирцево, в с. Цветковка Чугуевского р-на), объединявшие 274 чел. В 70-х гг. в результате проповеднической работы членов владивостокской общины в ней возросло число молодых людей. К нач. 90-х гг. в П. к. действовали 8 общин и групп АСД, объединявших ок. 300 чел. (Там же. Ф. 1578. Оп. 1. Д. 205. Л. 1). К сер. 2019 г. в П. к. имеют регистрацию 19 религ. орг-ций АСД, входящих в Дальневосточную конференцию церкви христиан адвентистов седьмого дня.

В 1992–1995 гг. Церковь Иисуса Христа святых последних дней (ЦИХСПД; см. *Мормоны*) передавала гуманитарную помощь нуждающимся П. к. В окт. 1994 г. во Владивосток из Токио с гуманитарной помощью прибыл президент Северо-Азиатского зонального президентства ЦИХСПД Д. И. Соренсон. В дек. 1994 г. в П. к. возникла 1-я община мормонов, которую организовали неск. переехавших в город семей граждан США. Первоначально приход состоял только из иностранцев. В мае 1995 г. в город прибыла чета южнокорейских проповедников. В окт. того же года Владивосток вновь посетил Соренсон. Местные мормоны организовали в честь его приезда выступления перед жителями города в Музыкальном уч-ще на ул. Русской. В этом здании в 1995 г. проходили также воскресные богослужения ЦИХСПД. В дек. 1995 г. для усиления проповеднической работы из Москвы во Владивосток были переведены 2 старейшины. До 1996 г. среди мормонов П. к. не было граждан России; к концу этого года число россиян-членов ЦИХСПД превысило 10 чел., что позволило создать религ. объединение. Оно было зарегистрировано 3 марта 1997 г. В то время община ЦИХСПД во Владивостоке не превышала 30 чел. (в основном иностранцев); на собрания общины регулярно прихо-

дили 40–50 чел. Регистрация владивостокского прихода ЦИХСПД позволила мормонам создать на российском Дальн. Востоке религ. округ. В мае 1998 г. владивостокский приход разделили на 2 небольших прихода, к-рые существуют до наст. времени. Вслед деятельности приехавших из-за границы мормонов в июле 1999 г. была создана Российская владивостокская миссия, ее 1-м президентом стал старейшина Э. Х. Прайс. К моменту создания миссии во Владивостоке находились 26 старейшин и 5 миссионерских пар. К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы 2 орг-ции ЦИХСПД: во Владивостоке и в Уссурийске.

В П. к. действует община последователей мессианского иудаизма (см. в ст. *Иудеохристианство*), зарегистрированная как «Местная религиозная организация мессианских христиан мессианская община «Бейт Йешуа» г. Артёма».

Согласно материалам уполномоченного Совета по делам религий по П. к., незначительное число *Иеговы свидетелей* проживало в регионе в 50-х гг. XX в. Но активно действовать в крае они начали в мае 1973 г., после переселения в регион неск. семей иеговистов. В Приморье начали переезжать их единоверцы из др. регионов СССР. Они стали активно посещать населенные пункты края, распространять религ. литературу, что привело к росту численности иеговистов. Если в 1976 г. в 2 религ. группах было всего 15 рядовых свидетелей Иеговы и 2 старейшины, то в 1977 г. в регионе проживало уже 35 иеговистов, в 1978 – 75, в 1980 г. – 80 рядовых членов общин и 8 старейшин. Для пресечения деятельности иеговистов власти стремились выявлять места их собраний. Свидетели Иеговы стали собираться небольшими группами (по 5–8 чел.), однако даже малолюдные собрания обнаруживала милиция. Осенью 1974 г. прошел 1-й в крае судебный процесс над иеговистом С. А. Машкиным, обвиненным в отказе служить в армии. Во 2-й пол. 70-х гг. в средствах массовой информации проводилась кампания против свидетелей Иеговы. 17 июня 1978 г. в краевой газ. «Красное знамя» была опубликована ст. «В ожидании Армагеддона», в к-рой дискредитировались руководители приморских иеговистов А. С. Непочатов и Ю. М. Стефанюк. В кон. 1978–1979 гг. влас-





тям удалось временно дезорганизовать работу свидетелей Иеговы: снизилась их проповедническая активность, часть верующих покинула регион. Но уже в 1980 г. деятельность иеговистов возобновилась, их численность достигла прежнего уровня. В нач. 80-х гг. группы свидетелей Иеговы действовали во Владивостоке, в Артёме, Находке, Уссурийске, Партизанске и в пос. Смоляниново Шкотовского р-на. Иеговисты в П. к. воспринимали себя как единую религ. орг-цию, возглавлял к-рую старейшина П. А. Кириленко, прибывший в Уссурийск из Иркутской обл. На местах общинами руководили: И. А. Чернов (Владивосток, Артём), Машкин (Партизанск), Кириленко (Уссурийск, Находка), П. И. Калошин (пос. Смоляниново). После регистрации в 1991 г. Управленческого центра свидетелей Иеговы в России деятельность общин П. к. активизировалась. Значительную роль в этом процессе сыграли районный надзиратель А. Волков и старейшина В. М. Юдин. До ликвидации Управленческого центра свидетелей Иеговы в России (2017) в регионе были зарегистрированы 15 религ. орг-ций иеговистов, которые располагались в городах Владивостоке, Уссурийске, Находке, Лесозаводске, Партизанске, Артёме, Арсеньеве, Дальнегорске, Дальнереченске, Спасске-Дальнем, Б. Камне, в поселках Лучегорск, Шкотово, в селах Углекаменск Партизанского городского округа и Вольно-Надеждинском. В ряде населенных пунктов края действовали незарегистрированные религ. группы. В наст. время общины иеговистов действуют без регистрации.

На территории П. к. в разное время отмечалась деятельность *ильинцев* и *Церкви Христа*. С 1995 г. в качестве зарегистрированной религ. орг-ции действует владивостокское отд-ние внеконфессионального Российского библейского об-ва. Сотрудники РБО распространяют Священное Писание и лит-ру по библеистике (каталог изданий содержит более 100 наименований).

Ислам. Мусульмане переселялись на территорию П. к. с начала освоения региона: они были в числе военнослужащих российской имп. армии. Для обеспечения их религ. нужд на Дальн. Восток был назначен военный мулла, проживавший в Никольске-Уссурийском. В первые годы XX в. мусульмане (в основном



Мечеть в Находке.
2004–2006 гг.
Фотография. 2020 г.

татары и башкиры) составляли ок. 1% населения Приморской обл. В период гражданской войны мусульм. общины выросли за счет беженцев из др. регионов страны, последователи ислама активно участвовали в общественно-политической жизни края, напр. в съездах несоциалистических орг-ций. После окончательного установления советской власти на Дальн. Востоке с исламом, как и с др. религиями, началась борьба, в результате которой в нач. 30-х гг. XX в. немногочисленные легально действовавшие мусульм. общины прекратили существование. Однако религиозная жизнь местных мусульман полностью не прекратилась. В 30-х гг. XX в. в Приморье переселилась большая татар. община. Мн. переселенцы из Поволжья — татары и башкиры — осели в г. Артём и в пос. Тавричанка Надеждинского р-на. Среди них было немало верующих, стремившихся жить в соответствии с религ. нормами ислама. Несмотря на отсутствие зарегистрированной общины, в пос. Тавричанка до 70–80-х гг. мусульмане следовали своим обрядам, собирались на пятничные молитвы, отмечали мусульм. праздники.

Возрождение религиозной жизни мусульман П. к. началось с 90-х гг. XX в. В нояб. 1993 г. во Владивостоке было зарегистрировано 1-е мусульманское объединение региона — Приморская краевая религиозная мусульманская община «Ислам» (ПКРМО «Ислам»), к-рую возглавил уроженец Узбекистана А. Магруппов. ПКРМО «Ислам» создавалась как централизованная орга-

низация, в ее рамках была образована отдельная владивостокская мусульманская община «Ислам». Магруппов стал официально именоваться главой мусульман П. к. и муфтием ПКРМО «Ислам». В 1997 г. из состава владивостокской общины «Ислам» вышло большинство татар и башкир, образовав отдельную общину, вошедшую в состав Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ). В 1998 г. ПКРМО «Ислам» вошла в состав Духовного управления мусульман Сибири и Дальнего Востока (с 1999 Духовное управление мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР)), а в февр. 1999 г. Магруппов на 3 года возглавил новоучрежденное Казыятское управление мусульман Приморского края ДУМАЧР (Приморский казыят). К лету 2000 г. во Владивостоке появилась мусульм. община, созданная на базе городской общественной орг-ции народов Сев. Кавказа «Ватан» («Родина»). В 2013 г. Казыятское управление мусульман Приморского края было ликвидировано по решению суда. С 2017 г. во Владивостоке ведется строительство соборной мечети.

В связи со строительством объектов для саммита Азиатско-Тихоокеанского экономического сотрудничества (проходил на о-ве Русский в 2012) в П. к. значительно выросла численность представителей мусульман-выходцев из Ср. Азии; согласно официальным данным, ежегодно в край прибывает до 100 тыс. мигрантов из этого региона. К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы 10 мусульман. религ. организаций, из них 3 (во Владивостоке, в Находке и Артёме) входят в ДУМАЧР, остальные — в ЦДУМ.

Последователи **иудаизма** были в составе первых военных частей, появившихся в Южно-Уссурийском крае, а также среди переселенцев. Согласно переписи 1897 г., в Приморской обл. проживал 1591 иудей (чуть больше 1% жителей). За редким исключением они селились в городах. До Февральской революции евреям было практически запрещено проживание в 100-верстной приграничной полосе и в военной крепости Владивосток; те, кто смогли добиться права проживания в этих местах, были обязаны сообщать властям о перемещениях из одного населенного пункта в другой. Разрешение на создание религиозной общины и открытие





молитвенного дома евреи Владивостока получили только в 1907 г. В следующем году общественным раввином Владивостока стал А. Л. Рабинович, в апр. 1911 г. его сменил Л. Г. Беняш (во время русско-япон. войны служил врачом 3-го Петербургского подвижного лазарета Красного Креста). В окт. 1912 г. общест-



Синагога во Владивостоке.
1916–1917 гг.

Фотография. 10-е гг. XX в.

венным раввином избран С. Л. Скидельский. Последний общественный раввин Владивостока — М. Ашкенази — состоял в должности с 1914 по 1918 г. В 1910 г. во Владивостоке появилось евр. кладбище. В 1911 г. община города насчитывала 160 мужчин. 5 окт. 1916 г. состоялась закладка синагоги владивостокской евр. общины. Строительство велось на пожертвования, наибольший вклад внес инициатор возведения синагоги — купец 1-й гильдии Л. С. Скидельский (1845–1916; отец С. Л. Скидельского). Возведение здания завершилось в 1917 г. При синагоге действовала б-ка-читальня. В кон. 1932 г. синагога была закрыта, евр. община упразднена. С 1933 г. и до нач. 90-х гг. XX в. в здании размещался клуб Владивостокской кондитерской фабрики, в посл. — магазин той же фабрики. В 1992 г. организован Еврейский религиозно-культурный общинный центр Владивостока, способствовавший возрождению иудейских общин П. к. С 1999 г. владивостокская община является членом Федерации еврейских общин России (ФЕОР). В 2005 г. евр. общине Владивостока было возвращено здание синагоги. В 2013 г. община города насчитывала ок. 300 членов. В дек. 2015 г. состоялось торжественное открытие отреставрированной синагоги. К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрировано 6 иудейских религ. орг-ций: 2 во Владивостоке, а также в Артёме, Находке, Партизанске, Уссурийске. В ФЕОР входят 5 общин; во Владивостоке

имеется религ. орг-ция «Аскольд», относящаяся к Конгрессу еврейских религ. общин и организаций России.

Буддизм был доминирующей религией привилегированных кругов гос-ва Бохай (698–926). В кон. XIX — нач. XX в. на территории П. к. буддизм исповедовали гл. обр. проживавшие в регионе иностранцы (японцы, китайцы, корейцы) и часть аборигенного населения. Они не стремились распространять свою веру среди местного слав.

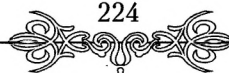
населения. В кон. XIX в. буддисты в Приморской обл. по численности занимали 2-е место после православных. Наиболее

прочное положение занимала япон. община. Первые япон. мигранты появились в Приморье в кон. 60-х гг. XIX в. Их число по сравнению с китайцами и корейцами было невелико, но они были хорошо организованы и строго подконтрольны япон. консулу. В 1886 г. во Владивосток из Японии прибыл представитель подшколы Ниси хонгандзи школы Хонгандзи, относящейся к Дзёдо-синсю (одного из наиболее популярных вариантов япон. *амидизма*) Тамон Рэнмэй. Первый япон. буддийский молитвенный дом Ниси хонгандзи во Владивостоке был построен в 1894 г. 2-м прибывшим из Японии священнослужителем Яда Кёсё (в посл. принял имя Симоцума Сэй) на арендованном земельном участке (ул. Семёновская, 19). В 1895 г. при молитвенном доме открылась начальная школа для япон. детей, занимавшая одну комнату. В первые годы XX в. вслед. сложностей, связанных с содержанием молитвенного дома, япон. община отказалась от аренды, здание и земельный участок перешли к владельцу. Наиболее насыщенный этап истории япон. буддизма в регионе связан с именем Ооты Какумина, к-рый с небольшим перерывом прослужил на российском Дальн. Востоке с 1903 по 1931 г. За это время он основал общины в Никольске-Уссурийском и Хабаровске. На время русско-япон. войны 1904–1905 гг. японцы покинули край; они возвратились в Приморье после подписания Портсмутского мирного догово-

ра. Вернувшийся в Россию в 1906 г. Какумин начал хлопотать о строительстве храма «Урадзю хонгандзи». Храм был открыт в 1916 г., он находился в сев.-зап. части Владивостока (ул. Алеутская (в советское время — ул. 25 Октября), д. 58). Постройка в «русском стиле» была выполнена из бревен, над центральным входом находилась стилизованная под традиц. буддийский храм надстройка; за молитвенным залом были расположены жилые помещения. Завершить строительство главного здания не успели из-за революционных событий 1917 г. и гражданской войны.

Китайский буддийский храм («кумирня») существовал во Владивостоке с 1867 г., с 1885 г. располагался на территории Фельдшерского покоя. Моления проводились 1-го и 15-го числа каждого месяца. Поскольку «кумирня» находилась вблизи больницы, а во время церемоний использовалась громкая музыка (в т. ч. игра на барабанах), создававшая неудобства для больных, в 1907 г. ее перенесли в Корейскую слободу (в посл. «кумирню» переносили еще неск. раз). Кит. мигранты в П. к. исповедовали фойзм — кит. переработку буддизма в духе *конфуцианства* с моральными и социальными элементами кит. культуры, с почитанием идолов и культом предков. Функции кит. храма, как и японского, не сводились только к исполнению религ. обрядов и чтению проповедей. Храмы использовались и для разрешения спорных вопросов внутри диаспоры. В здании кит. «кумирни» имелись палки для исполнения наказаний (та бань), там же и наказывали членов кит. сообщества.

В первые послереволюционные годы наиболее стабильным положение буддистских общин было в период иностранной интервенции. Какумин, прикрепленный к штабу япон. армии в качестве буддийского инспектора, с сент. по дек. 1918 г. вместе с др. буддийскими священнослужителями объезжал япон. части. В здании «Урадзю хонгандзи» размещались япон. военнослужащие. В нач. 20-х гг. XX в. в этом храме под рук. настоятеля Накамуры Чико продолжались службы и занятия в школе. «Урадзю хонгандзи» действовал нек-рое время и после окончательного установления советского контроля над регионом. 21 мая 1927 г. во Владивосток прибыл Тоидзуми Кэнрю — последний глава япон. буд-





дистской общины, насчитывавшей к тому времени ок. 500 чел. В 1931 г. у «Урадзю хонгандзи» конфисковали все имущество, а позднее передали его в аренду получившей регистрацию общине. В 1936 г., после заключения союзнического договора между Японией и нацистской Германией, в домах всех 11 япон. семей, оставшихся во Владивостоке, провели обыски, более 10 мужчин были арестованы, в т. ч. и Кэнрю. Женщины и дети вернулись в Японию. Через год на родину вернулся и последний настоятель япон. храма.



Японский буддийский храм во Владивостоке. 1916 г.
Фотография. 20-е гг. XX в.

В 1937 г. «Урадзю хонгандзи» (община которого имела регистрацию в качестве «Общества верующих буддийского храма Владиво-Хонгандзи») прекратил деятельность. В 2000 г. на месте храма сооружен памятный знак, рядом с которым в мае 2002 г. при содействии Тоидзуми Ёнэко (1912–2009; вдова Тоидзуми Кэнрю) разбит сквер.

В 20-х гг. XX в. продолжала функционировать кит. буддистская община, зарегистрированная как «Общество китайских старообрядцев буддийского вероисповедания» (ул. Дзержинского (ныне Фонтанная), 41). В ней было ок. 40 верующих, руководил общиной Ван Цзин Тай. В 1936 г. кит. храм располагался на ул. Колхозной (ныне Семёновская), но обряды в нем не проводились из-за отсутствия учителя (священнослужителя). Кит. община края и «Общество китайских старообрядцев буддийского вероисповедания» прекратили существование в 1937 г. в связи с депортацией китайцев. В том же году корейцев как «неблагонадежный элемент» депортировали в Казахстан и Ср. Азию. С 1937 г. буддийская традиция в Приморье прервалась более чем на полвека.

В 1989 г. во Владивостоке оформилось Владивостокское буддийское общество (ВБО), одним из ор-

ганизаторов и духовных руководителей к-рого стал А. В. Савченко. Члены об-ва (ок. 35 чел.) в небольшом помещении проводили совместные медитации и слушали лекции по основам учения. С первых дней существования ВБО сотрудничало с Центральным духовным управлением буддистов СССР (с 1997 Буддийская традиционная сангха России) и в образовательных целях — с бурятскими дацанами. Так, в окт. 1991 г. в Иволгинский дацан было направлено 6 владивостокских буддистов. В 1-й пол. 90-х гг., после того как Владивосток посетили Оле Нидал (проповедник традиции Карма-кагьюпа как одной из форм

необуддизма) и Чогьял Намкай Норбу Ринпоче (популяризатор учения Дзогчен, являющегося частью школы ньингма

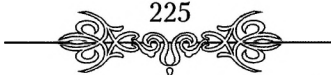
тибет. буддизма *ваджраяны*), единая община ВБО разделилась на ряд орг-ций, к-рые тем не менее продолжают поддерживать друг друга. К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы буддийские центры Алмазного пути традиции Карма Кагью во Владивостоке и в Находке; без регистрации действует центр в Находке. Все 3 орг-ции входят в Российскую ассоциацию буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью. С 1995 г. во Владивостоке в качестве зарегистрированной религ. орг-ции действует «Сова ригпа» (Наука исцеления; относится к ваджраяне), основанная на традициях тибет. медицины. Действующая без регистрации владивостокская община Дзогчен насчитывает ок. 140–150 чел. В Уссурийске и др. населенных пунктах П. к. проживают последователи корейской секты реформированного буддизма — вон-буддизма.

Новые религиозные движения.

В П. к. последователи Бахаи религии появились в 1992 г., тогда же во Владивостоке образовалась 1-я община. После регистрации 9 апр. 1993 г. Национального духовного собрания России владивостокская бахаитская община вошла в его структуру, была зарегистрирована 16 дек. 1994 г. В 1996 г. небольшие группы бахаитов действовали в Уссурийске, Находке,

в с. Камне-Рыболове, в пос. Лучегорск Пожарского р-на, на ст. Угольная близ Владивостока. В том же году владивостокская община насчитывала 63 последователей. С 1994 по 1998 г. в П. к. работали 43 иностранных проповедника религии Бахаи. После 1998 г. интерес к бахаизму в регионе стал ослабевать. К сер. дек. 2019 г. во Владивостоке действовала единственная зарегистрированная в П. к. бахаитская религиозная организация. Эта община включает немногим более 30 чел. и входит в централизованную религиозную организацию «Община последователей веры Бахаи в России», которой руководит Национальное духовное собрание бахаи России. На всей территории П. к. насчитывается 100–110 бахаитов.

Последователи международного об-ва «Сознание Кришны» (вайшнавизм) появились в регионе в кон. 80-х гг. XX в. В 1989 г. во Владивостоке возникла их 1-я община. До конца того же года краевые власти неоднократно предпринимали попытки прекратить деятельность кришнаитов. Для помощи в организации религ. жизни в 1989–1990 гг. во Владивосток неоднократно приезжали авторитетные руководители московской и ленинградской общин вайшнавов: М. Н. Шилов, А. В. Хмельницкий, А. Г. Хакимов. В нач. 1990 г. вайшнавизм обратился к властям Владивостока с просьбой о регистрации общины и за разрешением на строительство храма. К этому времени в общине было 5 руководителей и 25 прошедших посвящение рядовых членов; ок. 100 чел. готовились к принятию посвящения. Владивостокская община получила регистрацию 13 сент. 1990 г., в нач. 90-х гг. ряд ее членов стали организаторами и руководителями общин в других населенных пунктах края. Владивостокская община поддерживала контакты со своими единоверцами из Австралии и Японии. В 1994 г. в регионе действовали 3 зарегистрированные общины — во Владивостоке, в Находке и в с. Орехово Дальнереченского р-на. Помимо этих общин с 1993 г. в П. к. создавалась сеть нама-хатт (небольших групп кришнаитов, собирающихся по пятницам). В нач. 90-х гг. кришнаиты со всего российского Дальн. Востока предприняли безуспешную попытку создать экологическое поселение в с. Боголюбовка Дальнереченского р-на. С сент. 1993





по нояб. 1994 г. во Владивостоке существовала гурукула (ведическая школа) для детей, к-рую посещали 7 чел. К 1997 г. во Владивостоке насчитывалось 5 нама-хатт, они также действовали в городах Арсеньев, Артём, Спасск-Дальний и Уссурийск, в поселках Лучегорск и Славянка. В кон. 2014 г. во Владивостоке открылся новопостроенный вайшнаровский храм. К сер. дек. 2019 г. в П. к. зарегистрированы 3 религ. организации кришнаитов: во Владивостоке, в Находке и Артёме; в них состоит ок. 270 чел. Нама-хатты действуют в городах Арсеньев, Артём, Спасск-Дальний, Уссурийск, а также в пос. Славянка; в общей сложности в них насчитывается ок. 40–50 чел.

В регионе были зарегистрированы в качестве общественных орг-ций ныне снятые с регистрации общины последователей *Живой этики*, секты *Ананда Марг*, *Сайентологии*, аналитиков («Звенящие кедры»). В разное время отмечалась деятельность адептов *Богородичного центра*, *Церкви последнего завета* (воссарионовцы), «Радастей», *Аум Синрикё*, трансцендентальной медитации, Миссии *Рамакришны*, «целительского» культа Рэйки, интегральной йоги А. Гхоша, Школы йоги, Церкви объединения (*муниты*), учений П. К. Иванова и Шри Чинмоя, различных неоязыческих культов, неошаманизма и др. новых религ. движений.

Арх.: ГА Приморского края. Ф. Р–1578. Оп. 1. Д. 102. Л. 7–9, 72; Д. 116. Л. 2; Д. 134. Л. 2; Д. 143. Л. 1; Д. 187. Л. 1; Д. 194. Л. 2; Ф. 1588. Оп. 2. Д. 30850; Оп. 3. Д. 47016. Т. 1–2; Ист. Дальн. Восток России: Из истории системы управления: Док-ты и мат-лы. Владивосток, 1999; Религия и власть на Дальн. Востоке России: Сб. док-тов ГА Хабаровского края. Хабаровск, 2001.

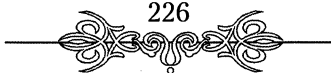
Лит.: Кр. ист. очерк г. Владивостока, 1860–1910 / Сост.: Н. П. Матвеев. Владивосток, 1910, 1990², 2012³; *Окладников А. П.* Далекое прошлое Приморья. Владивосток, 1959; *Шавкунов Э. В.* Гос-во Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л., 1968; Юг Дальн. Востока. М., 1972; *Гавло Ю. Н.* Адм.-террит. устройство Дальневосточной респ. // Вопросы теории права и гос. строительства. Томск, 1978. С. 74–80; Памятники истории и культуры Приморского края. Владивосток, 1982; Адм.-террит. деление Приморского края, 1856–1980. Владивосток, 1984; *Дьяков В. И.* Приморье в эпоху бронзы. Владивосток, 1989; *он же.* Приморье в раннем голоцене. Владивосток, 2000; История Дальн. Востока СССР в эпоху феодализма и капитализма (XVII в. – февр. 1917 г.). М., 1991; *Дьякова О. В.* Происхождение, формирование и развитие средневековых культур Дальн. Востока. Владивосток, 1993. Ч. 1–3; Приморский край: Крат. энцикл. справ. Владивосток, 1997; *Деревянко А. П.* Российское Приморье на рубеже 3-го тыс. (1858–1998 гг.). Владивосток, 1999; *Лиценбергер О. А.*

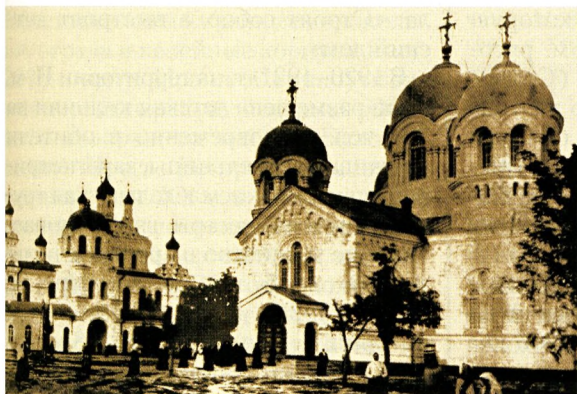
Евангелическо-лютеран. церковь и сов. гос-во (1917–1938). М., 1999. С. 148, 158, 164–165, 190, 363, 377–378; *Сердюк М. Б.* Православные епархии, епископы и мон-ри на Дальн. Востоке России в кон. XIX – нач. XX в. // Изв. РГИА ДВ. Владивосток, 1999. Т. 4. С. 23–29; *Моргун З. Ф.* История японской буддийской модели Урадзю Хонгандзи во Владивостоке // Изв. Вост. ин-та. Владивосток, 2002. Спец. вып. «Япония». С. 5–17; История Дальн. Востока России. Владивосток, 2003. Т. 3. Кн. 1: Дальн. Восток России в период революций 1917 г. и гражданской войны; 2018. Т. 3. Кн. 2: Дальн. Восток России в эпоху сов. модернизации: 1922 – нач. 1941 г.; *Дударёнок С. М.* Нетрадиционные религии на Дальн. Востоке: История и современность. Владивосток, 2004; *она же.* Об-во Сознания Кришны (вайшнавы) в социокульт. пространстве рос. Дальн. Востока // 85 лет высшему ист. и филол. образованию на Дальн. Востоке: Мат-лы науч. конф. Владивосток, 2004. Кн. 2: Лит-ра, язык, культура. С. 376–398; *она же.* Баптизм на рос. Дальн. Востоке (1917–1955 гг.) // Свобода совести в России: Ист. и совр. аспекты. М., 2007. Вып. 5. С. 84–111; *она же.* Вера Бахаи в социокульт. пространстве рос. Дальн. Востока // Ист. наука и ист. образование на Дальн. Востоке: Сб. науч. ст. Владивосток, 2009. С. 282–292; *она же.* Религ. ситуация на Дальн. Востоке: Особенности формирования и тенденции развития // Религия и право. М., 2011. № 1(56). С. 20–27; *она же.* Адвентисты седьмого дня в Приморском крае (1950–1989) // Россия и АТР. Владивосток, 2012. № 2. С. 192–203; *она же.* Адвентисты седьмого дня на рос. Дальн. Востоке в 1920-е гг. // Гуманит. исслед. в Вост. Сибири и на Дальн. Востоке. Владивосток, 2012. № 1. С. 57–62; *она же.* История одного «исхода» // Религиоведение. Благовещенск, 2012. № 3. С. 49–57; *она же.* История фальсификации одного дела: Репрессии против верующих на Дальн. Востоке 1937–1938 гг. // Гуманит. исслед. в Вост. Сибири и на Дальн. Востоке. 2013. № 5. С. 131–138; *она же.* «Дело» находкинских пятидесятников: Движение за эмиграцию или борьба за сохранение религ. практик // Свобода совести в России: Ист. и совр. аспекты. СПб., 2014. Вып. 10. С. 166–183; *она же.* Особенности формирования и тенденции развития религиозного пространства Дальн. Востока в постсоветский период // Диалог со временем: Альм. интеллектуальной истории. М., 2015. Вып. 52. С. 323–345; *она же.* Религия, Церковь, верующие на рос. Дальн. Востоке в кон. XIX–XX в. // Там же. 2015. Вып. 50. С. 368–397; *она же.* Буддийская традиция на российском Дальн. Востоке: История и современность // Россия и Китай: История и перспективы сотрудничества. Благовещенск, 2017. Вып. 7. С. 73–80; *Ремнев А. В.* Россия Дальн. Востока: Имперская география власти XIX – нач. XX в. Омск, 2004; *Арутюнов Г. Б.* Православные храмы Владивостокско-Приморской епархии. Р-н/Д., 2006; *Аюшин Н. Б.* Владивостокская крепость. Владивосток, 2006; *Дударёнок С. М., Сердюк М. Б.* РПЦ на советском Дальн. Востоке. 1945–1955 гг. // Свобода совести в России: Ист. и совр. аспекты. Сб. ст. М., 2006. Вып. 3. С. 165–183; *они же.* Религ. жизнь советского Дальн. Востока (1941–1954). Владивосток, 2009; *они же.* История протестантских Церквей Приморского края: (XIX–XX вв.). Владивосток, 2014; *они же.* Лютеране на российском Дальн. Востоке: История и современность // Свобода совести в России. СПб., 2017. Вып. 13. С. 186–203; *Дударёнок С. М., Сердюк М. Б., Владими-*

ров Д. А. Религ. орг-ции Приморского края: Словарь-справ. Владивосток, 2007; Религиозные организации Дальневост. федерального округа: Словарь-справ. Владивосток, 2010; *Деметьев А.* Авен-Езер: Евангельское движение в Приморье: (1898–1990 гг.). Владивосток, 2011; *Федирко О. П.* Религиозное и антирелигиозное образование и пропаганда в социокультурном пространстве рос. Дальн. Востока в 20–30-е гг. XX в. Благовещенск, 2011; *она же.* Влияние процессов глобализации на изменение конфессионального ландшафта рос. Дальн. Востока в период с 1980-х до 2019 г. // Общество: Философия, история, культура. 2019. № 11. С. 50–54; *Дударёнок С. М., Владимиров Д. А.* «Корейские» религ. общины и группы Приморья в 1917–1929 гг. // Изв. Восточного ин-та. 2012. № 1(19). С. 42–55; *Обертас В. А., Моор В. К., Ерышева Е. А.* Памятники истории и культуры г. Владивостока. Владивосток, 2012; Тихоокеанская Россия: Страницы прошлого, настоящего, будущего. Владивосток, 2012; *Ципкин Ю. Н.* Гражданская война на Дальн. Востоке России: Формирование антибольшевистских режимов и их крушение: (1917–1922 гг.). Хабаровск, 2012; *Дмитриев Н. В.* Духовно-нравственное воздействие на военнотружеников неправосл. веры в войсках Дальневосточной региона России в дореф. период // Религиоведение. 2013. № 3. С. 19–29; *Потапова Н. В.* Евангельское христианство и баптизм в России в 1917–1922 гг.: (На мат-лах Дальн. Востока). Южно-Сахалинск, 2014. Т. 1–2; *Дударёнок С. М., Федирко О. П.* «На основании изложенного обвиняются...»: Следственное дело контрреволюционной монархической организации церковников тихоокеанской ориентации г. Владивостока. 1937 г. // ИА. 2018. № 6. С. 120–133; *они же.* Церковь христиан адвентистов седьмого дня Дальн. Востока России: (1910–1990-е гг.). М., 2020; *Дударёнок С. М., Федирко О. П., Поспелова А. И. и др.* История христиан веры евангельской (пятидесятников) Дальн. Востока России (1920-е – кон. 1980-х гг.). М., 2018; *Островская О. П.* Эмиграционное движение в среде дальневост. пятидесятников в 1960–1980-е гг.: Причины и формы проявления // Ойкумена: Регионоведческие исслед. Владивосток, 2018. № 2(45). С. 46–56.

**В. И. Дьяков, О. В. Дьякова,
О. И. Сергеев, Н. А. Троицкая,
С. М. Дударёнок, О. П. Федирко**

ПРИОЗЕРНЫЙ В ЧЕСТЬ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Херсонской и Таврической епархии УПЦ), находится в пос. Приозерное в 9 км от г. Херсона (Украина), на полуострове, между озерами Белое и Безмен. Основан в 1866–1867 г. потомственным дворянином штабс-ротмистром Л. Б. Скадовским (1814 – ок. 1886) как жен. община. В 1856 г. он выделил 280 дес. плодородной земли близ имения Белозёрка Херсонского у. и губ., где устроил приют для девиц и вдов. Сначала в приюте под рук. «почтенной» мон. Софии проживали 3 монахини и более 100 мирянок, занимавшиеся сельским хо-





Крыжановский, с весны 1884 г. — Диомид Фашевский. Осенью 1883 г. духовником сестер был на-

*Приозерный
Благовещенский монастырь.
Фотография. Нач. XX в.*

значен прот. Антоний Пивоваров, настоятель херсонского храма Сошествия Св. Духа на апостолов. 19 окт. 1887 г. ука-

зайством. К 1866 г. здесь насчитывалось 165 насельниц, с 1869 г. служили свящ. Константин Кисловский и диак. Н. Потапенко (впосл. священник; † 1915), выпускник Херсонского ДУ. На территории общины были сооружены жилые помещения и хозяйственные постройки, разбит сад, построена деревянная ц. Благовещения Пресв. Богородицы, а в 1868 г. — небольшой теплый каменный храм, освященный 19 февр. 1869 г. во имя Св. Троицы. С 1881 г. вместо мон. Софии, уволенной по собственному желанию, Благовещенскую общину возглавила мон. Анастасия, благочинной стала послушница Д. Веселовская, а ее помощницей — А. Малютина; служил свящ. Феодор Щербинин (Херсонские ЕВ. 1881. № 12. С. 513; № 14. С. 598; № 23. С. 891).

По ходатайству архиеп. Херсонского и Одесского *Димитрия (Муретова)* определением Синода от 28 янв. — 9 февр. 1883 г. община была преобразована в 3-классный общежительный мон-рь, «с тем условием, чтобы монастырь этот ни книг для сбора, ни пособий от казны не просил» (Там же. 1883. № 7. С. 245). Обитель существовала на средства благотворителя Л. Б. Скадовского и его родственников. Весной 1883 г. архиеп. Димитрий «нашел нужным вверить... наблюдение» за П. м. викарному еп. Новомиргородскому Далмату (Долгополову; † 1883), чтобы мон. Анастасия обращалась к нему «со всеми делами по монастырскому управлению» (Там же. № 11. С. 415–417). Еп. Далмат возглавил торжества по случаю переименования общины в монастырь, сказал особое слово, обращенное к сестрам (опубл.: Там же. Приб. № 12. С. 289–294); вскоре мон. Анастасия была возведена в сан игумении. Первоначально в обители служили священники Василий Дяковский и Димитрий

Крыжановский, с весны 1884 г. — Диомид Фашевский. Осенью 1883 г. духовником сестер был на-

значен прот. Антоний Пивоваров, настоятель херсонского храма Сошествия Св. Духа на апостолов. 19 окт. 1887 г. указом духовной консистории исполняющей обязанности настоятельницы П. м. была назначена игумения *одесского во имя архангела Михаила женского монастыря* Миропия; до 1889 г. она руководила 2 обителями. С 1889 г. должность настоятельницы П. м. «исправляла» мон. Арсения.

К 1889 г. при П. м. существовал приют (со школой), в к-ром на средства обители проживали 12 девочек — сироты из дворян Херсонской губ. Впосл. стали принимать и дочерей разночинцев с оплатой «обучения и содержания». В янв. 1891 г. обязанности настоятельницы П. м. исполняла мон. Евфросиния (впосл. схиигумения), которая обратилась к архиеп. Херсонскому и Одесскому *Сергию (Ляпидевскому)* с просьбой разрешить возведение храма в честь Благовещения Пресв. Богородицы. После получения архиерейского благословения (6 июня 1891) был создан строительный комитет. В него вошли председатель свящ. Николай Автономов, казначей мон-ря мон. Феодания, благочинная мон. Поликсения и экономка мон. Августа. Каменный 3-престольный 5-купольный Благовещенский храм (1891–1896) в византийском стиле, с правым приделом Рождества св. Иоанна Предтечи и левым приделом вмч. Георгия Победоносца, был освящен 13 окт. 1896 г. архиеп. Херсонским и Одесским *Иустином (Охотиным)* в сослужении викарного еп. Новомиргородского Мемнона (Вишневого). Определением от 3–9 апр. 1897 г. за строительную и др. деятельность игум. Евфросиния была награждена наперсным крестом, «от Святейшего Синода выдаваемым» (Там же. 1897. № 10. С. 173).

30 июля 1900 г. еп. Новомиргородский Мемнон заложил на внешнем монастырском дворе собор Св. Троицы (1900–1909), рассчитанный на

800 чел. Проект храма выполнил херсонский губ. архит. К. И. Квинто. Длина собора составляла более 23 саж., ширина — 2 саж., высота вместе с куполом — ок. 20 саж.; 17 позолоченных куполов украсили собор. Росписи выполнили живописцы, приглашенные из Москвы. В работе они ориентировались на фрески московского храма Христа Спасителя и киевского Владимирского собора. Освящение Троицкого собора с приделами Владимирской иконы Божией Матери (правый) и прп. Евфросинии Полоцкой (левый) совершил 18 авг. 1909 г. архиеп. Херсонский и Одесский *Димитрий (Ковальницкий)* в сослужении еп. Новомиргородского *Сергия (Петрова)*, наместника *Бизюкова Пропадного во имя священномученика Григория, просветителя Армении, мужского монастыря* архим. Вениамина (Тузова-Стрельченко), 12 протоиереев и священников. На торжестве присутствовал сын основателя обители предводитель дворянства Херсонского у. Г. Л. Скадовский (1847–1919), на средства которого возвели собор (только в 1906 он пожертвовал свыше 13 тыс. р. — см: Херсонские ЕВ. 1906. № 4. С. 80). Новая настоятельница обители, поставленная в авг. 1908 г., игум. Раиса (Ильяшевич; † после 1928?), выразила особую благодарность Скадовскому (Торжество. 1909. С. 424–425).

К 1909 г. старый Свято-Троицкий храм был переоборудован в трапезную. За ней находилось кладбище. С правой стороны нового собора была усыпальница Л. Б. Скадовского, с левой — усыпальница настоятельницы мон-ря схиигум. Евфросинии († 1908?). До 1918 г. в собор П. м. ежегодно крестным ходом приносили Касперовскую икону Божией Матери, к которой собиралось множество паломников. Вероятно, в последний раз чудотворный образ торжественно встречали в обители 15 сент. 1917 г. (Херсонские ЕВ. 1917. № 15/16. С. 190).

К нач. XX в. в П. м. имелись также надвратная колокольня (в визант. стиле) с 2 кельями, 2-этажная трапезная, 16 отдельных келейных сооружений, гостиница на 16 помещений, новое здание для монастырской школы-приюта, ограда с башнями по углам, 5 жилых строений за оградой и 4 здания хозяйственных служб. При обители действовала 2-классная церковноприходская школа для



девочек (к 1896 было 24 ученицы, к 1906 — 16; воспитанницы обучались шитью, вязанию и др. рукоделиям), приют для 60 сирот, больница, иконописная, белошвейная и золотошвейная мастерские, б-ка. Монастырские изделия, в т. ч. вышивка гладью, «заслужили... известность... изяществом и чистотою отделки» в Херсоне и в Москве, куда послушниц направляли «для изучения золотошвейного дела». Работы мастериц приносили обители доход — 2131 р. 53 к. (Сведения. 1897. С. 144).

К янв. 1897 г. в П. м. числились игумена, 24 монахини, 46 рясофорных послушниц и 48 чел., «состоящих на искусе», в 1919 г. — 450 сестер (из них четверть — монашествующие, остальные — послушницы), в 1922 г. — 180 чел. В 1890 г. в обители служил свящ. Николай Тузенко (выпускник 1883 г. Одесской ДС), к 1897 г. — священники Николай Голоносов и Василий Малявинский, в 1906 г. — священники Димитрий Яхонтов и Лука Штенко († 19 янв. 1906), с мая 1906 г. — свящ. А. А. Потапенко († не ранее 1916; сын свящ. А. Н. Потапенко); каждому из них мон-рь выплачивал штатное жалованье по 300 р. в год.

На берегу Белого оз. У стен П. м. была построена пристань, к которой швартовались суда. Монастырь владел 415 дес. земли, в т. ч. 325 дес. пахотной земли; 3 дес. занимал фруктовый сад, 1/2 дес. — виноградник. Имелась также молочная ферма на 25 коров. Монастырю принадлежало подворье в Сухарной части Херсона. По некоторым сведениям, в 1919 г. на подворье была освящена домовая ц. во имя свт. Николая Чудотворца.

Вероятно, с 1874 г. к обители был приписан Иоанно-Предтеченский скит в с. Чечелиевка Александрийского у. (ныне Вел. Чечелиевка Новгородковского р-на Кировоградской обл.). В скиту находились каменный храм, устроенный из жилого дома помещика И. И. Чечеля (1805–1885), 3 келейных дома для насельниц, дом священника со службами, 5 хозяйственных построек, а также 194 дес. земли, из которых 144 дес. сестры сдавали в аренду. К 1896 г. в скиту под началом мон. Анфии проживали 16 послушниц, богослужения совершал свящ. Иоанн Черниченко. Определением Синода от 5 марта 1899 г. скит получил статус само-

стоятельной жен. общины, которую возглавила насельница П. м. рясофорная мон. Магдалина (Станиславская). 17–18 сент. того же года торжественное открытие общины возглавил архиеп. Херсонский Иустин (Охотин). В 1904 г. община была преобразована в мон-рь (закрыт ок. 1922 г.).

С 1904 г. П. м. осуществлял пожертвования «на раненых воинов и на нужды армии и флота», с 1906 г. — «на голодающих и бедных города Одессы» (см., напр.: Херсонские ЕВ. 1904. № 9. С. 191; № 11. С. 243; № 15. С. 362; 1906. № 1. С. 8), направлял подарки на фронт, в т. ч. «ящики... с теплыми вещами» (Там же. 1915. № 1. С. 9). 19 февр. 1915 г. еп. Елисаветградский сщмч. *Проконий (Титов)* сообщал архиеп. Херсонскому и Одесскому *Назарю (Кириллову)*, что в лазарет при Бизюковом мон-ре откомандированы 20 сестер для ухода за больными и ранеными воинами, инокини изготавливают для лазарета полные комплекты «носильного и постельного» белья, теплые халаты и проч.; в самом мон-ре ок. 40 сестер шили и вязали для солдат шерстяные «шлемы, напульсники, шарфы» и проч.; обитель предоставляла помещения своего херсонского подворья для устройства кухни «с раздачей бесплатных обедов нуждающимся семьям» и лазарета (Там же. № 6. Ч. неофиц. С. 129–130; см. также: *Маркевич*. 1915).

11 нояб. 1915 г. Успенский собор Херсона посетил имп. св. *Николай II Александрович*, и игум. Раиса преподнесла ему список Касперовской иконы Божией Матери.

В П. м. долгое время проживала дочь основателя обители потомственная дворянка В. Л. Скадовская (род. в 1844), не принимавшая постриг. Сын основателя Г. Л. Скадовский 20 дек. 1918 г. был рукоположен в сан диакона для служения в монастырском Троицком храме. В янв. 1919 г. он был зверски убит в собственном херсонском доме бандой грабителей. Внук основателя сщмч. *Иоанн Скадовский* ок. 1919–1920 гг. был определен к служению в П. м.; в 1937 г. казнен вместе со сщмч. *Проконием (Титовым)*.

По преданию, проживавшая в Херсоне старица Феодора, духовная дочь архим. прп. Варсонофия (Юрченко; 1880–1954), при возведении в 1900–1909 гг. монастырского Свято-Троицкого храма предрека-

ла: «Строят собор, а выстроят детский дом».

В 1920–1921 гг. на территории П. м. была размещена детская колония на 500 чел. Одновременно в обители проживали насельницы, зарегистрировавшиеся как земледельческая трудовая артель, сестры взяли монастырское хозяйство в арендное пользование на 5 лет по договору от 26 сент. 1921 г. К дек. 1921 г. на территории П. м. проживали 108 монахинь и 319 послушниц. В распоряжении сестер имелась земля, отведенная волостным земельным отделом. По решению президиума Херсонского политисполкома от 25 марта 1922 г. было предписано мон-рь «освободить под детский городок», выселив всех сестер. К лету 1922 г. на территории обители был создан городок им. Петровского, где воспитывалось 500 детей, и дом отдыха для рабочих Херсона.

После Великой Отечественной войны нек-рые монахини проживали в Херсоне, в т. ч. в домах при Богородице-Рождественской (Греческой) ц., где в 1950–1951 гг. служил архим. Варсонофий, при кладбищенском храме Всех святых, а также при Свято-Духовском, Успенском и Екатерининском соборах. Сестры писали иконы и пели на клиросе. Бывшая насельница П. м. мон. Евфалия (Кухта) написала иконы для боковых приделов Свято-Никольского собора Херсона.

3 июля 1928 г. президиумом ВУЦВК решено здания Благовещенского и Свято-Троицкого храмов П. м. использовать под культурно-просветительские учреждения, но в них разместили склад для хранения зерна, мастерскую по ремонту автомашин и тракторов, кухню, столовую. К 1945 г. все церкви П. м. были разобраны, монастырское кладбище осквернено. В 1945–1957 гг. на территории обители находилась школа механизаторов, с 1957 г. — Белозерское ПТУ.

Решением Синода УПЦ от 31 мая 2007 г. мон-рь был возрожден. 7 дек. 2009 г. Херсонской епархии была возвращена надвратная часовня обители. 7 апр. 2010 г. архиеп. Херсонский и Таврический *Иоанн (Сионко)*; ныне митрополит) совершил у ее стен 1-ю после закрытия мон-ря Божественную литургию, 29 авг. того же года освятил часовню как храм Благовещения Пресв. Богородицы, в 2014 г. в нем установили резной иконостас.





Восстановлены каменные колокольня, ограда и келейные корпуса, в авг. 2018 г. митр. Иоанн (Сиопко) освятил монастырскую пекарню. Обители возвращена икона «Благовещение Пресв. Богородицы», написанная в нач. XX в. в монастырской мастерской и сохранившаяся насельниками, а затем настоятелем херсонского Морского Свято-Никольского собора прот. В. Г. Пасенко († 2016). Также в мон-ре находится икона прп. Евфросинии Полоцкой с частицей ее мощей, подаренная обители в 2011 г. архиеп. Иоанном.

25 сент. 2013 г. архиеп. Иоанн учредил в пос. Радгоспное (ныне Благодатное) Скадовского р-на монастырский скит, в к-ром 14 янв. 2014 г. освятил ц. во имя блж. Ксении Петербургской (2013–2014). Архиерей подарил храму икону блж. Ксении. Решением Синода УПЦ от 14 марта 2018 г. скит был обращен в самостоятельный *Николая Чудотворца святителя женский монастырь* (Херсонской и Таврической епархий УПЦ).

В 2012–2014 гг. настоятельница П. м. была игум. Анастасия (Бернацкая). К нач. 2020 г. в П. м. проживали настоятельница (с 8 марта 2016) игум. София (Битус) и неск. сестер. Лит.: Сведения о Благовещенском жен. мон-ре и Иоанно-Предтеченском Чечелевском ските Херсонской епархии за 1896 г. // Херсонские ЕВ. 1897. Приб. № 5. С. 134–145; Сведения о состоянии Чечелевской Иоанно-Предтеченской общины Херсонской епархии за 1899 г. // Там же. 1900. Приб. № 3. С. 71–75; *Зверинский*. Т. 1. С. 85; Ведомость мужским и женским мон-рям и общинам за 1901 г. СПб., 1902. С. 116–117; От жен. 2-классной церковно-приходской школы при херсонском Благовещенском мон-ре // Херсонские ЕВ. Приб. № 21. С. 474; Паломничество воспитанниц 6 класса Одесского епархиального жен. уч-ща, описанное ими самими // Там же. Приб. № 12. С. 331–337; Справ. книга Херсонской епархии. Од., 1906. С. 128–129; *Денисов*. С. 899–900; Торжество освящения храма Пресвятой Троицы в Благовещенском жен. мон-ре Херсонского у. // Херсонские ЕВ. 1909. Ч. неофиц. № 17. С. 420–425; Храм Пресвятой Троицы в Благовещенском жен. мон-ре Херсонского у. Херсон, 1909; Памятная книжка (адрес-календарь) Херсонской губ. на 1912 г. Херсон, 1912. С. 26; *Маркевич А., свящ.* Из рапорта его высокопреосвященству // Херсонские ЕВ. 1915. Ч. неофиц. № 23. С. 621–623; Воспоминания херсонских монахинь: (Из рассказов матушки Сары) // Православная Таврия. 1998. Ноябрь. С. 5; По страницам истории правосл. церквей Херсона: Хронол.-ист. описание / Сост.: Е. В. Горностаев. Херсон, 1998; *Горностаев Е. В.* Благовещенский мон-рь // Православная Таврия. 1999. Февр. С. 2; Март. С. 6; *Строганова М. Н.* История рода Скадовских герба «Доленга», его потомки и родственники в России (век XVIII – век XXI): Док-ты и восп. современ-

ников. М., 2001; *она же*. Род Скадовских и его связь с Херсонским краем Украины // Південний архів: Зб. наук. праць. Херсон, 2003. Вып. 12. С. 163–168.

Д. Б. К.

ПРИОЗЕРСКИЙ ВО ИМЯ ПРЕПОДОБНОМУЧЕНИЦЫ ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЕЛИСАВЕТЫ ФЕОДОРОВНЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Черняховской и Славской епархии Калининградской митрополии), находится в пос. Приозерье Славского р-на Калининградской обл. Основан в 1998 г. первоначально как жен. община в г. Калининграде, при частном доме буд. настоятельницы мон-ря, в том же году принявшей монашеский постриг, — игум. Елисаветы (Кольцовой). В 1999 г. митр. Смоленский и Калининградский *Кирилл (Гундяев*; с 2009 Святейший Патриарх Московский и всея Руси) благословил преобразование общины в мон-рь. 30 июля 2003 г. постановлением Синода в Калининграде был официально открыт жен. мон-рь. 5 янв. того же года в обители была освящена 1-я (домовая) ц. во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны, затем построен храм в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» (с иконостасом, выполненным из янтаря).

В 2001 г. в связи с необходимостью создания сельскохозяйственного подворья был приобретен полуразрушенный дом в пос. Приозерье. По благословению митр. Кирилла в Приозерье была построена и 6 апр. 2008 г. митр. Кириллом освящена ц. во имя прп. Александра Свирского, сооружены кельи, ограда, по периметру к-рой устроены домовые церкви в честь икон Божией Матери «Взыскание погибших» (2002), «Феодоровская» (2002), «Умягчение злых сердец» (2004), «Троеручица» (2007), «Всех скорбящих Радость» (2007), возведен храм во имя свт. Спиридона Тримифунтского (2010) с 3-ярусной колокольней.

31 мая 2010 г. решением Синода был изменен юридический адрес монастыря. Обитель в г. Калининграде была преобразована в подворье, а подворье в пос. Приозерье — в епархиальный жен. мон-рь, что явилось основанием для строительства в нем собора во имя прмц. Елисаветы Феодоровны. 8 мая 2013 г. еп. Калининградским и Балтийским *Серафимом (Мелконяном)* был освящен закладной камень, а 18 июля в память 95-летия со дня мученической кончины

вел. княгини совершена 1-я Божественная литургия в строящейся церкви.

К нач. 2020 г. в монастырский комплекс помимо храмов входили трапезная, звонница, б-ка, церковная лавка, архиерейский корпус с большой праздничной трапезной, кельи для насельниц и паломников, галерея-музей во имя Царственных страстотерпцев. В обители установлены 25-метровый поклонный крест (2005) и памятник вел. кнг. Елисавете (автор В. М. *Клык*ов). В монастырской галерее-музее, в 2013 г. освященной еп. Калининградским *Серафимом*, на 1-м этаже собраны живописные работы настоятельницы мон-ря, а на 2-м находится музей вел. кнг. Елисаветы Феодоровны и Царственных страстотерпцев. В обители имеется несколько мастерских, в т. ч. по работе с бисером, иконописная, янтарная, швейная, а также просфорная и свечная. В 2015 г. началось строительство Дома милосердия с больницей для насельниц.

На территории П. м. находится 4 св. источника (с купелями): в честь иконы Божией Матери «Аз есмь с вами и никтоже на вы», блж. Матроны Московской, блж. Ксении Петербургской и св. Иоанна Предтечи, а также часовня прп. Силуана Афонского (2013). При обители обустроены скиты во имя прп. Марии Египетской (с животноводческим комплексом), во имя прп. Ферапонта Можайского (с пасекой) и Троице-Серафимов Дальний скит-пустынь.

Среди святых П. м. — чтимые Приезерная икона Божией Матери «Яко мы с Тобою», образ Божией Матери «Всецарица», иконы св. Феодора Ушакова, прп. Александра Свирского, прп. Ферапонта Можайского, свт. Спиридона Тримифунтского с частицами мощей этих святых.

По инициативе игум. Елисаветы (Кольцовой) построены также ок. 20 храмов и часовен за пределами мон-ря, в т. ч. ц. св. прав. Иоанна Кронштадтского (2014) в г. Славске Калининградской обл., храм-часовня Тихвинской иконы Божией Матери (2017) в пос. Ясном Славского р-на, храм в честь Входа Господня в Иерусалим (2019) в пос. Новоколхозном Неманского р-на и др.

Арх.: Архив ЦНЦ.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2003. № 8. С. 15; *Елисавета (Кольцова), игум.* Воздохни обо мне. Калининград, 2008; *она же*. «Пою Богу моему дондеже есмь». Б. м.,





2008; она же. Благослови. Б. м., 2017; она же. Дорога любви. Калининград, 2017; Возвращайся. Б. м., 2019.

Д. Б. К.

ПРИО́Р [лат. *prior* — сравнительная степень от прилагательного *prius* — первый], адм. должность в *институтах посвященной жизни* в Римско-католической Церкви. В Уставе св. Бенедикта, автором к-рого традиционно считается прп. *Венедикт Нурсийский*, и в др. ранних лат. монашеских уставных текстах слово «*prior*» использовалось исключительно как характеристика старших по возрасту или положению монахов, иногда как синоним слова «аббат». В значении «заместитель аббата» оно впервые встречается в статутах, изданных в 822 г. Адалхардом I, аббатом мон-ря *Корби* (ССМ. Т. 1. Р. 365–408). В аббатстве *Клюни* и др. мон-рях *Клюнийской конгрегации* термином «приор» стали обозначать ряд должностных лиц, к к-рым перешли обязанности, в бенедиктинском уставе возложенные на препозита (см. *Пропст*) и *деканов*. В самом *Клюни* существовали должности великого П. (*prior maior*), к-рый замещал аббата в его отсутствие и обладал нек-рой юрисдикцией и над др. мон-рями конгрегации, а также второго П. (*prior secundus*, *custos ordinis*), к-рый следил за соблюдением устава в мон-ре при помощи «обходчиков» (*circatores*). Кроме того, П. называли настоятелей дочерних обителей (титул аббата носил лишь настоятель *Клюни*). Эта практика была воспринята и в др. бенедиктинских аббатствах, административно не связанных с *Клюни* (напр., в Англии через «Монашеские установления» Ланфранка, архиеп. Кентерберийского). В одних мон-рях П. (клаустральный П.; *prior claustralis*) был заместителем аббата, помогал ему в повседневном управлении общиной и замещал аббата в его отсутствие. В других случаях П. назывался глава монашеской общины. В позднейшем католич. церковном праве закрепилось различие между настоятелем дочернего, зависимого мон-ря (простой, или обычный, П.; *prior simplex*, *prior oboedientarius*) и настоятелем самостоятельной общины (конвентуальный П.; *prior conventualis*), к-рый обладал всеми полномочиями аббата, отличаясь от него лишь титулом. Когда монашеская община выполняла функции соборного капитула (практика существо-

вала в Англии до XVI в., а также на Сицилии), ее аббатом номинально считался епископ, к-рый часто был не монахом, а секулярным клириком, реальным главой был кафедральный П.

Титул П. получил распространение во мн. объединениях монахов и регулярных каноников, возникших в XI–XIII вв.: у *цистерцианцев*, *картузианцев* (у них П. именовались настоятели всех мон-рей, включая и главу ордена — П. мон-ря Ла-Гранд-Шартрёз), *премонстрантов*, *гильбертинцев* и др. В нищенствующих орденах *кармелитов*, *августинцев-еремитов*, сервитов помимо конвентуальных П. возникли должности провинциальных П. (глава орденской провинции) и генерального П. (глава всего ордена). У *доминиканцев* также есть провинциальные П., но возглавляет орден генеральный магистр. В духовно-рыцарском ордене иоаннитов (см. *Мальтийский орден*) П. называли глав территориально-адм. единиц (приорств, приоратов).

Лит.: Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval: Actes du colloque organisé à Paris le 12 nov. 1984 par la IV^e sect. de l'École Pratique des Hautes Études et l'Inst. de recherche et d'histoire des textes / Publ. J.-L. Lemaître. Gen., 1987; *Vogüe A., de. Prior* // LexMA. Bd. 7. Sp. 216–217.

С. Г. Мереминский

ПРИОРА́Т [лат. *prioratus*], в Римско-католической Церкви наименование мон-рей, настоятель к-рых носит титул *приора* (в жен. мон-рях — *приорессы*), а не аббата или аббатисы. В X–XI вв. в Зап. Европе, прежде всего в связи с формированием *Клюнийской конгрегации* и др. централизованных объединений монашеских обителей (конгрегаций Горце, Хирзау, Фонтевро и др.), стали появляться новые типы мон-рей, зависящих от материнской обители. Первоначально они назывались по-разному (*abbatiola*, *cella*, *domus*, *ecclesia*, *locus*, *monasterium*, *obedientia*, *praepositura*), с XII в. чаще всего — П. В нек-рых случаях П. были и полностью независимыми мон-рями (напр., кафедральные П. — монашеские общины при соборах в Англии и на Сицилии). В XIII в. различия между зависимыми и самостоятельными (*sui juris*) П. были закреплены в каноническом праве. В ордене *картузианцев* статус П. изначально имели все мон-ри. П. были большинством мон-рей регулярных каноников,

хотя в нек-рых их объединениях (у викторинцев, *премонстрантов*) существовали и аббатства. В духовно-рыцарском ордене иоаннитов (см. *Мальтийский орден*) П. (приорствами) назывались территориально-адм. единицы (у *тамплиеров* и в *Тевтонском ордене* им соответствовали баллеи).

Лит.: Prieurs et prieurés dans l'Occident médiéval: Actes du colloque organisé à Paris le 12 nov. 1984 par la IV^e sect. de l'École Pratique des Hautes Études et l'Inst. de recherche et d'histoire des textes / Publ. J.-L. Lemaître. Gen., 1987; *Lemaître J.-L. Priorat* // LexMA. Bd. 7. Sp. 217–218.

С. Г. Мереминский

ПРИСЁЛКОВ Михаил Дмитриевич (7.09.1881, С.-Петербург — 19.01.1941, Ленинград), российский историк и источниковед, музейный деятель, один из крупнейших специалистов по рус. *летописанию*.

Биография. П. происходил из известного рода потомственных священно- и церковнослужителей Тверской епархии. Отец — Дмитрий Александрович (20 окт. 1848 — 21 сент. 1909), протоиерей (1886). Выпускник Кашинского ДУ, тверской муж. гимназии и СПбДА (1873; по 1-му разряду, со степенью кандидата с правом на получение степени магистра без нового устного испытания). Направлен преподавателем в Псковскую ДС, затем служил в церквях С.-Петербурга: священником ц. Сошествия Св. Духа на Б. Охте (14 февр. 1875–1880), ц. во имя вмч. Пантелеимона при бывшей партикулярной верфи (1880–1888), священником (1888–1898) и настоятелем (6 окт. 1898 — 6 февр. 1903) собора Владимирской иконы Божией Матери в Придворных слободах, священником церковью Волкова кладбища (6 окт. 1898 — 21 сент. 1909). Член С.-Петербургской духовной консистории, комитета Александров-Невского дома призрения бедных духовного звания, председатель Тверского благотворительного об-ва в С.-Петербурге (1902–1909). Мать — Вера Ивановна († после 1917). Известен также дядя П. — Александр Александрович Присёлков (10 авг. 1847 — 29 нояб. 1887), и. о. доцента кафедры патристики СПбДА (1873–1884, 1887), выпускник Кашинского ДУ, Тверской мужской гимназии и СПбДА (1873; по 1-му разряду, со степенью кандидата с правом на получение степени магистра без нового устного испытания), автор кн. «Обозре-



ние посланий святого Климента, епископа римского, к коринфянам. Вып. 1: Обзорение первого послания» (СПб., 1888; публ. посмертно).

П. окончил с.-петербургскую 3-ю мужскую гимназию (1899) и историко-филологический фак-т С.-Петербургского ун-та (1903). Оставлен при ун-те на кафедре рус. истории для подготовки к получению ученой степени (1903–1905, с продлением до 1907). В 1905 г. сблизился с А. А. Шахматовым. Готовил диссертацию, очевидно, формально под рук. зав. кафедрой истории Церкви И. Д. Андреева, но своим учителем считал именно Шахматова.

Преподавал в гимназии Видемана (1905), 1-м кадетском корпусе (1907–1917; с 1909 штатный преподаватель), в младших классах имп. Александровского лицея (1914–1917); профессор С.-Петербургских высших женских (Бестужевских) курсов (1914–1919), Психоневрологического ин-та (с 1918 2-й Петроградский ун-т) (1914–1919, с 1918 ректор), Петроградского ин-та высших коммерческих знаний (с 1917 Петроградский коммерческий ин-т, Петроградский ин-т народного хозяйства в 1916–1917, 1919–1923).

В 1909–1929 гг. преподавал в С.-Петербургском (с 1914 Петроградском) ун-те (с 1924 — ЛГУ): приват-доцент кафедры истории Русской Церкви (1 июля 1909–1917), доцент кафедры истории Русской Церкви (1917–1918), доцент (с 1918) и профессор (нояб. 1918 — окт. 1927) кафедры рус. истории, секретарь (с 1919) и декан (1920–1921) фак-та общественных наук (в 1922/23 уч. г. объединен с Петроградским археологическим ин-том, с 1925 фак-т языка и материальной культуры), проректор ун-та (1920), профессор географического фак-та (1925–1929). Руководил просеминарием, читал лекции, вел практические занятия. На географическом фак-те вел семинарий по истории российской культуры.

П. как представитель Петроградского ун-та участвовал в работе *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* В апр. 1922 г. арестован по сфабрикованному делу митр. сщмч. *Вениамина (Казанского)* в связи с сопротивлением изъятию церковных ценностей и содержался под стражей в доме предварительного заключения на ул. Шпалерной в Петрограде, однако 2 июня был освобожден.

Глава совета (1922–1923), хранитель (1923–1924), заведующий (1924–1930) историко-бытовым отделом, с янв. 1925 г. член правления Русского музея. Историю быта П. рассматривал как «новую по методам изучения дисциплину» (*Присёлков М. Д.* Историко-бытовые музеи: задачи, построение, экспозиция. Л., 1926. С. 11). Считал, что для создания историко-бытовых экспозиций в большей степени подходит «быт частный... обиход разных слоев городской среды» (Там же. С. 8). По мнению П., главную ценность сохранившихся дворцов и особняков составляли личные жилые комнаты, к-рые он считал «документами недавнего прошлого» (Там же. С. 12). Настаивал на необходимости изучения прошлого городской среды «как во всей ее толще, так и в каждом ее слое» (Там же. С. 9).

Член Об-ва древней письменности и искусства (см. *Общество любителей древней письменности*; с 1924), Постоянной историко-археографической комиссии АН СССР (с 1927).

Вторично арестован 13 авг. 1930 г. по «Академическому делу» (т. н. делу Платонова-Тарле) как якобы член Всенародного союза борьбы за возрождение свободной России и организатор нелегальных кружков для подготовки молодых ученых к антисоветской работе. Постановлением тройки ОГПУ от 10 февр. 1931 г. П. был осужден на 10 лет исправительно-трудовых работ и направлен в СЛОН, где работал счетоводом. Постановлением тройки при Полномочном представительстве ОГПУ по Ленинградскому военному окр. от 15 дек. 1931 г. заключение в лагере было заменено высылкой на 5 лет в Западно-Сибирский край с проживанием в Новосибирске. 21 авг. 1932 г. постановлением Коллегии ОГПУ высылка была заменена запретом проживать в 12 крупных городах страны, после чего П. переехал в Галич, где работал бухгалтером. Возвращению П. в Ленинград, по всей видимости, способствовало обращение В. Н. Бенешевича к директору Государственного литературного музея В. Д. Бонч-Бруевичу (за к-рого в 10-х гг. XX в., когда он был заключен в тюрьму, хлопотал Шахматов) с просьбой помочь вернуть П. из ссылки.

Постановлением ЦИК СССР от 17 дек. 1935 г. П. разрешалось вернуться в Ленинград. По возвраще-

нии вновь был принят в ЛГУ: профессор (с 1936) и с 1940 г. зав. кафедрой истории СССР, и. о. декана исторического фак-та (1940–1941). Вел практические занятия по истории СССР, палеографии, возобновил чтение специального курса по истории рус. летописания. В 1936 г. принял активное участие в выработке проектов плана нового издания *«Полного собрания русских летописей»*, к-рое было задумано в созданном в том же году Ленинградском отд-нии Ин-та истории СССР АН СССР, однако проект плана, составленный П., не был поддержан в Москве. 18 янв. 1941 г. представители ЛГУ обратились в Комиссию по частным амнистиям ЦИК СССР с просьбой снять судимость с П., однако из-за его смерти дело рассмотрено не было.

Среди учеников П. — А. Н. Насонов, К. Н. Сербина, Я. С. Лурье.

Награжден орденами св. Станислава 3-й (1907) и 2-й (1913) степени, Анны 3-й (1910) и 2-й (1915) степени, св. Владимира 4-й степени (1914).

Был женат (с 17 мая 1915) на Екатерине Дмитриевне Богдановой (урожд. Богородская; 1878 — не ранее 1941).

Скоростижно скончался от саркомы. Похоронен на Волковском православном кладбище. Посмертно реабилитирован в 1953 г.

Архивный фонд П. хранится в С.-Петербургском филиале Архива РАН (Ф. 1060), отдельные материалы — в ЦГИА СПб.

Научные труды. Первоначально занимался вопросами церковно-политической истории Др. Руси, в 1913 г. опубликовал кн. «Очерки церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.» (19 янв. 1914 защищена в С.-Петербургском ун-те как магистерская диссертация). Рассматривал историю Др. Руси как длительную борьбу 2 «партий»: греческой, за к-рой стояли киевские князья, и антигреческой (патриотической, или «национальной»), к-рую представлял Киево-Печерский мон-рь. П. полагал, что из-за давления со стороны К-поля («греческого засилья») после *Крещения Руси* в Киеве отказались от подчинения К-польскому Патриархату, в связи с чем вплоть до правления блгв. Киевского кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого и митр. *Феофемта* Русь находилась в церковном подчинении автокефальной *Охридской архиепископии*, однако эта гипотеза П.



не получила поддержки. Критики (в т. ч. Шахматов) обратили внимание на обилие в работе П. и др., не всегда обоснованных гипотез, были отмечены и элементы модернизации прошлого. Так, П. отождествлял митр. свт. *Илариона* с прп. игум. Никоном Киево-Печерским (см. *Никон Великий*); считал, что первоначально (в период связей с Охридской архиепископией) рус. Православие носило характер, далекий от аскетизма и пронизанный радостью жизни в новых условиях после Крещения Руси. Со всеми этими идеями связан получивший позднее развитие интерес П. к истории летописания, центром к-рого был Киево-Печерский мон-рь.

После защиты магистерской диссертации П. по совету Шахматова обратился к изучению в составе рус. летописей ханских ярлыков рус. митрополитам, опубликовав посвященное этому вопросу исследование («Ханские ярлыки русским митрополитам». Пг., 1916).

В 1915 г. выпустил учебник по рус. истории для 7–8-х классов муж. гимназий и 7-х классов реальных уч-щ (Пг., 1917²).

В нач. 20-х гг. XX в. П. обратился к самостоятельному изучению рус. летописания. В 1923 г. опубликовал научно-популярную кн. «Нестор-летописец», во многом обобщив свои прежние исследования по истории Русской Церкви и по истории древнейшего летописания. В первых статьях по летописанию П. определил основные направления своих интересов: владимирские и московские летописные своды XII–XV вв., соотношение Лаврентьевской и Троицкой летописей. По всей видимости, ок. 1924 г. подготовил к печати реконструкцию Троицкой летописи и курс университетских лекций «История русского летописания XI–XV вв.», в к-ром обобщил основные выводы Шахматова, построив изложение по хронологическому принципу (к-рого Шахматов никогда не придерживался). По мнению Лурье, рукописи обеих работ погибли при аресте П. и в кон. 30-х гг. XX в. были подготовлены им заново. Текст курса «История русского летописания XI–XV вв.» лег в основу докторской диссертации, к-рую П. защитил 17 июня 1939 г. (опубл.: Л., 1940).

В разделе курса, посвященном древнейшему летописанию, П. внес неск. поправок в схему истории летописания по Шахматову. Так, П.

считал, что 3-я редакция «Повести временных лет» опиралась не только на редакцию свт. *Сильвестра*, но и на первоначальный текст прп. *Нестора* Киево-Печерского. По мнению исследователя, в «Повести временных лет» отразилась борьба Русской Церкви против греч. церковных властей. Кроме того, П. работал над историей древнейшего летописания, основываясь на «политических суждениях» составителей сводов, к-рые, как он считал, в угоду политическим установкам скрывали нек-рые сведения, тенденциозно освещали события, редактировали имевшийся у них материал под определенным углом зрения; а о Киево-Печерском мон-ре П. писал, что тот «недешево продал свое перо». Такое мнение о политической ангажированности составителей летописей, характерное для ранних работ П., отличает раздел курса о древнейшем летописании и гораздо меньше присуще анализу истории летописания более позднего времени. В целом П. более четко, чем Шахматов, выразил мысль последнего о том, что «рукою летописца» управляли мирские страсти и политические симпатии.

П. стремился в большей степени, чем Шахматов, к дроблению исследуемого летописного материала, в связи с чем выделял гораздо больше гипотетических сводов. Так, им были выделены Владимирский свод 1177 г. (на основе сопоставления Лаврентьевской и Радзивилловской летописей), своды 1185, 1193 и 1212 гг. (вслед за Шахматовым), свод 1228 г., великокняжеские Ростовские своды 1239 и 1263 гг., а также Переяславский свод 1281 г. — главный источник сведений для Тверского свода 1305 г. При выделении всех этих сводов, в к-рых отразились этапы истории летописания Сев.-Вост. Руси, П. основывался гл. обр. на логическом анализе текста Лаврентьевской летописи, лишь отчасти используя материал др. летописей. В черниговском летописании П. выделял семейный летописец кн. *Святослава (Николая) Ольговича* 40-х гг. XII в., летописание его сыновей — кн. Олега Святославича († 1180) и Игоря (Георгия) Святославича (1151–1201).

Основная часть курса была посвящена московскому летописанию (новгородские и тверские летописи, за нек-рыми исключениями, П. не рассматривал). Здесь П. внес наиболее значительный вклад в дальней-

шую разработку схемы Шахматова, реконструировав текст сгоревшей в 1812 г. Троицкой летописи. Основанием для этого послужило обнаруженное Шахматовым сходство с этим текстом Симеоновской летописи и Рогожского летописца, а также выписки из нее Н. М. *Карамзина* и 10 листов допожарного издания Лаврентьевской летописи (с вариантами по Троицкой летописи), осуществленного *Обществом истории и древностей российских*.

П. полагал, что в XIV–XV вв. параллельно существовали, переплетаясь одна с другой, 2 линии летописания: великокняжеская и митрополичья. По мнению П., в Троицкой летописи отразился свод 1408 г. митр. свт. *Киприана*, восходящий к великокняжескому «Летописцу Великому Русскому» 1389 г., а тот в свою очередь — к своду 1305 г. П. придавал большое значение «Летописцу Великому Русскому» в истории московского летописания, полагая, что он вообрал в себя предшествующую традицию общерус. великокняжеских и митрополичьих сводов времен вел. кн. Владимирского *Иоанна I Даниловича* Калиты, напр, митрополичьего свода 1340 г., основанного на великокняжеском своде 1327 г.

В нек-рых случаях П. стремился упростить схему летописания, созданную Шахматовым. В частности, он освободил ее от слабых, с его т. зр., звеньев, отказавшись от мнения о т. н. Владимирском Полихроне нач. XIV в. как об общем протографе ряда летописей (Лаврентьевской, Радзивилловской, Ипатьевской, Новгородской 1-й и др.) и показав, что их общие чтения имеют иное объяснение. Эта новация была признана др. специалистами по летописанию.

Придерживался (с нек-рыми новациями) мнения Шахматова о существовании «Полихрона» 1-й пол. XV в. как следующего после свода 1408 г. этапа общерус. летописания. Причислил этот «Полихрон» к митрополичьей линии, предложив называть его «Полихроном Фотия» 1418 г. Его текст он выделял в гипотетическом своде 1448 г., лежавшем, по его и Шахматова мнению, в основе Софийской 1-й и Новгородской 4-й летописей. Дополнил и развил концепцию Шахматова о своде 1448 г. как об общерус. митрополичьем своде.

В 1938 г. опубликовал «Курс русской палеографии», а также издал



часть незаконченной работы Шахматова, названной «Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв.» (по сути справочный материал по составу рус. летописей, накопленный исследователем в течение всей жизни; неопубликованными остались характеристики текста «Повести временных лет» в каждой из летописей, дополнявшие в оригинале разделы рукописи). Подготовил к публикации 2-й том труда Шахматова о «Повести временных лет» (опубл.: ТОДРЛ. 1940. Т. 4).

Сербина в 1950 г. издала осуществленную П. реконструкцию Троицкой летописи. В 1989 г., после доработки О. П. Лихачёвой, Р. М. Мавродиной и Е. К. Пиотровской, опубликован подготовленный к изданию П. текст Радзивилловской летописи с предисловием Лурье (ПСРЛ. Т. 38).

Соч.: Афон в начальной истории Киево-Печерского мон-ря // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 3. С. 186–197; Отрывки В. Н. Бенешевича по истории Рус. Церкви XIV в. // Там же. 1916. Т. 21. № 1. С. 48–70; Рус. летописание в трудах А. А. Шахматова // Там же. 1920. Т. 25. С. 128–135; Летописание XIV в. // Сб. ст. по рус. истории, посвящ. С. Ф. Платонову. Пг., 1922. С. 24–39; «Летописи» 1305 г. // Века. Пг., 1924. № 1. С. 28–35; Південно-руське літописання в стародавньому суздальському літописанні XII–XIII вв. // Юбіл. зб. на пошану акад. Д. И. Багалія. К., 1927. С. 447–461; «Слово о полку Игореве» как ист. источник // Историк-марксист. 1938. Кн. 6. С. 112–133; История рукописи Лаврентьевской летописи и ее издания // УЗ ЛГПИ. 1939. Т. 19. С. 175–197; О реконструкции текста Троицкой летописи 1408 г., сгоревшей в Москве в 1812 г. // Там же. С. 5–42; Лаврентьевская летопись (история текста) // УЗ ЛГУ. 1939. Сер. ист. наук. № 32. Вып. 2. С. 76–142; Задачи и пути дальнейшего изучения «Русской Правды»: По поводу выхода академической «Правды Русской» под ред. акад. Б. Д. Грекова. М.; Л., 1940 // ИЗ. 1945. № 16. С. 238–250; История рус. летописания XI–XV вв. СПб., 1996²; Отзыв М. Д. Присёлкова на описание летописца ГИМ, собр. Уварова, № 1366 // Присёлков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996². С. 305–309; Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002²; Нестор-летописец: Опыт историко-лит. характеристики. СПб., 2009². Ист.: ГАТвО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 15082. Л. 1724 об. — 1725 (запись о рождении А. А. Присёлкова); Д. 15084. Л. 1644 об. — 1645 (запись о рождении Д. А. Присёлкова); ЦГИА СПб. Ф. 11. Оп. 1. Д. 3911; Ф. 14. Оп. 1. Д. 9788; Оп. 3. Д. 36417; Ф. 2166 (фонд Д. А. Присёлкова); С.-Петербургский фил. Архив РАН. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1237 (письма А. А. Шахматову за 1905–1920 гг.); Ф. 77. Оп. 5. Д. 409. Л. 4–6 (Личное дело Е. Д. Присёлковой); Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-89305.

Лит.: А. А. Присёлков: [Некр.] // ЦВ. 1887. № 49. Ч. неофиц. С. 873; Магистерский диспут М. Д. Присёлкова в С.-Петерб. ун-те // Научный ист. ж., издаваемый под ред. проф. Н. И. Кареева. 1914. Т. 2. Вып. 1–3. № 3. С. 133–

139; Влк С. Н. Сов. археология. М.; Л., 1948. С. 139–141; Будовниц И. У. Об ист. построениях М. Д. Присёлкова // ИЗ. 1950. Т. 35. С. 199–231; Закс А. Б. Историко-бытовой отдел Русского музея (1918–1941) // Тр. НИИ музееведения. М., 1962. Вып. 7. С. 240–285; Качкова Д. А. Хронологический список трудов М. Д. Присёлкова // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 476–480; Лурье Я. С. М. Д. Присёлков — историковец // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 464–475; он же. Схема истории летописания А. А. Шахматова и М. Д. Присёлкова и задачи дальнейшего исследования летописей // Там же. 1990. Т. 44. С. 185–195; он же. М. Д. Присёлков и вопросы изучения рус. летописания // Отеч. ист. 1995. № 1. С. 146–159; он же. Предисловие // Присёлков М. Д. История рус. летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 5–29; Вовина-Лебедева В. Г. М. Д. Присёлков и школа акад. А. А. Шахматова: К вопросу о судьбах науч. школ в России // Ист. сознание и власть в зеркале России XX в.: Науч. докл. СПб., 2006. С. 22–42; она же. Н. Ф. Лавров, А. Н. Насонов, М. Д. Присёлков и группа по изданию рус. летописей 1936 г. // Летописи и хроники: Новые исслед. М., 2008. С. 290–308; она же. Над страницами летописей: Ученые Петербурга XIX–XX вв. СПб., 2009. С. 48–65; она же. К истории больших школ: Школа М. Д. Присёлкова // ИЗ. М., 2010. Т. 131(13). С. 409–452; она же. Школы исследования рус. летописей: XIX–XX вв. СПб., 2011. С. 301–372; Дербин Е. Н. М. Д. Присёлков и проблема инт. княжеской власти в Др. Руси: (К юбилею учёного) // Вестн. Удмуртского ун-та. Сер.: История и филология. 2012. Вып. 1. С. 12–19.

В. Г. Вовина-Лебедева

ПРИСК [греч. Πρίσκος], мч. Кесарийский (Палестинский) (пам. 21 сент.) — см. в ст. *Приск, Мартин и Николай*, мученики (пам. 21 сент., пам. греч. 7 дек., 21 сент., 22 сент.).

ПРИСК, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. *Севастийские мученики*, 40 (пам. 9 марта).

ПРИСК, МАТИН И НИКОЛАЙ [греч. Πρίσκος, Μαρτῖνος καὶ Νικόλαος], мученики (пам. 21 сент.; пам. греч. 7 дек., 21 сент., 22 сент.). Наиболее ранняя версия сказания о П., М. и Н. представлена в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 22 сент. (SynCP. Col. 70). Святые были осуждены язычниками за то, что исповедали Распятого (т. е. Христа) истинным Богом. Их строга́ли по ребрам и закололи мечом. Затем П., М. и Н. отрубили головы. Точная дата и место их кончины не указаны. память мучеников (без сказания) отмечена в то же Синаксаре под 7 дек. (SynCP. Col. 285). И декабрьский и сентябрьский синаксисы в честь святых совершались в построенном имп. Юстинианом I храме во Влахернах. Согласно Прокпию Кесарийскому, храм был ос-

вящен во имя святых П. и Н., о М. историк умалчивает (*Procop. De aedif.* 1, 6, 4), однако Синаксарь сообщает о праздновании всем 3 мученикам. Вероятно, в храме покоились также их мощи.

Традиция почитания П., М. и Н. создает нек-рые затруднения. Под 7 дек. в стилистике синаксарей приводятся посвященные им двустилиш (см.: Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 263), в к-рых кончина святых описана совершенно иначе, нежели в Синаксаре К-польской ц.: П. был уморен голодом, М. зарублен секирами, а Н. сожжен. Эти двустилиши приводятся под 7 дек. и в славяно-рус. стилишном Прологе, переведенном в Болгарии в XIV в. (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 4. С. 28). Без сказания память П., М. и Н. указывается под той же датой и в ВМЧ свт. Макария (см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 230–231 [1-я паг.]).

В иерусалимском списке Типикона Великой ц. (Hieros. S. Crucis. 40, X в.; *Mateos*. Typicon. Т. 1. Р. 42) совместная память П., М. и Н. указана под 22 сент. Со временем общее сентябрьское празднование в честь 3 мучеников вышло из употребления. Тем не менее под этой датой продолжали указывать памяти отдельных святых из этой дружины: напр., в греч. рукописном Синаксаре XII в. (Mess. gr. 103) — М. и Н.; в рукописи XII–XIII вв. (Ambr. B. 104) — только Н.; в Патмосском списке Типикона Великой ц. (Patm. 266; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 8) — П. и Н. Также в рукописном Синаксаре XII в. (Paris. gr. 1592) память П. и Н. значилась под 25 сент. В греч. стилистике синаксарей под 22 сент. отдельно указана память М., усеченного мечом (см.: Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. Σ. 187). Только память М. под этим днем отмечена и в ВМЧ свт. Макария (см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 50 [1-я паг.]). В болг. переводном с греч. языка стилишном Прологе XIV в. (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. Т. 1. С. 79) эта память объединена (видимо, в результате ошибки) с памятью мц. Друзиллы.

Очевидно, с достаточно раннего периода существовала традиция почитания П. без дружины. Празднование в его честь совершалось 21 сент. Под этой датой в Синаксаре Mess. gr. 103 приводится краткое сказание, в целом воспроизводящее общее повествование об этих святых.



П. смело учил христ. вере и призывал всех христиан не страшиться мученической смерти, обратился к Христу и крестил мн. язычников. По обвинению в оскорблении языческих богов и пренебрежении правительственными приказами, а также за проповедь Распятого Бога П. был схвачен правителем и предан жестокому пыткам. Его били, а затем подвесили, пронзили ребра и прокололи тело мечом. Казнили П. через усекновение главы. Ряд греч. рукописных источников XI–XIV вв. (напр., Vat. gr. 1613, Paris. gr. 1589, 1582) также помещают эту память под той же датой. Синаксарное чтение о П. вошло под 21 сент. и в состав слав. нестишного Пролога, переведенного с греч. языка в кон. XI или нач. XII в. (изд.: Славяно-русский пролог по древнейшим спискам. М., 2010. Т. 1. С. 112). Воспроизведено оно и в ВМЧ свт. Макария (см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 49–50 [1-я паг.]). В славянской и русской версиях «Книги житий святых» свт. Димитрия, митр. Ростовского, память П. с кратким сказанием помещена также под 21 сент. (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Т. 1. Л. 106 об. – 107). Свт. *Димитрий (Савич (Туптало))* сообщает, что мученик проповедовал и пострадал во Фригии, но др. источниками это не подтверждается.

Однако вопреки сказанию об усекнении П. мечом в греч. стишных синаксарях в его честь приводится двустиише (см.: *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 1. Σ. 183), согласно которому мученик принял смерть от огня. Это же двустиише приведено и в болг. стишном Прологе XIV в. (*Петков, Спасова.* Стиш. Пролог. Т. 1. С. 78). Кроме того, в греч. рукописи Patm. 266 под 16 сент. указана память Приска, «анфипата Европы из Халкидона», но тождество его с П. сомнительно (см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 401).

В лат. традиции литургического почитания П. не было до внесения его памяти кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог (80-е гг. XVI в.) под 20 сент. (MartRom. P. 407). Совр. редакция Римского Мартиролога память П. не содержит.

В совр. месяцеслове РПЦ сохранилась память только П. под 21 сент., причем святой именуется мучеником Кесарийским (Палестинским), хотя источники умалчивают о его

связи с Кесарией Палестинской. В церквах греч. традиции присутствуют и это празднование, и отдельная память М. под 22 сент., но сохранена также общая память 3 мучеников под 7 дек.

Ист.: ЖСв. Сент. С. 401.

Лит.: *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 290–291, 378; *Janin R. Prisco, Martino e Nicola // BiblSS.* P. 1124–1125; *Idem. Églises et monastères.* P. 408.

П. А. Пашков, А. Грюнерт

Иконография. В греч. руководстве для изографов — Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — имя Приск приведено в разд. «Святые мученики и внешний вид их» под № 106 (всего 136 описаний): «Приск, старец с редкою бороною» (Ерминия ДФ. С. 167). Изображения П. (без дружины) единичны. На миниатюре в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 57, 1-я четв. XI в.) представлена сцена усекновения главы святого: П. показан средовеком с темными вьющимися волосами и короткой бородой, без верхней одежды и препоясания, в одной тунике, он опускается на землю, склоняя голову перед воином, к-рый извлекает из ножен меч; казнь совершается на фоне гор, вдали стоит храм-киворий, увенчанный крестом. В известных минейных циклах с сохранившимися изображениями на сент., образ П., одного или с дружиной, отсутствует.

В рус. иконописных подлинниках имя Приск появляется в списках сводной редакции XVIII в., напр. в происходящем из Палеах списке подлинника, принадлежавшем Г. Д. Филимонову. В соответствии со структурой рус. месяцеслова под 21 сент. содержится упоминание «мучеников Евсевия и Приска», но без дополнительных сведений об этих святых (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 156). Принцип объединения имен по типу святости — оба мученики — был заимствован акад. В. Д. Фартусовым. В руководстве для иконописцев (1910) автор постарался дать описание святых в соответствии с их Житиями. О П. сказано, что он «римского типа», средних лет, «в мученических одеждах», и предложено писать ему «хартию по житию» с текстом: «Во Фригии исповеда имя Христово, и многих от Еллин ко Христу приведе. Пострада за свидетельство Иисус Христово» (*Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 21).

Лит.: LCI. Bd. 8. Sp. 225.

Э. В. Ш.

ПРИСКІЛЛА, мц. (пам. 7 июня) — см. *Маркеллин*, сщмч., еп. Римский.

ПРИСКІЛЛА, св — см. *Акила* и *Прискилла*, ап. от 70 и его жена.

ПРИСЛОП [Силваш; румын. Prîslop, Silvas], муж. мон-рь (с 1976 женский) во имя св. ап. Иоанна Богослова (рубеж XIV и XV вв.) епископии Девы и Хунедоары в составе *Трансильванской митрополии* (Ардяльской) Румынской Православной Церкви. Расположен в жудеце Хунедоара, рядом с с. Силвашу-де-Сус (откуда 2-е название мон-ря), к северо-западу от г. Хацег (Трансильвания, Румыния). До сер. XIX в. играл ключевую роль в истории Православия в Трансильвании; ныне — одно из наиболее почитаемых св. мест в Румынии, центр паломничества, связанный с заложенными прп. *Никодимом Тисманским* традициями монашеского подвижничества.

История. Согласно традиции, П. был основан прп. Никодимом Тисманским на рубеже XIV и XV вв. Эту версию косвенно поддерживают колофон Четвероевангелия (Bucur. Art. Muz. slav. 6672/430, ныне Bucur. Ist. Muz. Colectia carte rară (Отд. редкой книги). 131507), в к-ром указано, что прп. Никодим переписал это Четвероевангелие «в Угорской стране (т. е. в Венгрии, в составе к-рой находилась в то время Трансильвания. — *Авт.*) в лето 6913 (1404/05)» (считается, что, поскольку на переписывание текста требовалось довольно много времени, сделать это было возможно только в мон-ре), а также архитектура кафоликона П., близкого в плане к архитектуре мон-рей *Водица* и *Тисмана*, также основанных прп. Никодимом. Во 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. в П. подвизался прп. *Иоанн из Прислопа*.

Согласно др. версии, основывающейся на обнаруженной в 1909 г. над входом в неф кафоликона П. фресковой надписи 1759 г., фиксировавшей факт росписи в этом году (утрачена, опубл.: *Radu.* 1913. P. 96), П. был основан в 1564 г. Замфирой, дочерью господаря Валахии Мойсе I Водэ (1529–1530). В нартексе кафоликона сохранилась надгробная плита с надписями на лат. языке на центральном поле плиты и по ее периметру, в к-рой указано, что здесь в 1580 г. была похоронена Замфира, дочь Мойсе I Водэ и супруга польск. нобиля Станислава Нисовского. На камне, найденном в могиле, сохранились фрагменты надписи на церковнослав. языке, уточняющей дату захоронения: «месяца марта» (*Vătăşianu.* 1930. P. 54). Из исторических источников известно, что овдовев-



шая в 1575 г. Замфира получила от трансильванского воеводы, польск. кор. *Стефана Батория* (в благодарность за одолженные ему 2,5 тыс. флоринов, способствовавших его приходу к власти) имения сёл Стрей-сынгеоргиу и Валя на р. Стрей в жудеце Хацега (ныне в жудеце Хунедоара), ранее принадлежавшие ее свекру Михаю Кешеру, отцу ее 1-го супруга Иштвана Кешера. По мнению исследователей, она пожертвовала эти имения П. (Ibid. P. 55–56). Др. документальных сведений о П. до предполагаемого основания Замфиры нет; не сохранилось также и строений П. (кроме кафоликона), к-рые можно было бы отнести к периоду XV–XVI вв.

Считается, что в 1553–1557 гг. в П. находилась резиденция Трансильванского митр. Иоанна из Пештяны в 1553–1557 гг. (*Păcurariu*. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 434–435). Мнение В. Вэ-тэшьяну о том, что П. служил резиденцией и для других трансильванских архиереев до 1595 г. (*Vătăşianu*. 1930. P. 62–63), не разделяется остальными исследователями. В XVII в. настоятели П. дважды становились архиереями: игум. Иоанн (1585–1605) был избран во митрополита Трансильванского Собором трансильванского православного клира (возведен в сан в Тырговиште митр. Унгро-Влахийским Серафимом (ок. 1576 – кон. 1585 или нач. 1586, изгнан с престола; † 1590), имел резиденцию в предместье Албы-Юлии); в 1615 г. епископом Вадским стал прислопский игум. Феофил (*Păcurariu*. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 161).

В 1628 г. митр. Трансильванский Геннадий направил в Россию посольство, состоявшее из прислопских насельников иеромонахов Феодосия и Макария и иеродиак. Гедеона. В рекомендательных письмах настоятеля П. игум. Антония и трансильванского кн. Габора Бетлена говорилось о том, что П. задолжал венг. нобилям тысячу золотых. Монахи оставались в приграничном Путивле, где им от лица рус. царя *Михаила Феодоровича* была выдана необходимая сумма (Ibid. P. 249).

С самого основания П. был метохом мон-ря Тисмана. Однако в какой-то момент (точная дата не установлена; очевидно, после 1701) под давлением властей П. стал униатским и мон-рь Тисмана анафематствовал его и отказывал в любой помощи. Моши прп. Иоанна из При-

слопа были перенесены в Валашское княжество (возможно, в Тисману) и в посл. были утрачены. После антиуниат. восстания мч. *Виссариона (Сарая)* в 1744 г. П. на короткое время вернулся в Православие, в эти годы в мон-ре был произведен ремонт келий. В 1747 г., после указа австр. имп. Марии Терезии о принятии мер против монахов, сопротивлявшихся унии, П. вновь стал униатским. 23 июня 1749 г. униат. архим. Филофей, настоятель Троицкого мон-ря в Блаже, прислал в П. монахов Варлаама и Никиту восстанавливать мон-рь (часть прежней братии покинула П., часть приняла унию). Мон. Варлаам стал настоятелем мон-ря; сохранилось его письмо свящ. Петру Добре, в котором он сообщал, что П. значительно пострадал от неурядиц, исчезли мн. ценности, границы имений нарушены соседями — венг. нобилями (*Radu*. 1913. P. 83). 4 июня 1756 г. униат. еп. Блажский Петру Павел Арон выдал насельникам П. разрешительное письмо, чтобы они могли собирать пожертвования на восстановление мон-ря. В это же время впервые упоминаются 2 преклоненных П. скита: Пlosка и Вака (*Vătăşianu*. 1930. P. 64).

В 1759 г. кафоликон П. был расписан, о чем свидетельствует ктиторская надпись над входом в неф: «В дни... царицы Марии Терезии и архипастыря страны Ее Величества Господина Петру Павла Арона из Бистры, в год 7267, от Христа 17[59]... марта 13 дня, будучи зугривами Симеон, сын попа [из] Питешти, вместе со своим учеником Николаем». Оба упомянутых иконописца довольно хорошо известны по др. работам, выполненным в Трансильвании (*Porumb*. 1998. P. 260–262, 373–376).

После восстания правосл. населения Трансильвании под предводительством прмч. *Софрония из Чоары* (1759–1761) П. стал православным мон-рем. 12 апр. 1762 г. еп. Петру Павел (Арон) через Трансильванскую придворную канцелярию (фактический орган управления Трансильванией, находившийся в Вене) потребовал, чтобы перешедшие в Православие игум. Варлаам и мон. Иннокентий (Бош) были арестованы и отправлены в Блаж, а остальные насельники П. и скита Пlosка изгнаны (*Bunea*. 1902. P. 326). Восстание было подавлено, 5 июня председа-

тель Трансильванской канцелярии ген. А. Н. фон Букков приказал все движимое имущество мон-ря перевезти в Блаж, а П. и скит Пlosка поджечь (*Vătăşianu*. 1930. P. 64). Эти события, а также основные вехи истории П. были отражены в известном поэтическом соч. *Plângerea sfintei mănăstiri a Silvaşului din eparhia Haţegului, din Prislop* (Плач святого Силвашского монастыря из епархии Хацег; из Прислопа; сохр. в 6 рукописях). По мнению некоторых исследователей, автором этой стихотворной летописи был прислопский мон. Ефрем, бежавший из П. после разгрома восстания и написавший свое сочинение в Сибиу (*Burlec*. 1978. P. 229–230; *Păcurariu*. 1986. P. 80; *Idem*. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 485). Однако на основе подробного лингвистического и литературоведческого анализа Н. А. Урсу доказал, что автором «Плача...» является учитель школы при *Николая святителя церкви в Шкей-Брашове* Йоан Дума (*Ursu*. 1997. P. 272–284).

В 1770 г. униаты стараниями иером. Никиты возродили П., однако долгое время мон-рь оставался бедной обителью с 2–3 насельниками. В источниках иером. Никита последний раз упоминается 2 апр. 1778 г. (*Vătăşianu*. 1930. P. 64). После кончины настоятеля П. игум. Макария в 1810 г. П. был отдан в ведение священников близлежащих сёл. В 1852–1853 гг. П. посетил униат. викарный еп. Хацегский Штефан Молдован, оставивший в дневнике довольно подробное описание мон-ря (*Naghi*. 1986–1987. P. 306–327). В 1873 г. здесь с желанием возродить монашескую жизнь поселились намеревавшийся принять постриг Арон Сырбу, однако спустя 3 года он скончался. По инициативе викарного еп. Хацегского Николае Нестора в 1897–1899 гг. в П. были проведены реставрационные работы. После этого мон-рь вошел в круг интересов униат. Лугожских епископов. 19 мая 1901 г. здесь служил униат. еп. Лугожский Димитрие Радус с собором из 40 священников, 25 мая 1905 г. — его преемник еп. Василе Хоссу. В 1905 г. П. посетил известный румын. историк Н. Йорга, оставивший его краткое описание (*Iorga*. 1906. P. 309–311). В 1908–1909 гг. стараниями униатского еп. Василе была проведена новая реставрация церкви (тот факт, что келейный корпус и др. постройки оказались не затронуты, может говорить о крайней

малочисленности братии в то время либо о ее полном отсутствии). Трансильванский живописец О. Смигельски посетил П. в авг. 1909 г. и подписал контракт на роспись кафолика. Осенью 1911 г. настоятелем П. стал иером. Леон Ману, который собрал небольшую общину. В мае 1913 г. из Блажа в П. была возвращена чудотворная икона Божией Матери «Одигитрия», а епископы Лугожский Валерие Траян Френциу и Герлаский Василе Хоссу заново ее освятили. Между 1923 и 1924 гг. архит. Р. Вагнер провел работы по консолидации церкви, изменив декоративную пластику фасадов.

В 1948 г. униат. церковь в Румынии была упразднена, имущество конфисковано гос-вом, часть передана правосл. Церкви. 25 нояб. 1948 г. правосл. митр. Трансильванский *Николай (Бэлан)* направил в П. для совершения там богослужений иером. Арсения (Боку). В 1950 г. из мон-ря Сымбэта-де-Сус в П. были переведены неск. насельниц, назначена настоятельница — ставрофора Замфира (Константинеску). Иером. Арсений оставался в П. до 1989 г. и выполнял послушание монастырского священника и духовника. Он лично вырезал для кафолика иконостас, выполнил ряд ремонтных работ в церкви и в др. строениях; он считается 3-м ктиторм П. после прп. Никодима и Замфиры. Иером. Арсений не покинул П., когда вступил в силу декрет № 410 от 1959 г., согласно к-рому П., как и мн. др. румын. мон-ри, был закрыт. В 1976 г. П. открыли официально как жен. обитель. В 1990 г. в П. были проведены работы по реставрации и консолидации церкви, а также игуменского дома и келий в вост. части монастырского комплекса. В 1991 г. в П. была открыта жен. богословская семинария (*seminar teologic*) во имя вмц. Екатерины со сроком обучения 5 лет. При П. действует иконная мастерская, в к-рой монахини и ученицы семинарии осваивают традиции старинного трансильванского ремесла — написания икон на стекле (аналогичные центры действуют в Никуле (жудец Клуж), Арпашу-де-Сусе (жудец Сибиу) и Лазе (жудец Васлуй)). Подвизаются 40 насельниц, настоятельница — мон. Павелида (Мунтяну).

Архитектурный ансамбль. Монастырский комплекс не обнесен стеной. Помимо кафолика ансамбль П. составляют многочисленные строения

2-й пол. XX в. Основная часть здания построена тщанием и по проекту иером. Арсения (Боки), формирование архитектурного пространства П. было осуществлено в 50-х гг. XX в. В 1952 г. на скалистом холме была возведена квадратная в плане колокольня с открытым помещением в виде деревянного резного крыльца на 2-м уровне, где расположен колокол, задуманная как синтез трансильванской деревянной архитектуры и афонской каменной; массивными плитами была вымощена дорога к храму и вокруг него; из протекающего по территории мон-ря ручья Силваш был устроен пруд; посажен парк из серебристых елей, туй, кленов, декоративных сосен и магнолий. В 1953 г. построен 2-й храм — в честь Воздвижения Креста Господня — обширная деревянная застекленная ротонда. В 1956–1958 гг. был построен 2-этажный игуменский дом с кельями. После 1958 г. был возведен келейный корпус со многими постройками хозяйственного характера и с мастерскими. Также по проекту иером. Арсения (Боки) были возведены 2-этажное здание на 15 келий с колоннадой по периметру и с изящным крыльцом (1985), построенное на месте разрушенного игуменского дома 1956–1958 гг., в брынковянском стиле, по аналогии с таким же строением мон-ря *Хурези*, относящимся к эпохе валашского господства мч. Константина Брынковяну (1688–1714); деревянные резные ворота с 2-скатной кровлей, выполненные в марамурешском стиле (1987); здание для семинарии с 6-кой и читальным залом (1995). В 1998 г. в сев.-вост. части П. была построена массивная башня с арочным входом и примыкающими к ней с 2 сторон 2-этажными строениями; 3-этажный архондарик был пристроен к ней в 2014 г. Также архитектурный ансамбль составляют многочисленные постройки хозяйственного назначения и мастерские.

Архитектура кафолика. Типологически ц. ап. Иоанна Богослова относят к т. н. моравской школе средневеков. серб. культовой архитектуры посл. четв. XIV — нач. XV в., представленной храмами в Крушеваце, Велуче, Руденице, в мон-ре *Каленич* и др. (Balş. 1931. P. 98). Традиции школы распространились в т. ч. и к северу от Дуная — в основном в церквях, связанных с прп. Никодимом Тисманским: это кафоликоны

мон-рей Тисмана, Водица (старый), скитов Тополница и Вишина, а также монастыря *Козия*. Кафоликон П. представляет в плане триконх с полукруглыми (в интерьере и по фасаду) центральной и боковыми апсидами (эта особенность встречается в церквях скитов Тополница и Вишина, а в остальных памятниках моравской школы и ее валашского продолжения апсиды полукруглые только в интерьере, а по фасаду — многогранные). Боковые апсиды обрамлены пилястрами, образующими по сторонам апсид удлинённые ниши, — данное решение впервые встречается в ц. первомч. Стефана в Крушеваце (1377/78). Над нефом возвышается глава; нартекс перекрыт поперечно расположенным к центральной оси коробовым сводом. Стены и основание барабана возведены из камня, своды нефа, нартекса и алтаря, а также барабан и оконные обрамления — из кирпича. Травея, соединяющая алтарное пространство с нефом, имеет коробовый свод, возвышающийся одновременно над конхой апсиды и над вост. аркой свода нефа. Аналогичный кафоликону П. ступенчатый профиль консолей сводов вместе с полукруглыми апсидами встречается в церкви скита Тополница (ок. 1380; жудец Мехединци), также связанной с именем прп. Никодима; повышенный свод травеи между нефом и алтарем — впервые в валашской архитектуре в ц. свт. Николая в Арджеше (1351/52). Специфическим по отношению к указанным аналогиям является радиальное расположение окон на всех 3 апсидах.

В результате поновлений декор фасадов практически полностью утрачен (сохр. лишь неск. фрагментов штукатурки). Восстановление его первоначального облика практически невозможно, т. к. неизвестно, в какой степени экстерьер церкви, представленный на фотографии в публикации Г. Балша 1931 г., соответствовал ее первоначальному облику (Balş. 1931. P. 97. Fig. 1): согласно фотографии, апсиды и барабан были украшены тонкими колонками, завершающимися полукруглыми (барабан) и 3-лопастными (апсиды) арками. Колонки с арками занимали приблизительно $\frac{3}{4}$ высоты строения между цоколем и кровлей и были отделены двойным поясом от последней четверти, на к-рой в виде карниза был расположен ряд ниш



(т. н. оконца). Однако на фотографии из отчета архит. Вагнера, проводившего реставрационные работы в 1922–1923 гг., указанные элементы декоративной пластики фасадов не видны. Колонки действительно могли существовать изначально, поскольку они характерны для моравской школы. Трехлопастные же арки и оконца, очевидно, относятся к более позднему времени, т. к. характеризуют архитектуру брынковянского стиля. Т. о., по совокупности архитектурных характеристик кафоликон П. вписывается в группу памятников валашского зодчества посл. десятилетий XIV — нач. XV в. Чужеродность этого памятника на фоне трансильванской архитектуры XVI в., а также сомнительная аналогия с церковью валашского скита в Остров-Кэлимэнешти (1520) позволяют говорить не об основании П. в 1564 г. Замфирой, а о значительной реконструкции, возможно с возведением др. сооружений монастыря и росписью церкви.

Стенопись кафоликona. Во время ремонтных работ, проведенных в 1910 г., было установлено, что роспись кафоликona П. представлена 3 живописными слоями; однако их исследование затруднено, поскольку в результате работ значительная часть росписи была утрачена. Живопись в алтаре и нефе не сохранилась (за исключением очень поздних, возможно кон. XIX в., фресок с изображением Христа Вседержителя в куполе и 4 евангелистов на парусах). В нартексе частично сохранилась живопись XVIII в., выполненная Симеоном и Николаем. Ряд сцен иллюстрирует, по мнению Й. Д. Штефанеску, Житие Пресв. Богородицы (Ştefănescu. 1932. P. 240), по мнению М. Порумба (к его т. зр. склоняются большинство исследователей) — Акафист Пресв. Богородице и христологический цикл (Porumb. 1998. P. 228): «Рождество Христово» (икос 4), «Поклонение волхвов» и «Отбытие волхвов» (икос 5) (вост. стена); «Бегство в Египет» (икос 6), «Христос, проповедующий ученикам» (икос 7?) (юж. стена); Деисус (икос 8), Покров Пресв. Богородицы (возможно, икос 10), Пресв. Богородица «Оранта» (?) (зап. стена); «Сретение Господне» (кондак 7), Пресв. Богородица с Младенцем на престоле, окруженная архангелами (?) (сев. стена). Над входом из нартекса в неф была расположена кти-

торская композиция (не сохр., известна по ряду документальных свидетельств и рисунку XIX в.): в левой части был изображен епископ в камилавке, за ним — Замфира с церковью в руке; в правой части — настоятель П. в сопровождении 2 монахов. Сохранилось также неск. фрагментов стенописи на зап. фасаде церкви. Над входом в церковь изображен ап. Иоанн Богослов на престоле, благословляющий правой рукой и с раскрытым Евангелием в левой (Ştefănescu. 1932. P. 241), фланкированный 2 ангелами с раскрытыми свитками. Остальная часть зап. фасада была отведена под сцену «Страшный Суд», от которой сохранилось лишь неск. фрагментов: огненная река с грешниками и сцена неправедного суда (в правой части) и часть сцены «Лно Авраамова» (в левой части) с изображением Пресв. Богородицы на престоле с 5 мудрыми девами справа от Нее и со «Спасом на убрусе» (Ibid. P. 242) или с «Платом Вероники» слева (Porumb. 1998. P. 228).

Иконы. В алтаре кафоликona П. хранится икона Божией Матери «Одигитрия, с пророками», к-рую Штефанеску и В. Дрэгуц атрибутировали неизвестному валашскому иконописцу XVI в. Икона была отреставрирована и частично поновлена (клейма с изображениями пророков) в 1752 г., согласно надписи на румын. языке на тыльной стороне, в к-рой также указано, что 4 иконы и иконостас были написаны попечением иером. Варлаама и Иоанна учителя, сына иерея И. М. Крештина из Балинца, зографами Иоанном из Окнеле-Мари и его учеником, Михаилом. Также святыней П. считалась икона свт. Николая, с житием, из иконостаса (утрачена; находилась в деревянной церкви мон-ря Никула в жудеце Клуж, к-рая сгорела в 1973). Часть икон П. находится в коллекции Ш. Кришана из Липовы (жудец Арад), нек-рые из них подписаны или атрибутированы иконописцу Симеону из Питешти. В собрании П. хранится ок. 20 икон, написанных на стекле и происходящих из центров производства таких икон — Ланкрэма, ц. свт. Николая в Шкей Брашове, Фэгэраша, Албы-Юлии, Лазы (Porumb. 1998. P. 230).

Ист.: Plângerea sfintei mănăstiri a Silvaşului din eparhia Haţegului, din Prislop // Cronici şi povestiri româneşti versificate (sec. XVII–XVIII) / Stud. şi ed. critică de D. Simonescu. Bucur., 1967. P. 69–73 (исслед.), 74–90 (текст).

Лит.: Bunea A. Episcopii Petru Paul Aron şi Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764. Blaj, 1902. P. 326; Iorga N. Neamul Românesc în Ardeal şi Ţara Ungurească. 1906. Vol. 1; Radu I. Istoria vicariatului greco-catolic al Haţegului. Lugoj, 1913. P. 73–98, 351–367; Vătăşianu V. Vechile biserici de piatră româneşti din judeţul Hunedoara // Anuarul comisiei monumentelor istorice. Secţia pentru Transilvania, 1929. Cluj, 1930. P. 1–222, [hic:] Biserica mănăstirii Prislop. P. 47–65; idem. Istoria artei feudale în Ţările Române. Bucur., 1959. Vol. 1: Arta în perioada de dezvoltare a feudalismului. P. 253–255; Balş Gh. Despre biserica Prislopului // Buletinul comisiei monumentelor istorice. 1931. An. 24. N 69. P. 97–100; Ştefănescu I. D. Monuments d'art chrétien trouvés en Roumanie // Byz. 1931. Vol. 6. Fasc. 2. P. 571–612 (hic: 600–601); idem. La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie. P., 1932. P. 239–242; Drăguţ V. Vechi monumente hunedorene. Bucur., 1968; Idem. Dicţionar enciclopedic de artă medievală românească. Bucur., 1976. P. 247; idem. Arta românească. Bucur., 1982. Vol. 1: Preistorie, antichitate, ev mediu, renaştere, barocinfol. P. 288, 291; Burlec L. Contribuţii la studiul cronicii Plângerea mănăstirii Silvaşului // Anuarul Institutului de istorie şi arheologie «A. D. Xenopol». Iaşi, 1978. Vol. 15. P. 325–333; Porumb M. Biserica mănăstirii Prislop — un monument din secolul al XV-lea // Studii de istoria artei. Cluj-Napoca, 1982. P. 124–127; idem. Dicţionar de pictură veche românească din Transilvania: Sec. XIII–XVIII. Bucur., 1998. P. 228–230; Kovács A. Date privind viaţa Zamferei, fiica lui Moise-Vodă // Anuarul Institutului de istorie şi arheologie. Cluj-Napoca, 1986. Vol. 27. P. 349–374; Naghi Gh. Un manuscris inedit al lui Ştefan Moldovan privitor la Ţara Haţegului la mijlocul secolului al XIX-lea // Sargeţia. 1986–1987. Vol. 20. P. 306–327; Păcurariu M., preot. Istoria mănăstirii Prislop. Arad, 1986; Rusu A. A. O restituire: Tabloul votiv al mănăstirii Prislop // Mitropolia Banatului. Timişoara, 1986. An. 36. N 2. P. 77–80; Ursu N. A. Dascălul braşovean Ioan Duma, autorul cronicii în versuri Plângerea mănăstirii Silvaşului // Idem. Contribuţii la istoria literaturii române: Studii şi note filologice. Iaşi, 1997. P. 269–284; Moisesescu C. Arhitectura românească veche. Bucur., 2001. Vol. 1. P. 184–185.

Э. Драгнев

ПРИСОЕДИНЕНИЕ К ПРАВОСЛАВИЮ, акт воссоединения с правосл. Церковью инославных, а также лиц, обращающихся из ересей и расколов. Присоединение к православной Церкви в разных случаях осуществляется через крещение, миропомазание или покаяние.

В каноническом праве древней Церкви. Карфагенский Собор 255 г. под председательством сщмч. Киприана, еп. Карфагенского, постановил при присоединении к кафолической Церкви крестить всех, кто были крещены ранее в еретических или раскольнических общинах. При этом в ряде др. Церквей крещенных в схизматических общинах присоединяли без повторного крещения. Вопрос о порядке присоединения





еретиков к православной Церкви явился предметом полемики между сщмч. *Стефаном I*, еп. Римским, и сщмч. Киприаном, еп. Карфагенским. Сщмч. Стефан писал сщмч. Киприану: «Если кто от какой бы то ни было ереси обратится к вам, то да не вводится при этом ничего нового, кроме того, что предано, то есть да совершается над таковым одно возложение рук в знак покаяния, так как и сами еретики всякого обращающегося к ним от другой ереси взаимно не крестят, а только приобщают» (ар. *Cypr. Carth.* Ep. 74. 1). Доводы сщмч. Стефана против повторного крещения присоединяемых были уязвимы (ссылка на обычай еретиков, как на пример для кафолической Церкви; неразборчивость, с к-рой он воспрещает перекрещение всяких еретиков вплоть до гностиков, искажавших даже крещальную формулу; неточность утверждения того, что перекрещивать еретиков — это новшество; отождествление практики поместной Римской Церкви вообще с тем, «что предано»). Сщмч. Киприан указывал на это («Брат наш Стефан простер свое жестокое упорство до того, что даже и крещение Маркиона, Валентина, Апеллеса и прочих хулителей Бога Отца вздумал усвоить силу рождать чад Богу» — *Ibid.* 74. 7). Он утверждал, что всякое крещение, полученное от еретиков и даже раскольников, безблагодатно и скорее оскверняет, чем очищает от грехов; поэтому крестить надо не только приходящих из еретических сборищ, но даже и бывших последователей *Новациана*. В ответе Магну, спрашивавшему его о том, следует ли вновь крестить приходящих от Новациана, сщмч. Киприан дал категорический ответ: «Если одна Церковь имеет жизненную воду и власть крещения и омовения человека, то тот, кто говорит, что у Новациана может кто-нибудь получить крещение и освящение, пусть прежде докажет и научит, что Новациан принадлежит к Церкви или начальствует в Церкви. Церковь одна, а будучи одна, она не может быть и внутри и вне. Если она у Новациана, то не была у Корнелия. Если же она была у Корнелия... то Новациан не принадлежит к Церкви» (*Ibid.* 69. 3).

Мысли о Церкви, не терпящей нарушения иерархического и соборного единства, сщмч. Киприан развил в соч. «О единстве Церкви», на-

писанном еще до спора со сщмч. Стефаном. В этом трактате он отстаивал учение о том, что таинства дарованы Церкви, что совершаются они только в Церкви, что «всякий отделяющийся от Церкви присоединяется к жене-прелюбодейце и делается чуждым обетований Церкви; оставляющий Церковь Христову лишает себя наград, предопределенных Христом: он для нее чужд, непотребен, враг ее. Тот не может уже иметь отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь» (*Idem.* De unit. Eccl. 6).

Однако, утверждая безблагодатность священнодействия вне Церкви, сщмч. Киприан в ригористических выводах упрощал вопрос. Так, безблагодатность отделившегося от Церкви священнослужителя он выводил из бессилия молитв грешного иерея: «Какую молитву может принести за крещеного святотатственный и грешный священник, когда написано: «...грешников Бог не слушает; но кто чтит Бога и творит волю Его, того слушает» (Ин 9. 31)? Кто может дать то, чего сам не имеет?» (*Cypr. Carth.* Ep. 70. 2). Вместе с тем, согласно церковному учению, молитвы иерея, совершившего тяжкие грехи, но не осужденного церковным судом, не изверженного из сана, не бездейственны, и принимающие от него таинства получают в них полноту благодати.

Непреклонный к еретикам и раскольникам, сщмч. Киприан в споре со сщмч. Стефаном проявил терпимость по отношению к собрату, с к-рым он вступил в спор. Сщмч. Стефан навязывал Вселенской Церкви рим. практику, угрожая отлучением несогласным с ним африкан. и вост. иерархам. На Карфагенском Соборе 256 г., касаясь вопроса о крещении раскольников и возникших из-за него разногласий, сщмч. Киприан говорил: «Мы никого не принуждаем и никого не лишаем общения, хотя бы кто мыслил и неодинаково с нами, ибо никто из нас не ставит себя епископом епископов, никто страхом насильственной власти не принуждает братию к повиновению себе» (*Sententiae episcorum // PL.* 3. Col. 1054). Терпимость сщмч. Киприана по отношению к сщмч. Стефану в том, что епископы, принимавшие покаявшихся раскольников без перекрещивания, хотя и ошибались, не допускали при этом противоцерковных действий.

Спор о крещении еретиков в тот период (сер. III в.) продолжался недолго и не вызвал нового раскола. Несмотря на относительную правоту обеих участвовавших в нем сторон и на глубину экклезиологических идей, выраженных в его ходе сщмч. Киприаном, вопрос о действительности схизматического крещения не был раскрыт до конца; дальнейшая практика соответствовала в большей мере позиции, высказанной сщмч. Стефаном Римским в его споре со сщмч. Киприаном Карфагенским. Во 2-м прав. Трулльского Собора, в к-ром содержится перечень канонов, о правиле, изданном «Киприаном, архиепископом африкийской страны, и мучеником, и Собором, при нем бывшим», сказано, что оно «токмо у них, по преданному им обычаю, сохраняемо было», т. е. применялось лишь в Африканском диоцезе.

На *Вселенском I Соборе* среди прочих решался вопрос о присоединении к кафолической Церкви новациан (кафаров) и павлиан — последователей *Павла Самосатского*, еп. Антиохийского. Согласно 8-му прав. Собора, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем состоянии через возложение рук. Когда на *Вселенском VII Соборе* в связи с приемом в правосл. Церковь епископов-иконоборцев встал вопрос о толковании именно этого правила, свт. *Тарасий*, патриарх К-польский, сказал, что слова о «возложении рук» обозначают благословение. По мнению еп. *Никодима (Милаша)*, «принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в Церковь, подлежащий православный епископ или пресвитер должен возложить на их голову руки, как это бывает при таинстве Покаяния» (*Никодим (Милаш)*, еп. Правила. Т. 1. С. 209). 19-е прав. I Вселенского Собора требует вновь крестить «бывших павлиан, прибегнувших к Кафолической Церкви». Т. о., отцы I Вселенского Собора дали частные определения относительно приема в Церковь новациан и павлиан.

Лаодикийский Собор ок. 343 г. постановил воссоединять с Церковью новациан, фотиниан и четырдесятников «не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда





уже глаголемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны святым миром» (Лаодик. 7), а «обращающихся от ереси так называемых фригов» (т. е. монтанистов; см. *Монтанизм*) Лаодикийский Собор постановил присоединять через крещение (Лаодик. 8).

Ключевое значение для формирования церковной позиции по вопросу о присоединении к правосл. Церкви лиц, крещенных вне ее, приобрели мысли свт. *Василия Великого* о еретиках, схизматиках и самочинниках, высказанные им в 2 посланиях свт. *Амфилохию*, еп. Иконийскому, и составившие содержание 1-го и 47-го правил святителя. Отвечая на канонические вопросы свт. *Амфилохия*, свт. *Василий Великий* ссылался на правила древних отцов; однако, поскольку разные отцы в прошлом поступали в подобных случаях по-разному, он не только излагал их взгляды, но и высказывал собственное суждение. Свт. *Василий* оспаривал мнение свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, относительно благодатности крещения у пепузиан (монтанистов), излагал ригористические взгляды сщмч. *Киприана* и своего предшественника по кафедре свт. *Фирмилиана* Кесарийского о раскольниках и противопоставлял им иные мнения «некоторых в Азии».

Ссылаясь на древних отцов, свт. *Василий Великий* разделял всех отступников от католической Церкви на 3 разряда: на еретиков, раскольников и самочинников: «Ибо древние положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересию, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками называли они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уврачевания; а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами, или епископами, и ненаученным народом... Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, как еще не чуждых Церкви, принимать; а находящихся в самочинных сборищах исправлять приличным покаянием и обращением, и вновь присоединять к Церкви. Таким образом даже находящиеся в церков-

ных степенях, отступив вместе с непокорными, когда покаются, нередко приемлются вновь в тот же чин» (Васил. 1).

В данном правиле чин приема в правосл. Церковь обусловлен мерой отступления от правосл. учения доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал приходящий в Церковь. Еретики, искажающие саму суть веры, ставятся свт. *Василием* наравне с язычниками и иудеями; их крещение отвергается и приходящие из ересей принимаются через перекрещивание. Крещение раскольников, отступивших от правосл. веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители-схизматики принимаются в сущем сане.

Излагая учение сщмч. *Киприана* и свт. *Фирмилиана*, свт. *Василий Великий* высказал мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло через раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство» (Там же). Тяжесть греха нелюбви к братьям, к-рый лежит на раскольниках, со временем, когда сам разрыв с католической Церковью отодвигается в прошлое, умалется, становится легче, но оскудение благодати Св. Духа повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Свт. *Василий* затронул здесь также вопрос об апостольском преемстве рукоположений. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

В вопросе о точном отнесении отступников к еретикам, раскольникам или самочинникам свт. *Василий* избегал навязывать Церкви свое суждение. Он только решительно оспаривал правомерность отнесения монтанистов к раскольникам, находя, что те, кто «восхулили на Духа Святаго, нечестиво и бесстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле» (Там же), — несомненные еретики и крещение их совершенно ничтожно. Высказывался он определенно и о новацианах, или кафарах: «Кафары суть из числа раскольников» (Там же). По поводу крещения энкратитов, последователей

Татиана, свт. *Василий Великий* приводит разные мнения св. отцов и удерживается от собственного суждения. Однако в 47-м прав. он склоняется к тому, что и энкратитов вместе с саккофорами и апотактистами следует перекрещивать. Так поступали с ними в Кесарийской Церкви, в к-рой предстоятельством свт. *Василия*. Вместе с тем он полагал, что этот вопрос требует соборного обсуждения. В 1-м послании свт. *Амфилохию* не упоминаются отступники, к-рых можно было бы отнести к самочинникам, однако из истории борьбы за *Никейский Символ веры* известно, что епископов-омиуриан святитель считал допустимым принимать в католическую Церковь в сущем сане. О тех, кто сомневались в божестве Св. Духа, свт. *Василий* писал: «Не будем требовать ничего большего, но предложим желающим соединиться с нами братьям никейскую веру; а если с ней согласятся, мы попросим их допустить, что не должно называть Святого Духа тварью и не иметь общения с теми, кто это говорит» (*Basil. Magn.* Ep. 113 // PG. 32. Col. 528).

Готовность свт. *Василия* признать допустимой в отношении к еретикам практику, к-рую он сам не одобрял, объясняется не тем, что догматические заблуждения стояли для него на 2-м плане и что дисциплинарную практику он подчинял соображениям церковной пользы и *икономии*. Попечения о церковной пользе, об изыскании самых верных путей для воссоединения с Церковью всех отступивших от нее могли отразиться на его рекомендациях о приеме отступников, но главная причина его относительной уступчивости состояла в том, что святитель не присваивал себе непогрешимости, а, опираясь на мнения древних св. отцов, одни вопросы решал твердо и однозначно, а другие передавал на соборный церковный суд. Свт. *Василий* выделил 3 разряда отделившихся обществ не ради *икономии*, а руководствуясь мерой повреждения в них евангельского учения, поскольку этой мерой определяется и степень оскудения благодати. Свт. *Василий* возводит различие еретиков, раскольников и самочинников к древним отцам, но в полном и догматически обоснованном виде оно дошло до настоящего времени лишь в творениях самого свт. *Василия*.





8-е и 19-е правила I Вселенского Собора, 7-е и 8-е правила Лаодикийского Собора и 1-е и 47-е правила свт. Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к Церкви бывш. еретиков и раскольников, к-рое известно как 7-е прав. *Вселенского II Собора*. Согласно этому правилу, евномиане, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны) приемлются яко же язычники», через крещение. Ариане, македониане, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четвередсятники и аполинаристы — через анафематствование ереси и миропомазание. Может вызвать недоумение, что II Вселенский Собор не только македониан, но даже и ариан, явных еретиков, постановил принимать без крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но еще и тем, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени II Вселенского Собора выродились в секту евномиан, для к-рых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а названные в 7-м прав. арианами сами себя так не именовали, считая своим учителем в это время *Евсевия*, еп. Никомидийского, а впосл. *Акакия*, еп. Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именовали Его «неразличимым образом Отца», но отвергали Его *единонущие* Отцу.

В 7-м прав. воссоединяемые с Церковью и через крещение, и через миропомазание именуются одинаково еретиками, что не совпадает с терминологией свт. Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников. Отцы II Вселенского Собора употребили слово «еретики» в значении всякого отступления от Православия, а может быть, еще шире — по отношению к любому отделению от Церкви. Несовпадение в употреблении этого слова в 1-м прав. свт. Василия Великого и в 7-м прав. II Вселенского Собора не связано с действительным расхождением между этими правилами, поскольку принимаемые через миропомазание и проклинаящие

«всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь», ариане, македониане, новациане и проч. (II Всел. 7) — это те, кого свт. Василий в послании свт. Амфилохию Иконийскому назвал «раскольниками». Характерно, что в 7-м прав. II Вселенского Собора говорится не о приеме в Церковь, а о «присоединяющихся к Православию и к части спасаемых». Возможно, слово «Церковь» отцы Собора не употребляли потому, что не желали еретиков, принимаемых через миропомазание, т. е. раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви. Словами «присоединяющихся... к части спасаемых» Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности (поскольку не там, где они, пребывают «спасаемые»).

В 419 г. состоялся поместный Карфагенский Собор, ряд правил которого (Карф. 57, 67–69, 91 и др.) касается присоединения к кафолической Церкви донатистов, гл. обр. священнослужителей, рукоположенных в схизме. 89(68)-е правило гласит: «Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступить к кафолической вере, да не будут лишаемы принятия в своих степенях».

Завершением канонического законодательства древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось 95-е прав. Трулльского Собора. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7-го прав. II Вселенского Собора. Из 19-го прав. I Вселенского Собора заимствовано положение о перекрещивании павлиан, а из 1-го прав. свт. Василия Великого — о перекрещивании «манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков».

Отцы Трулльского Собора внесли важное дополнение в каноны о «присоединении к Православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышепоказанныя ереси; и потом да приемлют Святое Причащение» (Трулл. 95). Речь здесь идет о присоединении через покаяние, без крещения и миропомазания, что впосл. стало именоваться 3-м чи-

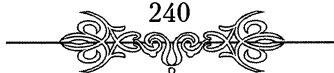
ном. Самочинники (о к-рых писал свт. Василий Великий) названы в этом правиле еретиками. Из контекста правила видно, что по 3-му чину принимаются не только несториане, но и монофизиты, последователи *Евтихия*, *Диоскора II*, патриарха Александрийского, и *Севира*, патриарха Антиохийского.

После Трулльского Собора и по сей день правосл. Церковь при присоединении инославных руководствуется его 95-м правилом.

В Византии и на православном Востоке в эпоху османского ига. В первые 4 столетия после отделения Римской Церкви от Вселенского Православия (1054) в практике присоединения латинян к Православию наблюдались расхождения — их принимали и по 1-му, и по 2-му, и по 3-му чинам. В XII в. Антиохийский патриарх *Феодор IV Вальсамон* в ответах *Марку III*, патриарху Александрийскому, писал, что латинян можно допускать к св. Чаше после отречения от ложных учений (см.: *Иларион (Троицкий)*. 1917. С. 43). По словам свт. *Нифонта*, еп. Новгородского, наставлявшего иером. *Кирика*, латинян следует присоединять через миропомазание, ибо так поступают с ними в К-поле. Одон Дёйльский, автор книги о путешествиях франц. кор. Людовика VII на Восток и о его пребывании в К-поле в 1147 г., писал, что греки латинян перекрещивают (см.: Там же).

В XV в. в вост. Патриархатах установилась единая практика — воссоединять латинян с Православием по 2-му чину, через помазание св. миром. К-польский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, к-рый предусматривал для них миропомазание. В эпоху Реформации эта практика была распространена и на протестантов. В 1718 г. патриарх К-польский *Иеремия III* отвечал российскому царю *Петру I Алексеевичу* на вопрос о приеме в Православие лютеран: «Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской... тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного» (ПСЗ. Т. 5. N 3225).

Однако уже в сер. XVIII в. в отношении вост. Церквей к Риму наступил резкий перелом. К-польский Собор 1756 г. при патриархе *Кирилле V* принял орос, подписанный также





Александрийским патриархом *Матфеем Псалтом* и Иерусалимским патриархом *Парфением (Геранисом)*. В нем говорится: «Общим постановлением отмечаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных... Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное... умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех, от еретиков некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам» (цит. по: *Никодим (Милаш)*, *еп. Правила*. Т. 1. С. 589–590). В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после К-польского Собора 1756 г. зап. христиане при воссоединении с Православием в вост. Церквях стали приниматься по 1-му чину, наравне с иноверцами. В «*Пидалионе*» на этот счет содержится однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их» (Там же. С. 591).

Однако перекрещивание латинян вовсе не означало отказа следовать канонам, в частности 95-му прав. Трулльского Собора, и возвращения к ригористическому учению сщмч. Киприана Карфагенского о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Армяно-григориане (см. *Армянская Апостольская Церковь*), копты (см. *Коптская Церковь*), яковиты (см. *Сирийская яковитская Церковь*), несториане (см. *Несторианство*) присоединялись, как и прежде, по 3-му чину, через покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к зап. исповеданиям — *католицизму и протестантизму*. Добавление в Символ веры *Filioque* было истолковано тогда на христ. Востоке как грубая тринитарная ересь, худшая, чем *арианство*, а практикуемое на Западе крещение обливанием признано в корне противоречащим апостольско-му Преданию.

От практики перекрещивания зап. христиан в вост. Патриархатах отказались лишь в сер. XX в. по инициативе патриарха К-польского *Афинагора I (Спиру)*, но в мон-рях *Афона* католиков и протестантов по-прежнему присоединяют к правосл. Церкви через крещение.

В Русской Православной Церкви. Отношение Русской Церкви к католикам и протестантам менялось на протяжении веков, но эпохи ригоризма и терпимости не совпадали, а скорее расходились с соответствующими периодами в отношении к латинянам со стороны греков. До сер. XV в., пока Русская Церковь была частью К-польского Патриархата, в ней при воссоединении католиков сохранялась та же практика, что и на Востоке. Но с сер. XV в., когда К-польский Патриархат стал принимать латинян через миропомазание, в Русской Церкви начинает преобладать практика перекрещивания католиков, а значит и протестантов. В соч. «Начало и возвышение Московии», написанном Даниилом Принцем из Бухова, приехавшим на Русь из Германии в 70-х гг. XVI в., сказано: «Тех из наших земляков, которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещенных не надлежащим образом. Причину этого они приводят следующую: что крещение есть погружение (*mersio*), а не обливание (*aspersio*)... Так как таковым Великий Князь дарит несколько денег и платье, то часто люди легкомысленные за маленькую прибыль позволяют повторять на себе крещение, и тем нашей вере приносят немалое поношение» (цит. по: ЧОИДР. 1876. Кн. 3. Ч. 4. С. 37–38). В 1610 г. патриарх сщмч. *Ермоген* и «весь освященный собор... и всех чинов служилые и жилецкие люди Московского государства» просили польск. королевича Владислава, кандидата на Московский царский престол, чтобы он «крестился в нашу в православную Христианскую веру Греческого закона» (СГД. 1819. Ч. 2. С. 421). При патриархе *Филарете (Романове)* в 1620 г. Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в правосл. Церковь через крещение. *Большой Московский Собор 1666–1667 гг.* отменил постановление этого Собора: «Неподобно латин перекрещивати, но точною по проклинанию своих ими ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания по-

мазовати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Таин и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви» (Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 гг. М., 1881. С. 74).

В Киевской митрополии в XVII в., при свт. *Петре (Могиле)*, через миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, а католиков — 3-м чином, через покаяние, «аще от своих си миром помазаны суть», как сказано в Требнике Петра (Могила) (Требник. К., 1646. С. 164). В XVIII в. практика Киевской митрополии утвердилась во всей Русской Церкви.

В кн. «Новая Скрижаль» (1803) архиеп. *Вениамина (Краснопевкова-Румовского)* указано, что все еретики разделяются на 3 рода. К 1-му принадлежат те, которые не веруют в Святую и Единую Троицу и не совершают троякого погружения в воду при крещении; их, равно как и язычников и магометан, следует крестить (согласно I Всел. 19). Еретики 2-го рода — те, которые «веруют в Бога в Троице единого и крещаются троекратным погружением, но имеют свои заблуждения и ереси, и кроме крещения или совсем не признают других таинств, или, совершая другие таинства неправильно, отвергают св. миропомазание. Их крестить не должно, потому что они крещены; но после отречения их от своих ересей и исповедания православной веры, должно присоединить их к Церкви посредством таинства миропомазания» (согласно II Всел. 7). Еретики 3-го рода, называемые отступниками, «содержат все семь таинств, равно как и миропомазание, но, отделившись от единства св. православной Церкви, дерзают примешивать к чистому исповеданию веры свои заблуждения, противные древнему учению св. апостолов и отцов Церкви, вводят многие пагубные мнения в Церковь и, отвергая древние благочестивые обряды Церкви, устанавливают новые обычаи, противные духу благочестия. Таковых во второй раз мы не крещаем и не помазываем св. миром; они, после отречения от своего отступничества и раскаяния во грехах своих, исповедуют Символ православной веры и очищаются от грехов своих молитвами и святительским разрешением» (*Вениамин*. Новая Скрижаль. 1999. С. 285–286).





В России особую остроту и важность принял вопрос о воссоединении старообрядцев (см. *Старообрядчество*). Синод в 1722 г. постановил рожденных в расколе «от попов крещенных не крестить, а крещенных от мужика простого крестить, за неизвестие крещения первого» (ПСЗ. Т. 6. № 4009). Однако 25 мая 1888 г. синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядчестве должны приниматься через миропомазание (см.: Церковные Ведомости. 1888. № 28). Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность крещения, преподаваемого даже в общинах *беспоповцев*, а с другой — отвергалась законность *Белокриницкой иерархии*, ибо миропомазанных священниками «австрийского согласия» при воссоединении снова помазывали св. миром.

Т. о., в конце синодального периода в Русской Церкви по 3-му чину, через покаяние, принимались несториане, армяно-григориане, копты, яковиты и вообще все «монофизиты», а также взрослые католики, уже помазанные св. миром; по 2-му чину воссоединяли протестантов (англикан, лютеран, кальвинистов), а также старокатоликов ввиду сомнительности апостольского преемства их иерархии, детей и подростков католич. исповедания, не прошедших *конфирмацию* и, следов., не помазанных св. миром, и старообрядцев. Приходивших в Церковь из сект с крайне еретическими учениями — *адвентистов*, *Иеговы свидетелей*, *мормонов*, а также российских *духоборцев*, *молокан*, *субботников*, *христоверов*, *скопцов* — крестили наравне с магометанами, иудеями и язычниками, принимавшими правосл. веру. Подобная практика остается неизменной и по сей день.

В «Настольной книге для священно-церковнослужителей» С. В. Булгакова указаны 3 чина, по к-рым производится принятие в Православие иноверцев и инославных, а также собраны указания и постановления церковных властей по этим вопросам. «Для принятия обращающихся к Православной Церкви существуют три чина: крещение, миропомазание и покаяние с приобщением Св. Тайн. Посредством крещения принимают в православную церковь язычники, евреи и магометане. Кроме того, посредством крещения же, должны

приниматься такие последователи христианских сект, которые заблуждаются в коренных догматах православной веры, извращают православное учение о Св. Троице и совершение таинства крещения... Посредством миропомазания должны приниматься такие сектанты, которые совершают крещение правильно в три погружения с произнесением слов: «во имя Отца и Сына и Святого Духа», и заблуждаются в частных догматах веры... Посредством покаяния и отречения от своих заблуждений должны быть принимаемы церковные раскольники, имеющие иерархию законного происхождения, но отделившиеся от православной Церкви из-за вопросов нравственного, обрядового и дисциплинарного свойства, а также догматических учений второстепенного значения» (Булгаков. 1993. С. 1011–1012).

Относительно присоединения *баптистов* Булгаков не предлагает однозначных рекомендаций, а только ссылается на мнение проф. Н. И. Ивановского, к-рый на 3-м Всероссийском миссионерском съезде, состоявшемся в Казани в 1897 г., сказал, что «по отношению к баптистам необходимо каждый раз расследовать, совершено ли над ними крещение и как, соответственно этому установив чиноприем их в Церковь, не повторяя крещения над теми из них, которые крещены, по Господню повелению, во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и крестить вторично тех, которые крещены неправильно» (Там же. С. 1017). Аналогичным образом в наст. время поступают и с присоединяемыми к правосл. Церкви *пятидесятниками*.

Ввиду того, что действительность старообрядческой «новозыбковской» иерархии, имеющей обновленческое происхождение (см. ст. *Обновленчество*), не была признана Русской Церковью, новозыбковцы присоединяются так же, как и др. старообрядцы, — по 2-му чину. К появившимся в России в кон. XX в. сектантам вроде adeptов *Богородичного центра*, *виссарионовцев* (см. *Последнего завета церковь*) и иных подобных им еретиков в случае присоединения входящих от них к правосл. Церкви применяется 1-й чин, т. е. крещение.

В XX в. от РПЦ отделились раскольники разных толков. Для решения вопроса о способе их при-

соединения были выработаны следующие подходы: при присоединении к правосл. Церкви кающихся обновленцев рукоположения, полученные ими в расколе, не признавались действительными, следов., и те миряне из обновленцев, кто были крещены и миропомазаны в обновленческом расколе, подлежали присоединению по 2-му чину — через миропомазание; аналогичная практика применялась и по отношению к григорьевцам (см. *Григорианский раскол*), а также к самосвятам и иным укр. автокефалистам (см. ст. *Украинская автокефальная православная церковь*). В дисциплинарной практике каноническая правосл. Церковь иначе, чем к обновленцам и укр. автокефалистам, относилась к присоединяемым из «непоминающих»: они принимались через покаяние, а «непоминающие» священнослужители — в сущем сане; так же принимались и присоединяемые из *Русской Православной Церкви за границей* (РПЦЗ), пока не было восстановлено полное каноническое общение с ней.

Епископы, пресвитеры и диаконы, присоединяемые к правосл. Церкви по 3-му чину, через покаяние, принимаются, как правило, в сущем сане, если к тому нет канонических препятствий.

Относительно присоединения раскольников следует иметь в виду, что законной церковной власти принадлежит право суда над отделившимися от нее схизматическими образованиями, подобного, по мысли митр. *Сергия* (*Страгородского*; в посл. патриарх Московский и всея Руси), церковному суду над грешниками, для к-рых «Церковь установила почти такую же лестницу, о которой говорится в 1-м правиле святителя Василия Великого» (*Сергий* (*Страгородский*). 1931. № 4. С. 6).

Архиерейский юбилейный Собор Русской Православной Церкви 2000 г. принял определение «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», в котором, в частности, говорится о том, что «на протяжении христианской истории от единства с Православной Церковью отделялись не только индивидуальные христиане, но и целые христианские сообщества». При этом наиболее существенные разделения I тыс., сохранившиеся до наст. времени, «произошли после неприятия частью христианских общин решений III и IV Вселенских





Соборов, в результате в отделенном состоянии оказались существующие донныне Ассирийская Церковь Востока, дохалкидонские Церкви — Коптская, Армянская, Сиро-Яковитская, Эфиопская, Малабарская». Во II тыс. вслед за отделением Римской Церкви последовали внутренние разделения западного христианства, «связанные с Реформацией и приведшие к непрекращающемуся процессу образования множества христианских деноминаций, не находящихся в общении с Римским престолом». Кроме того, возникали «отделения от единства с Поместными Православными Церквями, в том числе с Русской Православной Церковью». «Заблуждения и ереси, — говорится в документе, — являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводят к той или иной мере отпадения от Полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам не вероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном итоге приводит к искажениям в вере». Правосл. Церковь, утверждая, что спасение может быть обретено лишь в Церкви Христовой, вместе с тем никогда не рассматривала общины, отпавшие от единства с Православием, «как полностью лишенные благодати Божией». Практика приема в правосл. Церковь приходящих из инославных сообществ «не только через таинство Крещения» связана с тем, что в результате разрыва церковного общения благодатная жизнь в отделившихся общинах хотя и повреждается, не всегда полностью исчезает: «Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, служащее залогом возможности возвращения... в католическую полноту и единство». «Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению. В разделенном христианском мире есть некоторые признаки, его объединяющие: это Слово Божие, вера во Христа как Бога и Спасителя пришедшего во плоти (1 Ин 1. 1–2; 4. 2–3), и искреннее благочестие. Существование различных чиноприемов (через Крещение, через Миропомазание, через Покаяние) показывает, что Православная Церковь подходит к инославным конфессиям дифференцированно. Критерием является степень сохран-

ности веры и строя Церкви и норм духовной христианской жизни. Но, устанавливая различные чиноприемы, Православная Церковь не выносит суда о мере сохранности или поврежденности благодатной жизни в инославии, считая это тайной Промысла и суда Божия» (Основные принципы. 2015. С. 47–48).

Чинопоследования присоединения инославных к правосл. Церкви помещены в Дополнительном Требнике. См. также статьи *Границы Церкви, Ересь*.

Лит.: *Троицкий В. А.* Очерки по истории догмата о Церкви. Серг. П., 1912; *он же (Иларион Троицкий), архим.* Единство Церкви и всемирная конференция христианства // БВ. 1917. № 1. С. 3–60; *Сергий (Страгородский), митр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // ЖМП. 1931. № 2. С. 5–7. № 3. С. 3–6. № 4. С. 3–7; *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15–26; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993. Ч. 2. С. 1009–1047; *Вениамин.* Новая Скрижаль. 1999; *Цытин В., прот.* Каноническое право. М., 2009⁸. С. 736–753; Основные принципы отношения РПЦ к инославии // Собр. док-тов РПЦ. М., 2015. Т. 2. Ч. 2. С. 44–77.

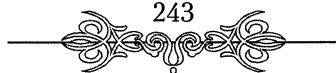
Прот. Владислав Цытин

ПРИСЦИЛЛИАН [лат. Priscillianus] († 385), еп. Абулы (ныне Авила, Испания), христ. писатель, богослов, основоположник присциллианства (см. *Присциллиане*). О П. кратко сообщает блж. *Иероним Стридонский* († 419/20) в соч. «О знаменитых мужах», однако основным источником сведений о деятельности П. и о спорах, к-рые были связаны с его учением, является Хроника, составленная в нач. V в. *Сульпицием Севером*. П. происходил из богатого испан. рода, возможно, принадлежавшего к сенаторской знати. Точное время рождения П. неизвестно; принятая в лит-ре дата (ок. 340) является условной. Очевидно, он получил хорошее образование, был весьма начитан и владел искусством ведения спора. Сульпиций отмечает очевидные достоинства П.: несмотря на наличие большого состояния, он довольствовался малым, легко переносил голод и жажду, хотя и был чрезмерно тщеславен. Согласно Хронике, во 2-й пол. IV в. в Испанию стал проникать *гностицизм*, принесенный с Востока неким Марком, выходцем из Египта. Ученики Марка — знатная женщина Агапа и ритор Елпидий — обучили ереси П. В результате П. силой своего авторитета стал способствовать распространению этого

«пагубного учения» среди представителей знати, а также простого народа (*Sulp. Sev. Chron.* II 46. 1–5). Блж. Иероним Стридонский указывает на обвинения П. «грехе гностицизма», т. е. в следовании ереси Василида и Марка, о к-рых писал еще сщмч. *Ириней*, еп. Лионский. Впрочем, Иероним приводит и мнение сторонников П., отрицавших подобные обвинения (*Hieron. De vir. illustr.* 121).

Сульпиций Север не уточняет основных положений присциллианства, однако за обвинениями в гностицизме скрывается, по всей видимости, приверженность П. крайнему аскетизму, что вполне соответствует распространенным в IV в. тенденциям (см. в ст. *Энkratиты*). Сторонниками П., к-рое охватило значительную часть Испании, были гл. обр. миряне — как мужчины, так и женщины, причем последние преобладали. Среди сторонников были и епископы: Сульпиций сообщает об Инстанции и Сальвиане, вступивших в сговор с П. (*Sulp. Sev. Chron.* II 46. 6–7). При этом помимо проповеди аскетического образа жизни и критики обмирщения Церкви *присциллиане*, вероятно, ставили под сомнение необходимость церковной *иерархии* как таковой. Описанная аскетическая группа типологически сходна с аналогичными течениями на Востоке: евстафианами (см. в ст. *Евстафий*, еп. Севастии) и *мессалианами* (*Brennecke H. Ch. Priscillian, Priscillianismus* // LTK. 1999. Bd. 8. Sp. 599–601).

Тигин, еп. Кордубы (ныне Кордова, Испания), придерживавшийся правосл. учения, сообщил о новой ереси Идацию Клару, еп. Эмериты Августы (ныне Мерида, Испания), к ним вскоре присоединился Итаций, еп. Оссонобы (ныне Фару, Португалия) (см. *Идаций Клар и Итаций*). В 380 г. по их инициативе в Цезаравгусте (ныне Сарагоса, Испания) был созван Собор для рассмотрения обвинений против П. и его сторонников; последние не явились на заседание. Среди отцов Собора были и епископы из Аквитании, в т. ч. св. *Дельфин*, еп. Бурдигалы (ныне Бордо, Франция). Согласно Сульпицию Северу, Собор отлучил от церковного общения епископов Инстанция и Сальвиана, мирян П. и Елпидия, а также объявил, что это наказание постигнет всех, кто примут указанных лиц в общение (*Sulp. Sev. Chron.*





II 46. 6 – 47. 3). При этом в сохранившихся соборных постановлениях, к-рые затрагивают гл. обр. дисциплинарные вопросы (в частности, запрещают пост в воскресенье), П. и его сторонники напрямую не упоминаются (*Mansi*. Т. 3. Р. 633–636).

В любом случае принятые меры не остановили распространения ереси. Вскоре еп. Гигин перешел на сторону П., а еп. Инстанций рукоположил П. во епископа (не позднее 381). Еп. Идаций Клар, к-рому было поручено обнародовать одобренные Собором решения, осознал необходимость более решительных действий и обратился за помощью к западнорим. имп. *Грациану* (375–383). Последний в 381 г. издал рескрипт об удалении еретиков из городов Испании. В результате П., Инстанций и Сальвиан в поисках поддержки папы св. *Дамаса I* (366–384) отправились в Рим, причем их путь пролегал через Аквитанию, где проживало значительное число сторонников присциллианства. Вскоре после прибытия П. и его ближайших соратников в Бурдигалу они были изгнаны из города по инициативе св. Дельфина. Впрочем, еретикам удалось найти прибежище в имении Евхротии (*Euchrotia* // *PLRE*. Vol. 1. Р. 289), вдовы ритора и поэта Аттия Тирона Дельфидия. В Хронике Сульпиция Севера отразились слухи, согласно к-рым дочь Евхротии Прокула якобы зачала от П. ребенка, а затем «вытравила плод» (*Sulp. Sev. Chron.* II 48. 3).

После прибытия в Рим П., Инстанцию и Сальвиану не удалось привлечь на свою сторону папу Дамаса, чему во многом способствовал свт. *Амвросий*, еп. Медиолана (ныне Милан, Италия), убежденный противник ереси. Тем не менее П. добился поддержки магистра официй Македония (*Macedonius 3* // *PLRE*. Vol. 1. Р. 526), к-рый убедил имп. Грациана отменить рескрипт против присциллиан. Согласно новому имп. решению, приверженцев П. надлежало вновь принять в церковное общение. В результате Сальвиан остался в Риме, а П. и Инстанций вернулись в Испанию, где они пользовались покровительством проконсула Лузитании Волеунция (*Volventius* // *Ibid.* Р. 975). При содействии последнего еп. Итаций был привлечен к суду и признан виновным в церковной смуте. Итаций апеллировал к суду префекта Галлии Григория (*Proculus Gregorius* //

Ibid. Р. 404), под властью к-рого находилась и Испания, однако еретикам при содействии Македония удалось добиться изъятия дела из юрисдикции префекта и его возвращения в канцелярию проконсула. В результате должностные лица, подчинявшиеся магистру официй, прибыли в Августу Треверов (ныне Трир, Германия), где находился тогда Итаций, и доставили последнего в Испанию на Собор. Здесь Итаций, которого поддержали и брит. епископы, смог доказать свою невиновность (*Sulp. Sev. Chron.* II 48. 4–49. 4).

После того как в 383 г. имп. Грациан был убит и на престол вступил Магн Максим (см. *Максим*, рим. имп.), еп. Итаций обратился к новому императору за поддержкой. В 384 г. в Бурдигале был созван Собор галльских и испанских епископов, который принял решение осудить П. Последний апеллировал к суду имп. Магна Максима. На состоявшемся при имп. дворе в Августе Треверов Соборе (384/5) П. повторно признали виновным, причем Идаций Клар и Итаций добились передачи П. и его ближайших сторонников (Фелициссима и Армения, бывш. правосл. клириков, отпавших в присциллианство, а также Латрониана и Евхротии) в руки светского суда, к-рый приговорил их к смертной казни. Менее значимые деятели присциллианства были подвергнуты конфискации имущества и ссылке (*Ibid.* II 49. 5–51. 5).

Сожжение П., ставшее 1-м случаем казни христ. духовного лица по обвинению в ереси, было крайне неоднозначно воспринято в Церкви. В частности, свт. Амвросий, еп. Медиолана, и св. *Мартин*, еп. Туроны (ныне Тур, Франция), осудили действия Итация и Идация Клара. Положение последних пошатнулось после свержения имп. Максима и прихода к власти *Валентиниана II* (375–392). В ходе неск. церковных процессов еп. Итаций был лишен сана, а еп. Идаций Клар сам добровольно отказался от него, хотя впосл. пытался вернуть себе кафедру, что привело к его отлучению от Церкви. Несмотря на продолжавшее действовать осуждение П., его учение получило с кон. IV в. еще более широкое распространение (*Ibid.* II 51. 5–10).

П. принадлежат 11 догматико-полемических и экзегетических текстов, объединяемых в одну группу трактатов: «Апология», «К папе Да-

масу», «О вере и об апокрифах», «О Пасхе», толкования на Бытие, Исход, Пс 1 и 3, два трактата «К народу» и соч. «Благословение верных» (*Tractatus XI*; *CPL*, N 785; изд.: *CSEL*. 18. Р. 1–106). Кроме того, П. является автором «Канонов посланий апостола Павла» (*Canones epistularum Pauli apostoli*; *CPL*, N 786; *CSEL*. 18. Р. 109–147). Эти каноны представляют собой 90 вероучительных положений, каждое подкреплено по меньшей мере неск. ссылками на конкретные места из посланий ап. Павла. Незначительные по объему фрагменты писем П. приведены *Орозием* (кон. IV – нач. V в.) в соч. «Предостережение о заблуждении присциллиан и оригенистов» (*Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*; *CPL*, N 573, 787; *CSEL*. 18. Р. 151–157).

Соч.: *CPL*, N 785–796; *CSEL*. 18.

Ист.: *Mansi*. Т. 3. Col. 633–640; *CCSL*. 148. Р. 46–48; *Hieron.* De vir. illustr. 121; *Sulp. Sev. Chron.* II 46. 1–51. 9.

Лит.: *Babut E.-Ch.* Priscillien et le priscillianisme. P., 1909; *Cowell M. B.* Priscillianus and Priscillianism // *A Dictionary of Christ. Biography and Literature to the End of the 6th Cent.* A. D. / Ed. H. Wace, W. C. Piercy. L., 1911. P. 857–860; *Healy P. J.* Priscillianism // *The Catholic Encyclopedia*. N. Y., 1911. Vol. 12. P. 429–430; *Bardy G.* Priscillien // *DTC*. 1936. T. 13. Pt. 1. Col. 391–400; *D'Alés A.* Priscillien et l'Espagne Chrétienne à la fin du IV^e siècle. P., 1936; *Menéndez Pelayo M.* Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1956. Vol. 1: España romana y visigoda; *Barbero de Aguilera A.* El priscillianismo: Herejía o movimiento social? // *Cuadernos de historia de España*. Buenos Aires, 1963. Vol. 37/38. P. 5–41; *Chadwick H.* Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church. Oxf., 1976; *Cabrera J.* Estudio sobre el priscilianismo en Galicia antigua: Diss. Granada, 1983; *Díaz y Díaz M. C.* L'expansion du christianisme et les tensions épiscopales dans la Péninsule ibérique // *Miscellanea historiae ecclesiasticae*. Louvain, 1983. Vol. 6. N 1. P. 84–94; *Escribano Paño M. V.* Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: Causa ecclesiae y iudicium publicum. Zaragoza, 1988; *Breukelaar A.* Priscillian // *BBKL*. 1994. Bd. 7. Sp. 952–956; *Burnus V.* The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy. Berkeley etc., 1995; *Ramos-Lissón D.* Instantius // *LTK*. 1996. Bd. 5. Sp. 541–542; *Brennecke H. Ch.* Priscillian, Priscillianismus // *LexMA*. 1999. Bd. 7. Sp. 220; *McGuckin J. A.* The Westminster Handbook to Patristic Theology. Louisville, L., 2004. P. 284.

Е. А. Заболотный

ПРИСЦИЛЛИАНЕ [лат. *Priscilliani*], сторонники учения, которое получило название по имени его основателя *Присциллиана* († 385), еп. Абулы (ныне Авила, Испания), и было распространено на территории Зап. Римской империи, прежде





всего в Испании и Галлии, во 2-й пол. IV–VI в. Информацию о главных положениях присциллианства, а также биографические сведения о его основателе приводит в своем сочинении Итаций, еп. Оссонобы (ныне Фару, Португалия), который вместе с Идацием Кларом, еп. Эмериты Августы (ныне Мерида, Испания), стал главным борцом с Присциллианом (см. *Идаций Клар и Итаций*). Именно на это сочинение, ныне утерянное, опирались церковные авторы, критиковавшие П.: блж. *Иероним Стридонский*, *Сулпиций Север*, блж. *Августин Аврелий*, *Орозий*, свт. *Лев I Великий*, папа Римский, *Проспер Аквитанский*, *Исидор Севильский* и др. Правосл. авторы, характеризовавшие присциллианство как ересь, обвиняли Присциллиана и его приверженцев в исповедании *гностицизма* и *манихейства*. Кроме того, епископ Абулы обвинялся в магических практиках и чтении *апокрифов*. Наиболее вероятной является связь П. с распространенными как на Востоке, так и на Западе тенденциями этического и онтологического *дуализма*, а также радикального *аскетизма*, сторонниками которого были, в частности, *энкратиты*. Возможно, имелось и определенное сходство присциллианства с доктриной и практикой *месалиан* (см.: *Quispel*. 2008. P. 355–363).

В послании к папе Римскому св. *Дамасу I* (366–384) Присциллиан отверг любые обвинения в ереси и указал на то, что Собор в Цезаравгусте (ныне Сарагоса, Испания), созванный в 379/80 г. по инициативе епископов Идация Клара и Итация, не только не осудил епископа Абулы и его сторонников, но и не выдвинул против них к.-л. ясных обвинений (*Priscillianus. Liber ad Damasum episcopum* (Tractatus II) // CSEL. 18. P. 34–43). Кроме того, Присциллиан подчеркнул свое полное согласие с *Апостольским Символом веры*, в т. ч. в сфере триадологии. Отмечая, что версия Символа, приводимая в письме, отличается от той, к-рую в 404 г. цитировал *Руфин Аквилейский*, нек-рые исследователи высказали предположение о близости взглядов Присциллиана к *монархианству* в форме *модализма*. Действительно, Присциллиан добавляет к формулам «Верую в Бога Отца», а также «и в Господа Иисуса Христа» слово «единого» (*unum*), причем в христологическом члене

Символа опускает фразу «Сына Его Единственного» (*Filium eius unicum*). В 1-м случае ересиарх, однако, ориентировался на 1 Кор 8. 6 («но у нас один Бог Отец... и один Господь Иисус Христос»), что соответствовало и традиции *Никейского Символа веры*. Несмотря на то что Присциллиан не именовал в данном случае Христа «Сыном», он делал это в др. сочинениях. Еще одним основанием для критики Присциллиана послужила употреблявшаяся им фраза «Нерождаемый / Нерожденный рождается» (*innascibilis nascitur — Priscillianus. Tractatus Exodi* (VI) // CSEL. 18. P. 74), относившаяся к *Воплощению* Христа, в то время как в рамках правосл. учения нерожденность рассматривается в качестве ипостасного свойства Бога Отца.

I Толедский Собор (400), утвердивший исповедание веры, к-рое было составлено в никейском духе и содержало при этом доктрину о двойном исхождении Св. Духа (см. *Filioque*), принял 18 анафематизмов против сторонников различных ересей, в т. ч. против учения П. Необходимость повторного осуждения П. была вызвана активным распространением этого учения на территории Зап. Римской империи после казни Присциллиана. В частности, в 6-м анафематизме осуждаются все считающие, что Христос не может быть рожден (*Christum innascibilem esse*). Т. зр., согласно к-рой епископ Абулы, будучи модалистом, отождествлял Лица Св. Троицы, широко распространена среди исследователей (см., напр.: *Chadwick*. 1976). Впрочем, в совр. лит-ре высказываются и сомнения в приведенных выводах (*Toom. Marcellus of Ancyra*. 2014; *Idem. Was Priscillian*. 2014), поскольку Присциллиан мог использовать термин *innascibilis* в контексте споров со сторонниками *арианства* для указания на нетварность Сына (ср.: греч. ὁ αἰώνιος), Который, как и Отец, не имеет начала во времени. Формула «Для нас же Бог есть Христос Иисус» (*nobis autem Deus Christus Iesus est*) дополняется в «Апологии» Присциллиана формулой «истинного Отца и Христа Бога, Сына Божия» (*verum Patrem et Christum Deum Dei Filium*), что, по всей видимости, предполагает различие Первого и Второго Лиц Св. Троицы (*Priscilliani Liber apologeticus* (Tractatus I) // CSEL. 18. P. 16–17). Кроме того, Присциллиан анафематство-

вал патрипассиан, отождествлявших Отца и Сына (*Ibid.* P. 6–7).

В 407 и 410 гг. западнорим. имп. *Гонорий* (395–423) издал эдикты, к-рые предусматривали принятие строгих мер в отношении еретиков, в т. ч. П. (CTh. XVI 5. 40, 43, 48). В 20-х гг. V в. визант. имп. *Феодосием II* (402–450) были инициированы аналогичные меры (*Ibid.* XVI 5. 59, 65), в результате чего присциллианство, по всей видимости, прекратило существование на территории Вост. Римской империи. В Испании учение Присциллиана сохранялось вплоть до кон. VI в., о чем свидетельствуют постановления I и II Бракарских Соборов (561 и 572).

Библиогр.: *Olivares Guillem A.* Prisciliano a través del tiempo: Historia de los estudios et priscillianismo. Coruña, 2004. P. 265–291.

Лит.: *Cowell M. B.* Priscillianus and Priscillianism // A Dictionary of Christ. Biography and Literature to the End of the 6th Cent. A. D. / Ed. H. Wace, W. C. Piercy. L., 1911. P. 857–860; *Healy P. J.* Priscillianism // The Catholic Encyclopedia. N. Y., 1911. Vol. 12. P. 429–430; *Menéndez y Pelayo M.* Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1956. Vol. 1: España romana y visigoda; *Barbero de Aguilera A.* El priscillianismo: Herejía o movimiento social? // Cuadernos de historia de España. Buenos Aires, 1963. Vol. 37/38. P. 5–41; *Chadwick H.* Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church. Oxf., 1976; *Cabrera J.* Estudio sobre el priscillianismo en Galicia antigua: Diss. Granada, 1983; *Burrus V.* The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy. Berkeley etc., 1995; *Brennecke H. Ch.* Priscillian, Priscillianism // LTK. 1999³. Bd. 8. Sp. 599–601; *Escribano Paño V. M.* Heresy and Orthodoxy in 4th-Cent. Hispania: Arianism and Priscillianism // Hispania in Late Antiquity / Ed., transl. K. Bowes, M. Kulikowski. Leiden; Boston, 2005. P. 121–149; *Quispel G.* Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays / Ed. J. van Oort. Leiden; Boston, 2008; *Sanchez S. J. G.* Priscillien, un chrétien non conformiste: Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle. P., 2009. (Théologie hist.; 120); *Toom T.* Marcellus of Ancyra and Priscillian of Avila: Their Theologies and Creeds // VChr. 2014. Vol. 68. N 1. P. 60–81; *idem.* Was Priscillian a Modalist Monarchian? // HarvTR. 2014. Vol. 107. N 4. P. 470–484.

Е. А. Заболотный

ПРИТВОР — см. в ст. *Нартекс*.

ПРИТЧЕЙ СОЛОМОНОВЫХ КНИГА — см. *Соломоновых притчей книга*.

ПРИХОД [греч. *παροικία*], община христиан, состоящая из *клира* и *мирян* (прихожан), объединенных при храме, и возглавляемая священнослужителем в пресвитерском сане. В западных епархиях России в синодальный период русской церковной истории широко употреблялся



заимствованный из греч. языка синоним «парафия». В совр. греч. языке для обозначения П. используется слово «ἐνορία». Согласно ныне действующему «Уставу Русской Православной Церкви» (2013), П. является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля. Приходом традиционно называется также территория, на к-рой постоянно проживают прихожане. П. существуют и в католич. Церкви, в древних вост. Церквах и в протестант. конфессиях. В нек-рых странах, напр. в Великобритании, Ирландии, Португалии, а также в бывш. колониях европ. гос-в, где укоренилось христ. исповедание, церковным П. соответствуют совпадающие с ними территориально низшие единицы муниципального управления, которые также могут называться П. (напр., англ. parish).

История возникновения П. В первые 2 в. истории христ. Церкви не было П. в совр. значении слова. Богослужение совершалось в городской церкви *епископом* в сослужении *пресвитеров, диаконов и церковнослужителей*. Такие церкви устраивались в катакомбах, на кладбищах, в частных домах. В эпоху гонений христ. общины существовали почти исключительно в городах: не случайно лат. слово «*paganus*», первоначально обозначавшее деревенского жителя, приобрело значение «язычник». В сер. III в. в крупнейших городах Римской империи, таких как Рим, Александрия, Антиохия, Фессалоника, Эфес, Коринф, Карфаген, в связи с ростом числа христиан кроме главной, кафедральной церкви устраивались и др. храмы, в к-рых для молитвы собирались верующие, жившие поблизости. Епископы назначали в такие церкви особых пресвитеров и др. клириков. В канонических источниках самое раннее упоминание о приходской церкви во главе с пресвитером содержит 6-е прав. *Гангского Собора*: «Аще кто кроме Церкви особо собрания составляет, и, презирая Церковь, церковная творити хочет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, да будет под клятвою». В IV в., после издания *Миланского эдикта* (313), повсеместно стали появляться христ. храмы в сельской местности. Увеличение их чис-

ла было вызвано массовым обращением язычников в христианство. Языческие храмы перестраивались в христ. церкви, новые церкви строились гос. властями, сельскими общинами, частными землевладельцами на принадлежавших им землях. Во всех таких храмах совершались общественные богослужения, а следов., служили клирики. Изначально словом «*παροικία*» обозначалась городская община во главе с епископом, т. е. *епархия*, хотя по числу верующих такие епископии были действительно ближе к совр. приходам, чем к епархиям. В связи с этим «*παροικία*» в канонах обозначаются как общины, возглавляемые епископами, так и П. в собственном смысле слова. О повсеместном существовании П. свидетельствует 17-е прав. Халкидонского Собора: «По каждой епархии, в селах, или предградиях сущие приходы, должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов...» Давая толкование этому правилу, патриарх *Феодор IV Вальсамон* писал: «Некоторые утверждали, что здесь правило говорит не о приходах, а о других правах, принадлежащих епископии каждой области. Но это неверно, как видно из конца правила, где говорится, что в городах, которые царь вновь устроил или устроит, он может устанавливать что ему угодно относительно епископских прав: «Но аще же царскою властью вновь устроен будет град: то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку».

Лишь в VI в. впервые на Западе, а затем и на Востоке греч. слово «*παροικία*» стало по преимуществу употребляться для обозначения П. в совр. понимании, т. е. христ. общины во главе с пресвитером. Когда речь идет как о епископской общине, так и о П., в канонах употребляется также слово «*ἐκκλησία*» (церковь). Во многих случаях, как и в рус. языке, это греч. слово в текстах канонов означает «храм».

Канонические основания приходского устройства и управления. Согласно 38-му прав. Трулльского Собора, установление границ П. производится в соответствии с адм. делением. Спор о границах П. может возникнуть в том случае, когда отсутствуют соответствующие письменные документы. Однако 30-летний срок давности существования гра-

ниц признаётся достаточным основанием для признания их законности и без наличия документов подтверждает права П. на ту или иную территорию (IV Всел. 17).

Согласно толкованию патриарха *Феодора Вальсамона* на 1-й титул 30-й главы «Номоканона XIV титулов», для учреждения П. требуется достаточное число прихожан, чтобы они могли содержать храм и приходского священника. Право закрыть П. принадлежит исключительно той власти, которая основала его. Эту норму еп. *Никодим (Милаш)* выводит из 24-го прав. Антиохийского Собора, 42 (33)-го прав. Карфагенского Собора, 11-го прав. VII Вселенского Собора.

Служение приходского пресвитера при нормальном порядке вещей распространяется на одну приходскую общину. Свои пастырские обязанности он исполняет как лицо, уполномоченное на то епископом, однако его полномочия носят не временный, а постоянный характер и вручаются в таинстве *Священства*, к-рое всегда совершается с назначением рукополагаемого на определенное место служения. Т. н. *абсолютное рукоположение*, т. е. без прикрепления к месту служения, воспрещается 6-м прав. Халкидонского Собора.

Епископ является высшим пастырем всей епископии, к-рую он возглавляет, однако это не значит, что он может своевольно препятствовать приходским священникам в исполнении возложенных на них обязанностей, без законных оснований перемещать их или лишать места служения. В границах П. приходской священник имеет полноту пастырской духовной власти. Без его ведома никакой сторонний священник не имеет права совершать церковные службы в его приходском храме. Духовная власть приходского священника распространяется на всех правосл. христиан, состоящих постоянными членами церковной общины, а также до известной степени и на лиц, временно пребывающих на территории П.

Положение приходского священника, зависящего от епархиального архиерея, предполагает, что решающий голос в его поставлении принадлежит епископу. Однако, чтобы выбор был более верным, епископы в древности обыкновенно выслушивали предварительно мнение своего

клира, а также мнение верующих относительно кандидата на пресвитерское служение. В древней Церкви голос мирян имел важное значение для вынесения епископом решения о кандидате священства. Участие народа в поставлении пресвитера предусматривается и самим чином рукоположения. Мысль о том, что народ должен свидетельствовать о достоинстве посвящаемого лица, выражена в 7-м прав. Феофила I, архиеп. Александрийского. Впрочем, согласно канонам, участие мирян в поставлении клирика не имеет решающего значения и является свидетельством достоинства кандидата священства и доверия к нему со стороны паствы, решающий же голос в избрании ставленника принадлежит епископу.

Пресвитер, назначенный в П., не вправе самовольно покинуть его. В 16-м прав. I Вселенского Собора о подобных поступках говорится: «Аще которые пресвитеры, или диаконы, или вообще к клиру причисленные, опрометчиво и страха Божия пред очами не имея, и церковного правила не зная, удалятся от собственной церкви; таковые отнюдь не должны быти приемлемы в другой церкви; и надлежит всякое понуждение противу их употребити, да возвратятся в свои приходы; или, аще останутся упорными, подобает им чуждым быти общению...» Для того чтобы клирик одной епархии мог получить место в П. др. епархии, он должен иметь от своего прежнего епископа *отпускную грамоту* (Трул. 17). Согласно канонам, пастырь обязан постоянно жить на территории своей общины и не вправе удаляться из П., особенно если в нем вспыхивает моровая язва (эпидемическая болезнь) или к.-л. иная грозящая народу опасность (Ап. 62; I Всел. 11; Петр Ал. 3, 10). Глава П., как и всякий клирик, обязан строго следить за своим поведением и в обществе, и в своем доме, должен носить одежду, приличную сану. Кликрик обязан устраняться от мирских занятий (Ап. 6, 81; VII Всел. 10; Карф. 16), не посещать общественных увеселений, неприличных сану (Ап. 54; Трул. 1, 62), и не оставаться в домах своих прихожан на увеселение долее, чем того требует исполнение священнических обязанностей.

Приходской священник обязан ежедневно служить *утреню и вечерню*. По воскресным дням и праздни-

кам, а также в Великий пост по средам и пятницам — служить Божественную литургию (Ап. 8; Трул. 52, 80; Лаодик. 49; Карф. 3). К обязанностям приходского священника относится произнесение проповедей в храме (Ап. 58; Трул. 19). В соответствии с канонами, приходской пастырь обязан следить за тем, чтобы никто из прихожан не употреблял на домашние потребности вещей, назначенных для богослужения. Он должен оберегать старые богослужебные вещи от злоупотреблений (Ап. 73; Двукр. 10; Григ. Нис. 8). Пастырь должен следить за тем, чтобы никто не вводил в церковь ч.-л. нового и неуместного в пении, чтении и обрядах. Приходской священник обязан во вверенном ему П. крестить (Ап. 50), исповедовать (Ап. 52), венчать, погребать (Карф. 50).

Помощниками приходских священников являются диаконы и церковнослужители.

Приходское устройство и управление в Русской Православной Церкви. В Русской Церкви с самого начала ее истории, когда она еще составляла митрополию К-польского Патриархата, ввиду обширности ее епархий П. возглавлялись пресвитерами. Из-за многочисленности П. в каждой епархии епархиальному архиерею невозможно было хорошо знать всех клириков епархии, поэтому в Русской Церкви, как и во времена христ. древности, миряне оказывали значительно большее влияние на поставление приходских священников, чем в Византии. Обычно на вакантное церковное место кандидат либо избирался прихожанами, либо назначался князем или боярином, если храм находился на земле вотчинника, после чего ставленник отправлялся в епархиальный город к архиерею за рукоположением. Окончательное решение в вопросе поставления клирика принадлежало епископу, но на практике в большинстве случаев архиерей доверял мнению прихожан.

В синодальную эпоху положение радикальным образом изменилось: значение выборного начала при замещении вакантных церковных мест постоянно снижалось на протяжении XVIII в. и к концу столетия было сведено к выяснению мнения «лучших прихожан» о нравственных качествах ставленника, о его добропорядочности. Выбор же ставленника, чаще всего из числа выпускников духов-

ных школ, принадлежал самому правящему архиерею.

В XIX в. устройство П. было урегулировано уставом духовных консисторий (1841), а также такими документами, как Инструкция благочинным церковей (1857), Инструкция церковным старостам (1888), Инструкция настоятелям церковей (1901) и рядом указов Синода. Согласно этим законоположениям, учреждение и закрытие П. являлись прерогативой Синода, но право установления границ между П. предоставлялось епархиальному архиерею. Приходской *причт* обязан был вести списки наличных прихожан. В П. велось метрические книги, в к-рые вносились записи о рождении, бракосочетании и смерти прихожан. За исключением случаев крайней необходимости, каждый прихожанин обязан был обращаться за совершением треб в свой П.

По определению, содержащемуся в консисторском уставе, П. состоит под пастырским руководством приходского священника — настоятеля и главы П., к-рого назначает и поставляет епархиальный архиерей. Настоятель П. является представителем епископской власти в границах П. Полномочия настоятеля по управлению П. изложены в ставленнической грамоте. Прочтение этой грамоты благочинным в собрании прихожан рассматривалось как акт введения новопоставленного священника в должность.

Богослужение, согласно уставу духовных консисторий, священник совершал на престоле или *антиминсе*, освященном архиереем. Проповедь слова Божия священник должен был совершать под цензурой местного благочинного или особо назначенного цензора. В случаях возникновения недоразумений священник для их разрешения обращался к архиерею (прежде всего в случаях присоединения к Православию раскольников и инославных или иноверцев, а также заключения браков между православными и инославными, наложения епитимий). В отчете епископу приходской священник должен был представить сведения об исповедавшихся и о причастниках, особо указывая тех лиц, которые и после увещания не исполняли своего долга исповеди и причастия в течение 2 или 3 лет.

Перемещение священников на др. место служения допускалось лишь

при уважительных обстоятельствах, а без согласия самого священника — лишь в исключительных случаях. Совершение треб в чужих П. без ведома приходского настоятеля возможно было только в крайних случаях (напр., крещение младенца, которому угрожает смерть, или причастие тяжело больного). Священник, совершивший требу в чужом П., делал запись об этом в своих метрических книгах и передавал сведения о требе пастырю того П., где она была отправлена. В чужом П. священник мог совершать требу лишь по распоряжению епископа или по просьбе местного настоятеля (в случае его болезни или вынужденного отсутствия на месте служения).

Помощниками приходского священника являлись диакон и низшие клирики. По штатам 1885 г. во всех епархиях, кроме западных и закавказских, в П. менее чем с 700 душами муж. пола состояли священник и псаломщик. Если при приходской церкви состояло 2 или 3 пресвитера, то в ее причт входило столько же диаконов и псаломщиков.

Кроме приходского храма к П. могли относиться также молитвенные дома (в отдаленных от П. местах) и часовни. Домовые церкви, приписанные к П., разрешалось также устраивать в домах особо почтенных лиц, находящихся в преклонных летах или в болезненном состоянии. После кончины лица, которому дозволялось иметь домовую церковь, она закрывалась, а церковная утварь не переходила в собственность наследников, а поступала в П. При открытии новых П. прихожане брали на себя обязательство устроить церковный дом для причта.

С 1880 г. в ведении приходских священников находились церковно-приходские школы и школы грамотности.

Должность старосты П. была введена в 1721 г. Старостой следовало избирать благочестивого человека. Первоначально его единственной обязанностью была продажа свечей. Впосл. в обязанности старост вошло хранение церковных денег и всех вообще приходских средств. Старосте поручалось от лица прихожан следить за сохранностью приходского имущества, но он не имел права распоряжаться церковными денежными средствами, а расходуя их, обязан был беспрекословно повиноваться архиерею. Во всех своих

действиях староста находился под наблюдением и контролем причта во главе с настоятелем П. По законам Российской империи церковные старосты имели ряд привилегий. Если старосты были лицами податных сословий, то они освобождались от податей. Избирались старосты сроком на 3 года.

Забота об увеличении церковного имущества, о правильном вознаграждении клира, о содержании приходских благотворительных учреждений возлагалась на приходские попечительства. Члены попечительств избирались прихожанами на определенный срок. Непременными членами попечительства состояли священник и церковный староста. Председатель попечительства избирался из самых почтенных прихожан. Действия попечительства контролировались епархиальной властью.

В процессе подготовки Поместного Собора, к-рая началась в 1905 г., вопрос о П. вызвал острую дискуссию. В 1908 г. по приходскому вопросу было созвано особое присутствие, в к-ром была продолжена работа над проектом нового положения о П. *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* принял определение «О православном приходе», по-другому названное Приходским уставом. В этом документе обозначено место П. в структуре Церкви: «Свою Церковь вверил Спаситель руководству апостолов и их преемников епископов, а от них эти последние, при невозможности одному объять всю епархию, вверяют некоторые части ее — приходы пресвитерам, как исполнителям епископских предначертаний для христиан» (Собор, 1918. Определения. Вып. 3. С. 10). Священной обязанностью П. Собор провозгласил заботу о благоустройстве его святыни — храма. В уставе определен состав приходского причта: священник, диакон и псаломщик. На усмотрение епархиальной власти представлялось увеличение или сокращение приходских штатов до 2 лиц. Согласно уставу, назначение клириков должно производиться епархиальными архиереями, к-рые, однако, могут учитывать и пожелания прихожан. В уставе предусматривалось избрание прихожанами церковных старост, на к-рых возлагалась забота о приобретении, хранении и использовании храмового имущества. Для решения вопросов, связанных с сооружением, ремонтом

и обслуживанием храма, содержанием клириков, а также вопросов, касавшихся избрания должностных лиц П., предлагалось не реже 2 раз в году созывать приходские собрания, постоянно действующими органами к-рых становились приходские советы, состоящие из избранных на приходском собрании клириков, церковного старосты или его помощника и неск. мирян. Председательствовал и на приходском собрании, и в приходском совете по должности настоятель храма.

Собор вынес также постановление «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения», имеющее прямое отношение к жизни П. Помимо участия в приходских собраниях и приходских советах Собор открывал женщинам возможность участвовать в деятельности благочиннических и епархиальных собраний, однако не в епархиальных советах и судах. В исключительных случаях благочестивые христианки могли допускаться и на должность псаломщиц, но без включения в клир. Собор, не нарушая незыблемых догматических и канонических оснований, к-рые не смешивают муж. и жен. служение в Церкви, в то же время выразил насущные потребности церковной жизни. Постановление оказалось своевременным и благотворительным для судьбы Русской Церкви в XX в.

Ввиду обрушившихся на Церковь гонений далеко не все положения Приходского устава удалось провести в жизнь. *Поместный Собор Русской Православной Церкви 1945 г.*, сообразуясь с гос. законодательством и учитывая реальные условия жизни, сложившиеся в 40-х гг. XX в., разработал новые нормы церковно-приходского устройства. Они изложены в 4-м отделе Положения об управлении Русской Православной Церкви, принятого Собором. Согласно Положению, приходская община, состоящая не менее чем из 20 чел., по ее заявлению регистрировалась гражданской властью, которая предоставляла ей храм. Это делалось по соглашению с епархиальным архиереем. Положением устанавливается 4 органа управления общиной: распорядительный орган — двадцатка, заменяемая после учреждения П. приходским собранием, исполнительный — церковный совет, контрольный — ревизионная комиссия и настоятель храма. Церковный

совет и ревизионная комиссия формировались приходским собранием. В состав церковного совета входили настоятель по должности в качестве председателя совета и избираемые собранием староста, его помощник и казначей. Все приходское хозяйство, согласно документу, находилось на попечении церковного совета. Он должен был заботиться о содержании, ремонте, об освещении и отоплении храма, о снабжении храма богослужебными утварью, книгами, ладаном и др. необходимыми вещами. Церковный совет распоряжался средствами П. и вел их учет. Он обязан был делать отчисления из этих средств в Патриархию и епархиальное управление. В Положении говорится и об источниках приходских доходов, к-рые складываются из тарелочного сбора, взносов на просфоры, свечи и из пожертвований на нужды храма. В обязанности ревизионной комиссии, согласно Положению, входило постоянное наблюдение за церковным имуществом и проведение епархиальных ревизий имущества, денежных сумм и произведенных расходов.

Настоятель храма, согласно документу, являлся лицом, подчиненным правящему архиерею и ответственным перед ним. Он назначался архиереем и обязан был точно исполнять его указания. Подчинялся он и местному благочинному, поставленному архиереем. Настоятель возглавлял приходскую общину и ее церковный совет, он являлся управителем П. и его духовным руководителем. Настоятель храма имел свои печать и штамп, зарегистрированные гражданской властью.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 18 июля 1961 г. внес существенные изменения в 4-ю гл. Положения об управлении Русской Православной Церкви, установив новую организацию приходского управления. Настоятель и др. клирики устранялись от участия в приходском собрании и приходском совете. «Настоятель храма,— говорилось в новой редакции документа,— памятуя слова апостола: «А мы постоянно пребываем в молитве и служении слова» (Деян. 6. 4), осуществляет духовное руководство прихожан, наблюдает за благолепием и уставностью богослужений, за своевременным и тщательным удовлетворением религиозных нужд прихожан» (ЖМП. 1961. № 8. С. 16). Хо-

зяйственные и финансовые попечения о П. и храме возложены были на исключительно мирянские по составу приходское собрание и приходской совет, ранее называвшийся церковным советом, во главе с председателем — старостой. Реформа приходского управления была вынужденной мерой. Проводилась она в тяжелые для Церкви дни, когда давление на нее резко усилилось. Совет по делам Русской Православной Церкви, исполняя указания Н. С. Хрущёва, потребовал привести Положение об управлении Русской Православной Церкви в строгое соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 8 апр. 1929 г. «О религиозных объединениях», к-рое устраняло духовенство, как лиц, лишенных политических прав, от участия в хозяйственных делах религ. общин. После принятия Конституции СССР 1936 г., предоставлявшей всем гражданам одинаковые права, данное постановление вступало в противоречие с Основным законом гос-ва и подлежало полной или частичной отмене, и в послевоенные годы это постановление, не будучи формально отмененным, игнорировалось на практике, но при Хрущёве оно понадобилось для того, чтобы принудить Церковь к принятию вредных для нее решений, чреватых подрывом ее канонического устройства. Изменения в устройстве приходского управления, к-рые внес Архиерейский Собор 1961 г., были утверждены Поместным Собором Русской Православной Церкви 1971 г. Их негативное влияние на приходскую жизнь сказывалось очевидным образом.

«Устав об управлении Русской Православной Церкви», изданный Поместным Собором 1988 г., в значительной мере, но не вполне возвратил то положение, к-рое существовало на П. до 1961 г. Приходскую общину в соответствии с уставом 1988 г. могли образовать не менее 20 верующих правосл. граждан. Указание на минимальное число прихожан соответствовало действовавшему в то время законодательству. Предусматривалось существование 3 коллегиальных органов приходского управления: приходского собрания во главе с настоятелем, приходского совета и ревизионной комиссии. Настоятель в соответствии с «Уставом...» назначался правящим архиереем. Он должен был добросовестно выполнять все богослужеб-

ные, пастырские и адм. обязанности, определяемые его должностью, согласно установлениям церковных канонов и Устава. Членами приходского собрания могли быть клирики и совершеннолетние миряне, не находящиеся под церковным или гражданским судом. Председателем собрания, по формулировке «Устава...», избирался настоятель П. Парадоксальная формула об избрании председателем исключительно настоятеля П. содержала в себе идею двойной санкции на поставление настоятеля — председателя собрания: и со стороны архиерея, к-рый настоятеля назначает, и затем со стороны приходского собрания, к-рое своим избранием это назначение подтверждает. Приходской совет должен был избираться приходским собранием из числа его членов. Он состоял из председателя, его помощника и казначея, избираемых из клириков или мирян сроком на 3 года. Председателем совета мог быть избран как настоятель П., так и др. лицо: клирик или мирянин. В состав ревизионной комиссии, избираемой приходским собранием на 3 года, входили, как и ранее, председатель и 2 члена. Обязанности комиссии, согласно Уставу, были следующие: проведение ревизий наличия денежных средств, контроль за законностью расходов, за правильностью ведения приходно-расходных книг, за снятием кружечек с пожертвованиями, наблюдение за состоянием церковного имущества, ежегодная инвентаризация этого имущества.

Архиерейский Собор 2000 г. принял «Устав Русской Православной Церкви», в к-ром П. определялся как «община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме». В новом уставе не было указания на минимальное число прихожан в 20 лиц. «Границы приходов,— согласно этому уставу,— устанавливаются епархиальным советом» (XI 2). Упоминание границ прихода представляло собой важную новацию. В «Уставе...» 1988 г. не было аналогичного положения. Между тем Поместный Собор 1917–1918 гг. включил указание на пребывание клириков и мирян П. на определенной местности в само определение П., содержавшееся в принятом Собором Приходском уставе. Потребность в территориальном размежевании П. определяется как каноническими, так и пастырскими

соображениями. Первый шаг в восстановлении правильной территориальной структуры П. заложен в содержащемся в «Уставе...» 2000 г. упоминании приходских границ. Органами приходского управления «Устав...» называет настоятеля, а также приходское собрание, приходской совет и ревизионную комиссию. «Устав...» 2000 г. предусматривал возможность создания прихожанами братства и сестричества с согласия настоятеля и по благословению епархиального архиерея.

Приходское управление по действующему «Уставу Русской Православной Церкви». В наст. время приходское управление осуществляется на основании «Устава Русской Православной Церкви» в редакции Архиерейского Собора 2013 г. Статусу П. посвящена его 16-я глава. Согласно «Уставу...», «приход образуется по добровольному согласию верующих граждан православного вероисповедания, достигших совершеннолетия, с благословения епархиального архиерея. Для получения статуса юридического лица приход регистрируется государственными органами в порядке, определяемом законодательством страны нахождения прихода» (Устав РПЦ (2013). XVI 2–3).

Высшим органом управления П. «Устав...» называет правящего епархиального архиерея. П. исполняет распоряжения правящего архиерея и «решения епархиального собрания и епархиального совета» (Там же. XVI 6). П. обязан «отчислять через епархию средства на общецерковные нужды в размере, установленном Священным Синодом, и на епархиальные нужды в порядке и размерах, установленных органами епархиальной власти» (Там же. XVI 5). Охраняя незыблемость прав Русской Православной Церкви и защищая ее от расколов, Архиерейский Собор включил в «Устав...» следующее положение: «В случае выделения какой-либо части или выхода всех членов приходского собрания из состава прихода они не могут заявлять никаких прав на приходское имущество и средства. В случае принятия приходским собранием решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви, приход лишается подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение дея-

тельности прихода как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает его права на имущество, которое принадлежало приходу на правах собственности, пользования или на ином законном основании, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви» (Там же. XVI 7–8).

Органами приходского самоуправления являются назначаемый епархиальным архиереем настоятель П., а также приходское собрание, приходской совет и ревизионная комиссия. Настоятель храма назначается для духовного руководства верующими и управления причтом и П. В своей деятельности он подотчетен архиерею. Настоятель несет ответственность за совершение богослужений и проповедь, за религиозно-нравственное состояние прихожан. В его обязанности входит руководство причтом в исполнении им своих богослужебных и пастырских обязанностей; наблюдение за состоянием храма и наличием всего необходимого для совершения богослужений; забота о правильном и благоговейном чтении и пении; о выполнении указаний епархиального архиерея; организация катехизаторской, благотворительной, церковно-общественной, образовательной и просветительной деятельности П.; созыв заседаний приходского собрания и председательство на них. При наличии к тому оснований настоятель приостанавливает исполнение решений приходского собрания и приходского совета с последующей передачей соответствующих вопросов на рассмотрение епархиального архиерея. Настоятель представляет интересы П. в органах гос. власти и местного самоуправления, представляет архиерею непосредственно или через благочинного ежегодные отчеты о состоянии прихода и его деятельности, осуществляет офиц. переписку от лица П., ведет богослужебный журнал и хранит приходской архив, выдает свидетельства о крещении и браке.

Причт П. в нормальных условиях по «Уставу...» состоит из священника, диакона и псаломщика. «Число членов причта может быть увеличено или сокращено епархиальной властью по просьбе прихода и в соответствии с его нуждами, во всяком случае, причт должен состоять не менее, чем из двух лиц, священника

и псаломщика» (Там же. XVI 22). При этом должность псаломщика может быть замещена лицом в священном сане. Избрание и назначение клириков совершает епархиальный архиерей. Члены причта могут быть перемещаемы и увольняемы от своих мест епархиальным архиереем по личному прошению, по церковному суду или по церковной целесообразности (Там же. XVI 25).

Прихожанами, согласно «Уставу...», «являются лица православного исповедания, сохраняющие живую связь со своим приходом» (Там же. XVI 31). «Устав...» вменяет в обязанность прихожан участие в богослужении, регулярную исповедь и причащение, соблюдение канонov и иных церковных предписаний, совершение дел веры, стремление к религиозно-нравственному совершенствованию и содействие благосостоянию П. Обязанностью прихожан является также забота о содержании причта и храма.

Органом коллегиального управления П. «Устав...» называет приходское собрание. В состав приходского собрания входят священнослужители П., а также совершеннолетние прихожане, регулярно участвующие в богослужебной жизни П., достойные по своей приверженности православию, нравственному облику и жизненному опыту участвовать в решении приходских дел. «Прием в члены приходского собрания и выход из него осуществляются на основании прошения... решением приходского собрания. В случае признания члена приходского собрания не соответствующим занимаемому им положению он может быть выведен из приходского собрания решением приходского собрания» (Там же. XVI 35). За архиереем установлено право изменить полностью или частично состав приходского собрания «при отступлении членов приходского собрания от канонov, настоящего Устава и иных установлений Русской Православной Церкви» (Там же). Данное положение гарантирует подчиненность П. канонической власти архиерея при появлении нестроений в приходской жизни.

Приходское собрание созывается не реже одного раза в год настоятелем или благочинным по указанию правящего архиерея, оно может быть также создано иным полномочным представителем епархиального епископа. Приходские собрания, на ко-



торых избираются или переизбираются члены приходского совета, проводятся непременно с участием благочинного или иного представителя епархиального архиерея. Повестку дня собрания предлагает его председатель. Он же руководит заседаниями. Собрание правомочно принимать решения при участии в нем не менее половины членов. Постановления собрания принимаются открытым голосованием простым большинством, при равенстве голосов перевес дает голос председателя. Протокол заседания ведет секретарь, избираемый собранием из числа своих членов. Протоколы подписываются председателем, секретарем и 5 избранными членами собрания и подлежат утверждению епархиальным архиереем, после чего принятые решения вступают в силу. Решения собрания могут быть оглашены в приходском храме.

В обязанности приходского собрания «Устав...» включил сохранение единства П. и содействие духовно-нравственному возрастанию прихожан, принятие гражданского устава П. и изменений в нем, которые утверждаются архиереем и вступают в силу после гос. регистрации, избрание членов приходского совета, а также председателя и членов ревизионной комиссии, планирование финансовой и хозяйственной деятельности П., обеспечение сохранности приходского имущества и работа о его приумножении, принятие планов расходов приходской казны, одобрение планов и рассмотрение проектно-сметной документации на строительство и ремонт церковных зданий, рассмотрение и представление на утверждение епархиального архиерея финансовых и прочих отчетов приходского совета и докладов ревизионной комиссии, утверждение штатного расписания и определение содержания членам причта и приходского совета, определение порядка распоряжения имуществом П. (Там же. XVI 43).

Исполнительным и распорядительным органом приходского собрания является приходской совет. Совет состоит из председателя, его помощника и казначей. Председателем приходского совета по должности является настоятель П., но «епархиальный архиерей вправе своим единоличным решением: освободить по собственному усмотрению настоятеля от должности председа-

теля приходского совета; назначить на должность председателя приходского совета (сроком на три года с правом назначения на новый срок без ограничения числа таких назначений) помощника настоятеля (церковного старосту) либо другое лицо, в том числе клирика прихода, с введением его в состав приходского собрания и приходского совета» (Там же. XVI 49). Кроме того, «епархиальный архиерей имеет право отстранить от работы члена приходского совета, если таковой нарушает каноны, положения настоящего Устава или гражданского устава прихода» (Там же). Приходской совет в соответствии с действующим «Уставом...» исполняет решения приходского собрания, представляет на утверждение приходского собрания планы хозяйственной деятельности, планы расходов и финансовые отчеты, отвечает за сохранность и содержание в надлежащем порядке храма и иных сооружений П., прилегающих территорий, принадлежащих приходу земельных участков и всего имущества, находящегося в собственности или пользовании П., ведет его учет, приобретает имущество для П., ведет инвентарные книги, решает текущие хозяйственные вопросы, предоставляет в случае нужды жилье членам причта, заботится о храме.

Председатель приходского совета издает распоряжения о приеме на работу и увольнении работников П., заключает с работниками П. трудовые и гражданско-правовые договоры, распоряжается имуществом и денежными средствами П., представляет приход в суде и др. (Там же. XVI 48).

Должностные обязанности помощника настоятеля определяет приходское собрание. В обязанности казначея входит учет и хранение денежных сумм и иных пожертвований, ведение приходно-расходных книг, совершение по указанию председателя приходского совета финансовых операций в пределах бюджета и составление годового финансового отчета (Там же. XVI 54). Банковские и др. финансовые документы подписывают председатель приходского совета и казначей. В гражданских правоотношениях казначей исполняет обязанности главного бухгалтера. Казначей осуществляет учет и хранение денежных средств, пожертвований и др. поступлений, со-

ставляет годовой финансовый отчет (Там же. XVI 51). Офиц. документы П. подписывает настоятель, а также председатель приходского совета, если эту должность не занимает настоятель, в рамках своей компетенции.

Ревизионная комиссия в составе председателя и 2 членов избирается приходским собранием из числа его членов сроком на 3 года, при этом члены приходского совета и ревизионной комиссии не могут состоять в близком родстве. Комиссия проверяет финансово-хозяйственную деятельность П., сохранность и использование имущества, проводит ежегодную инвентаризацию, ревизует зачисление пожертвований и поступлений и расход денежных средств. В ее обязанности входит также контроль за пожертвованиями. Акты о проведенных проверках комиссия представляет на очередное или чрезвычайное заседание приходского собрания, к-рое «при наличии злоупотреблений, нехватки имущества или денежных средств, а также при обнаружении ошибок в ведении или оформлении финансовых операций... принимает соответствующее решение» (Там же. XVI 59).

При П. могут быть учреждены братства и сестричества. Их целью должно быть привлечение прихожан к участию в трудах по поддержанию храмов в надлежащем состоянии, к делам благотворительности и милосердия, к религиозно-нравственному просвещению. Приходские братства и сестричества состоят под начальственным наблюдением настоятеля. В исключительных случаях их уставы, утверждаемые архиереем, могут быть представлены для гос. регистрации.

Лит.: Устав духовных консисторий. СПб., 1883; *Мышцын В.* Устройство христ. Церкви в первые 2 века. Серг. П., 1909; *Заозерский Н.* Что есть правосл. приход и чем он должен быть. Серг. П., 1912; Положение об управлении РПЦ. М., 1945; *Смолич.* История РЦ. Кн. 8. Ч. 1; *Цыпин Вл., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 542–565; Устав Русской Православной Церкви (2013) // Собрание документов РПЦ. М., 2013. Т. 1: Нормативные документы. С. 68–79.

Прот. Владислав Цыпин

ПРИЧАСТЕН [греч. κοινωνικόν], в правосл. богослужении стих, исполняемый за Божественной *литургией* во время причащения священнослужителей. Современный корпус П. насчитывает немногим более 20 единиц. Большинство из них





представляют собой стих того или иного псалма; впрочем, имеются и единичные примеры П., заимствованных из НЗ либо представляющих собой гимнографические произведения визант. эпохи.

Выбор конкретного П. из всего корпуса определяется тем, какие богослужебные памяти приходится на данный конкретный день (во время причащения мирян, за редкими исключениями, поется не уставной, т. е. изменяемый, П., а то или иное относительно фиксированное песнопение, хотя и заимствованное, как правило, из корпуса П.; но его этим термином уже не обозначают). При совпадении неск. памятей возможно пение 2 П. подряд. В средневизант. традиции (а на Руси вплоть до реформ эпохи патриарха Никона) П. исполнялся без прибавления к нему слова «Аллилуия»; в посл. его стали прибавлять в конце стиха и оно было осмыслено как составная часть самого П.

Практика пения П. восходит к IV–V вв. В тех 2 традициях, к-рые лежат в основе позднейшего правосл. богослужения, — иерусалимской и к-польской — во время причащения священнослужителей и мирян (в отличие от позднейшего чина литургии между ними не было промежуточного возгласа) первоначально пели целый псалом; при необходимости псалом повторялся столько раз, сколько требовалось для того, чтобы причастились все желающие. Известно, что в древнем *иерусалимском богослужении* таким псалмом был Пс 33, причем после каждого его стиха добавлялся припев, стих Пс 33. 9 (такая форма напоминает *прокимен*); с течением времени палестинскими гимнографами были созданы альтернативные припевы, которые еще и могли комбинироваться друг с другом; как следствие, в нек-рых памятниках для причащения выписаны кластеры из неск. библейских стихов и/или гимнографических сочинений. К ним примыкали тропари, исполнявшиеся сразу по завершении причащения и сопровождавшего его псалма (одним из них является сохраняемый в рус. формуляре литургии тропарь «*Да исполнятся уста наша*»; заключающее этот тропарь слово «Аллилуия» изначально относилось как раз к причастному псалму). В к-польской традиции (см. *Византийское богослужение*) во время причащения тоже

пели целый псалом — то ли все тот же Пс 33, то ли, как предполагал Р. Ф. Тафт, Пс 148 — и его стихи также могли перемежаться припевами. С кон. I тыс. по Р. Х. эти традиции постепенно исчезли из практики, и вместо целого псалма во время причащения стали петь лишь один стих — П. (возможно, это было связано с сокращением времени причащения: церковью становилось все больше, а часто причащающихся христиан — наоборот, меньше). Репертуар П., содержащийся в *Типиконе Великой церкви*, почти не отличается от репертуара П. в позднейших богослужебных книгах; можно предположить, что это и есть те припевы, к-рые в более ранней к-польской традиции прибавлялись к причастному псалму.

В традиц. церковной музыке краткость П. компенсируется богатством его распева: уже средневизант. и древнерус. знаменные П. распеты широко, а в поздне- и поствизантийской греч. церковной музыке П. могут обладать выдающейся протяженностью и демонстрировать сложнейшую мелизматiku. В рус. церковном обиходе синодальной эпохи практика пения протяжных П., наоборот, была утрачена; широко распространился обычай стремительно пропевать П. простым читком на одном аккорде, а оставшееся время до начала причащения мирян заполнять произвольным образом: петь духовные концерты, исполнять те или иные песнопения праздника, читать молитвы или учительные тексты, произносить проповедь. Это плохо согласуется с самим моментом литургии, когда требуется особое сосредоточение от причащающихся священнослужителей и готовящихся к приобщению Св. Даров мирян.

В традиц. лат. богослужении П. соответствует причастный антифон — *communio* (см.: *Jungmann*. 1962).

Лит.: Розанов. Устав. 1902. С. 352–381; Скабалланович. Типикон. Вып. 3. С. 47–50; *Jungmann J.* Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der Römischen Messe. W., 1962³. Bd. 2. S. 486–496; *Schattauer Th.* The Koinonicon of the Byzantine Liturgy // OCP. 1983. Vol. 49. P. 91–129; *Conomos D.* The Late Byzantine and Slavonic Communion Cycle: Liturgy and Music. Wash., 1985; *Taft.* Precommunion. P. 261–318; *Хватова С. И.* Запричастное пение в РПЦ // Вестн. Адыгейского гос. ун-та: Филология и искусствоведение. Майкоп, 2007. № 2. С. 302–311.

Свящ. Михаил Желтов

ПРИЧАЩЕНИЕ — см. в ст. *Евхаристия*.

ПРИЧТ (от причётник), в Православии совокупность лиц, выполняющих при храме богослужебные функции. Исторически причетниками называли лиц, не входивших в число священнослужителей и церковнослужителей, т. е. канонически не являвшихся членами *клира* (клириками), но при этом исполнявших должности церковнослужителей и фактически к клиру причислявшихся («причетные к клиру», отсюда — «причетник»). В Др. Руси причетников называли также дяками в отличие от *диаконов*; в просторечии это название сохраняется на Украине, в России оно было заменено словом «дьячок», поскольку уже в Московском княжестве дяками стали именоваться высокопоставленные чиновники, набравшиеся гл. обр. из причетников (дьяков), людей грамотных и нерукоположенных, имевших право перейти с церковной службы на государственную. Штаты П. в Русской Церкви в синодальный период устанавливались духовной консисторией и правящим архиереем с последующим утверждением Синодом. Ныне клирики прихода назначаются правящим архиереем, а штаты приходских причетников устанавливаются самим приходом и утверждаются правящим архиереем. Персональный состав причетников определяется настоятелем и приходским советом.

Лит.: *Ивановский Я. И.* Обзор церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб., 1893².

Прот. Владислав Цыпин

«PRO RUSSIA» [лат. — «по делам России»], папская комиссия в составе Римской курии; действовала с 1925 г. по 1993 г., отвечала за координацию деятельности католич. духовенства в РСФСР, а затем и на большей части СССР (за исключением республик Прибалтики и структур *Украинской греко-католической Церкви*). После распада Российской империи и установления советской власти офиц. отношения РСФСР с Папским престолом не поддерживались. К нач. 20-х гг. XX в. в республиках, в 1922 г. вошедших в состав СССР, фактически прекратила существование церковно-адм. система управления Римско-католической Церковью. Представители католич. духовенства, продолжившие служение в СССР, оказались без к.-л. иерархического центра, к-рый



осуществлял бы координацию деятельности на местах и обеспечивал связь с Папским престолом. В сложившейся ситуации папа Римский Пий XI (1922–1939) постановил, что деятельность Римско-католической Церкви на территории СССР будет координироваться непосредственно из Рима. С этой целью 20 июня 1925 г. в составе Конгрегации Восточной Церкви была создана особая комиссия «P. R.» (AAS. 1926. Vol. 18. P. 62). В ее состав вошли кард. Джованни Таччи Порчелли (председатель; ему было поручено обеспечить изучение вопроса окормления рус. католиков как в СССР, так и в эмиграции), кард. Луиджи Синчери (постоянный понент, лат. *ponente stabile*) и ассессор Конгрегации Восточной Церкви титулярный еп. Исаия Пападопулос. Специальным советником комиссии стал иезуит Мишель д'Эрбиньи. Декретом «*Quo artius*» от 10 марта 1926 г. он был назначен апостольским делегатом в России с чрезвычайными полномочиями и рукоположен в связи с этим назначением в сан титулярного епископа Илионского (29 марта). В его задачу входило тайно рукоположить католич. епископов и учредить апостольские администратуры.

После возвращения д'Эрбиньи папа Римский Пий XI в марте 1927 г. реформировал «P. R.»: комиссия осталась в составе Конгрегации Восточной Церкви, но была усилена руководящими кадрами из дикастерий Римской курии, отвечавших за папскую дипломатию, — Конгрегации чрезвычайных церковных дел и Гос. секретариата. Расширился состав консультантов, т. к. одной из обязанностей комиссии было курирование пастырского окормления русских католиков в эмиграции (т. н. русского апостолата). Председателем комиссии стал новый секретарь Конгрегации Восточной Церкви кард. Л. Синчери, докладчиком-информатором (итал. *relatore*) — еп. М. д'Эрбиньи; в состав комиссии вошли ассессор Конгрегации Восточной Церкви И. Пападопулос, секретарь Конгрегации чрезвычайных церковных дел Франческо Боргонджини Дука и субститут Гос. секретариата Джузеппе Пиццардо. Советниками комиссии были назначены католич. пресвитеры Кирилл Королевский (Каралевский) и Сергей Веригин, а также генеральный настоятель конгрегации *ассумпцио-*

нистов пресв. Жерве Кенар (AAS. 1927. Vol. 19. P. 112). Деятельность комиссии оказалась ограничена вопросами пастырского окормления рус. католиков в эмиграции, т. к. контакты с католиками в СССР были практически невозможны, хотя и предполагались в качестве главной задачи. Декретом комиссии «*Fidelium Russorum*» от 20 мая 1928 г. при ц. св. Владимира в г. Харбин (Китай) был учрежден ординариат (экзархат) византийско-слав. обряда для рус. католиков в Китае (AAS. 1928. Vol. 20. P. 366–367). 31 мая во главе ординариата поставлен католич. пресв. Фабиан Абрантович († 1946, умер в заключении) (Ibid. P. 367).

Декретом комиссии «P. R.» от 13 июля 1928 г. на базе бенедиктинского приората в г. Аме (пров. Льеж, Бельгия) был основан бенедиктинский мон-рь *sui iuris*. Братии мон-ря в качестве особого служения вменялась работа по обращению в католичество рус. эмигрантов (An. Pont. Cath. 1929. P. 815); впосл., при возникновении благоприятных условий, эту деятельность следовало продолжать и на территории России. 31 июля 1928 г. был утвержден устав этого мон-ря (Ibidem).

5 сент. 1928 г. в состав комиссии «P. R.» вошел адвокат *Rota Romana* монсеньор Амлето Джованни Чиконьяни (гос. секретарь Ватикана в 1961–1969), в тот же день он стал ассессором Конгрегации Восточной Церкви вместо еп. И. Пападопулоса (несмотря на это, Пападопулос остался членом комиссии). В 1929 г. комиссию «P. R.» покинул Боргонджини Дука, назначенный 1-м апостольским нунцием в Италии.

Декретом комиссии «P. R.» «*Naud garo evenit*» от 12 янв. 1929 г. всем правящим католич. епископам в обязательном порядке предписывалось запрашивать разрешение комиссии (или апостольского делегата) на принятие в католич. Церковь священников и диаконов из некаатолич. Церквей (AAS. 1929. Vol. 21. P. 94). 26 авг. 1929 г. декрет был дополнен развернутой инструкцией «*Editio in*» (Ibid. P. 608–610) по приему в Римско-католическую Церковь рус. православных — как мирян, так и клириков. Католич. епископам предписывалось следить, чтобы были исключены случаи перехода в католич. Церковь людей, чьи побудительные мотивы имели не религ. основу, а, напр., стремление преодолеть т. о. матери-

альные затруднения. Указывалось на необходимость наставлять бывш. православных, переходивших в католицизм, в вопросах католического учения о единстве Церкви, папской власти, *непорочном зачатии* Пресв. Девы Марии, *чистилище*, а также разъяснять желательность сохранения ими вост. обряда. Раз в год епископам вменялось в обязанность составлять и направлять в комиссию «P. R.» отчеты о состоявшихся на подведомственных территориях переходах русских в католическую веру. В случае перехода в католич. Церковь рус. правосл. священника или диакона надлежало запрашивать разрешение комиссии или апостольского делегата.

25 нояб. 1929 г. по предложению комиссии «P. R.» папа Пий XI предоставил всем католич. епископам и апостольским администраторам на территории СССР *индульт*, позволявший священникам служить мессу после полудня или даже вечером в воскресные дни и дни обязательных праздников, а мирянам — принимать причастие на таких мессах. Это решение было продиктовано переходом СССР в 1929 г. на революционный календарь, когда 5-дневка заменила традиц. 7-дневную неделю, в след. чего воскресенья могли быть рабочими днями и верующие имели возможность прийти в храм лишь в вечернее время (An. Pont. Cath. 1935. P. 886). 20 янв. 1930 г. папа Пий XI предоставил всем епископам-ординариям на территории СССР право разрешать мирянам получать от католич. священников Св. Дары для причащения тех католиков, к-рые находились в заключении или не могли бывать в храме и получать причастие от священника на дому. В документе строго оговаривалась процедура причащения, исключавшая прикосновение мирян руками к Св. Дарам (Ibid. P. 886–887).

В февр. 1930 г. папа Пий XI объявил о «молитвенном крестовом походе в защиту верующих России», тогда же было пересмотрено положение комиссии «P. R.». *Motu proprio* «*Inde ab initio Pontificatu*» от 6 апр. 1930 г. она была выведена из состава Конгрегации Восточной Церкви и стала самостоятельной структурой Римской курии, подчиненной непосредственно папе Римскому (AAS. 1930. Vol. 22. P. 153–154). Офис комиссии был переведен из



расположенного за пределами Ватикана здания Конгрегации Восточной Церкви в Апостольский дворец. Комиссию возглавил еп. М. д'Эрбиньи. Членами комиссии остались архиеп. Дж. Пиццардо, еп. И. Пападопулос († 1932), монсеньор А. Дж. Чиконьяни (в 1933 назначен апостольским делегатом в США и возведен в достоинство титулярного архиепископа) и монсеньор Альфредо Оттавиани, субститут Гос. секретариата. 15 дек. 1933 г. членом комиссии стал ассессор Конгрегации Восточной Церкви монсеньор Джузеппе Чезарини. Был расширен состав советников комиссии, в число к-рых, помимо всех прежних, вошли титулярный епископ визант. обряда, генеральный настоятель конгрегации *мариан* Петр Франтишек Бучис, духовник папской Североамериканской коллегии в Риме монсеньор Моузес Элайас Кили, ректор папской Армянской коллегии в Риме митрофорный аббат Саркис Тер-Абрамян. 30 апр. 1933 г. к советникам был добавлен прелат папского двора Станислав Янастик, ректор польск. странноприимного дома св. Станислава в Риме. Был расширен состав технического персонала комиссии, включавший теперь секретаря, субсекретаря и минутанта, к к-рым позже был добавлен архивариус.

11 июля 1930 г. комиссия «Р. Р.» издала указание «Cum Summus Pontifex» (AAS. 1930. Vol. 22. P. 366) за подписью еп. М. д'Эрбиньи. Согласно этому документу — вслед за соответствующим указанием для католич. священников лат. обряда — всем рус. католич. священникам византийско-слав. обряда предписывалось на каждом богослужении посвящать молитвы о России: одну молитву следовало произносить во время Великой ектении, а 2-ю — по окончании литургии.

8 дек. 1930 г. комиссия «Р. Р.» утвердила временный устав груз. конгрегации сервитов (*Servorum Beatae Mariae Virginis sine labe Conceptae*) (AAS. 1931. Vol. 23. P. 169). 5 июня 1932 г. был утвержден временный устав конгрегации византийско-славянского обряда сестер-миссионерок Святейшего Сердца Иисусова (*Sorum Missionariarum Sacratissimi Cordis Iesu*) (AAS. 1932. Vol. 24. P. 285).

В кон. 1932 — нач. 1933 г. в Ватикане стали распространяться слухи в отношении помощника еп. М. д'Эрбиньи, католич. пресвитера Александра Дейбнера, которого подозревали

в шпионаже в пользу СССР и краже секретных документов: переданные советским органам, эти документы стали причиной усиления репрессий против католиков. Много позже выяснилось, что это была организованная провокация и шпионом был архивариус комиссии «Р. Р.» Эдуардо Преттнер Чиппико (в 1948 осужден итал. судом за шпионаж). Однако разразившийся тогда скандал, а также недовольство мн. католич. иерархов, в т. ч. руководства Об-ва Иисуса (см. *Иезуиты*), вмешательством в их дела еп. М. д'Эрбиньи, пользовавшегося папским благорасположением, сильно подорвали его положение. В окт. 1933 г., следуя указанию папы Пия XI, еп. М. д'Эрбиньи покинул Рим и ушел в отставку с поста главы комиссии. Через год *motu proprio* «*Quam sollicita*» от 21 дек. 1934 г. папа выразил епископу благодарность и признательность за работу, проделанную комиссией (AAS. 1935. Vol. 27. P. 65–67). Однако сама комиссия «Р. Р.» как независимая и подчиненная непосредственно папе Римскому структура Римской курии прекращала свое существование. В рамках Конгрегации Восточной Церкви на базе комиссии «Р. Р.» был создан слав. отдел, к-рому были поручены заботы по пастырскому окормлению католиков византийско-слав. обряда, в т. ч. верующих рус. католич. приходов за пределами СССР.

Формально комиссия «Р. Р.» была сохранена с прежним наименованием, но превратилась в небольшую рабочую группу при Конгрегации чрезвычайных церковных дел, были ликвидированы коллегия советников комиссии и ее технический штат. В состав комиссии входили 3 чел.: председатель, архиеп. Дж. Пиццардо (теперь председателем комиссии автоматически становился секретарь Конгрегации чрезвычайных церковных дел), и 2 члена — субститут Гос. секретариата (на тот момент им был Оттавиани) и ассессор Конгрегации Восточной Церкви (им был Чезарини). Порядок формирования комиссии оставался неизменным практически в течение всего оставшегося периода ее деятельности. Председателями комиссии были секретари Конгрегации чрезвычайных церковных дел: Пиццардо (1934–1937), Доменико Тардини (1937–1952), Антонио Саморе (1953–1967). Членами комиссии были субституты Гос. секретариата: Оттавиани (1929–1935),

Тардини (1935–1937), Джованни Баттиста Монтини (1937–1952; папа Римский *Павел VI* в 1963–1978), Карло Грано (1953–1958), Анджело Делл'Акква (1953–1967, до 1958 одновременно с Грано); и ассессоры Конгрегации Восточной Церкви: Чезарини (1933–1941), Антонио Арата (1941–1948), Валерио Валери (1948–1953), Габриель Акасиус Кусса (1953–1962, в 1961–1962 как просекретарь Конгрегации Восточной Церкви), Джованни Баттиста Скапинелли ди Легвиньо (1962–1965), Марио Брини (1965–1982, с дек. 1965 как секретарь Конгрегации Восточной Церкви). Несмотря на то что в дек. 1935 г. Оттавиани стал ассессором Верховной Конгрегации *Sanctum Officium*, в качестве исключения он оставался членом комиссии «Р. Р.» до своего возведения в кардинальское достоинство (янв. 1953), поскольку курировал вопросы политики Папского престола в отношении коммунистических режимов.

26 июня 1967 г. папа Римский Павел VI возвел Саморе в кардинальское достоинство. Саморе оставил занимаемые им ранее посты в курии, его преемником на посту секретаря Конгрегации чрезвычайных церковных дел и председателя «Р. Р.» стал титулярный архиеп. Агостино Казароли. В результате реформы Римской курии (апостольская конституция «*Regimini Ecclesiae Universae*» от 15 авг. 1967) Конгрегация чрезвычайных церковных дел была преобразована в Совет по общественным делам Церкви при Гос. секретариате. Секретарем Совета стал Казароли и уже в этой должности он возглавлял комиссию «Р. Р.», которая теперь отошла в ведение этой дикастерии.

Председателями комиссии «Р. Р.» были секретари Совета по общественным делам Церкви: Казароли (1967–1979), Акилле Сильвестрини (1979–1988), Анджело Содано (1988–1989). В результате реформы Римской курии, проведенной папой Римским *Иоанном Павлом II* (1978–2005), Совет по общественным делам Церкви был упразднен, а «Р. Р.» отнесена к Гос. секретариату — к Отделу отношений с государствами. Комиссию по-прежнему возглавлял Содано, ставший 1 марта 1989 г. секретарем по отношениям с государствами. После его назначения гос. просекретарем 1 дек. 1990 г. должность секретаря по отношениям с госу-





Проб, римский император.
Скульптурный портрет.
276–282 гг.
(Капитолийский музей, Рим)

дарствами занял титулярный архиеп. Жан Луи Торан (последний председатель «Р. Р.»).

В послесоборный период членами «Р. Р.», по-прежнему состоявшей из 3 чел., в силу своих должностей были субституты Гос. секретариата: Джованни Бенелли (1967–1977), Джузеппе Каприо (1977–1979), Эдуардо Мартинес Сомало (1979–1988), Эдуард Кассиди (1988–1989), Джованни Баттиста Ре (1989–1993); и секретари Конгрегации по делам Восточных Церквей: Марио Брини (1965–1982) и Мирослав Стефан Марусин (1982–1993). На последнем этапе работы комиссии в ее состав вошел секретарь Папского совета по содействию христ. единству Пьер Дюпре.

После установления дипломатических отношений между СССР и Папским престолом в 1990 г. и началом работы в 1991 г. на большей части территории СССР апостольских администратур, подчиненных непосредственно Папскому престолу, пропала необходимость в координационной роли комиссии «Р. Р.». Motu proprio «Europae Orientalis» от 15 янв. 1993 г. папа Римский Иоанн Павел II распустил ее (AAS. 1993. Vol. 85. P. 309–310). На базе комиссии была создана Постоянная межведомственная комиссия по делам Церкви в Вост. Европе (Commissio Interdicasterialis Stabilis pro Ecclesia in Europa Orientali), председателем которой является гос. секретарь.

Лит.: Catholicism and Politics in Communist Societies / Ed. P. Ramet. Durham; L., 1990; Венгер А. Рим и Москва: 1900–1950. М., 2000; Россия и Ватикан в кон. XIX — нач. XX в. / Ред.: Е. С. Токарева, А. В. Юдин. М., 2002; Россия и Ватикан / Ред.: Е. С. Токарева, А. В. Юдин. М., 2007. Вып. 2; 2014. Вып. 3: Русская эмиграция в Европе и Католическая Церковь в межвоенный период; Pettinaroli L. La politique russe du Saint-Siège (1905–1939). R., 2015; Толомео Р. Фонд Комиссии «Pro Russia» из архива Конгрегации по делам Вост. церквей как источник мат-лов по изучению отношений между СССР и Св. Престолом во время понтификата Пия XI / Пер.: Н. Г. Терехов // Электронный научно-образоват. ж. «История». М., 2018. Т. 9. Вып. 4 (68).

А. Г. Крысов

ПРОБ [лат. Probus; греч. Πρόβος] (19.08.232, г. Сирмий, пров. Паннония, ныне Сремска-Митровица, Сербия — осень 282, там же), рим. имп. (сер. лета 276 — осень 282). Основными источниками сведений о П. являются «Новая история» Зосима (нач. VI в.; Zosim. Hist. I 64–71) и жизнеописание П. в сб. «История августов» (IV в.; Scr. hist. Aug.). Не-

которые дополнительные детали содержатся в анонимной «Эпитоме о цезарях» (IV в.; Aur. Vict. Epitom. 36–37), а также в сочинениях позднеримских и визант. историков Евтропия (IV в.; Eutrop. Breviar.), Аврелия Виктора (кон. IV в.; Aur. Vict. De Caes. 36–37), Иоанна Малалы (сер. VI в.), Иоанна Зонары (XII в.). Используется также нумизматический и эпиграфический материал.

Полное имя П. в большинстве источников — Марк Аврелий Проб; в «Истории августов» к нему добавлено родовое имя Валерий (Scr. hist. Aug. Probus. 11. 5); Иоанн Малала называет еще имя Элий (Ioan. Malal. Chron. P. 302), в «Эпитоме о цезарях» — Эквитий Проб (Aur. Vict. Epitom. 36). Последнее подтверждается монетной чеканкой, где перед именем П. стоит определение EQUITI. Смысл этого эпитета остается спорным. Возможно, что это указание на происхождение П. из всаднического сословия (eques — всадник).

Отца П. звали Максим; он был воином и дослужился до звания трибуна (Scr. hist. Aug. Probus. 3. 2). В «Эпитоме о цезарях» имя отца П. — Далмаций, но это скорее всего ошибка. Отец П., видимо, был родом из Далмации и, возможно, имел прозвище Далмат (Aur. Vict. Epitom. 37). Он умер на службе в Египте, где П. провел детство. У П. была сестра Клавдия. Однако о др. его родственных связях известно мало. Родство П. с имп. Клавдием II Готским (268–270) упомянуто в «Истории августов», но вызывает сомнения у исследователей (Scr. hist. Aug. Probus. 3. 2–4). После гибели П. его род-

ственники, опасаясь мести, бежали из Рима и осели в Вероне (Ibid. 24. 1–3). Со 2-й пол. IV в. в Риме стал известен сенаторский род Петрониев Пробов, происходящий из Вероны.

Сведения о жизни П. до начала его правления кратки и могут быть неточны. Он начал военную карьеру при имп. Деции (249–251), участвовал в кампаниях против готов на Дунае; при имп. Валериане (253–260) получил звание трибуна, при имп. Галлиене (260–268) командовал легионом в Иллирике, при имп. Аврелиане (270–275) участвовал в походах на Восток, против Пальмиры, в 272 г. возглавил отдельное соединение рим. армии, к-рое отвоевало у пальмирцев Египет и часть Востока (Ibid. 9). В правление имп. Тацита (275–276) П. стал командующим армией Востока империи. В это время против П. подняли мятеж егип. гарнизоны, солдаты к-рых еще до военных действий по приказу П. были отправлены на общественные работы по очистке нильских оросительных каналов (Ibidem).

В июне 276 г. имп. Тацит был убит мятежными солдатами (в М. Азии или на Балканах). Войска провозгласили императором находившегося при армии сводного брата Тацита, Флориана, к-рого признали в Риме и в европ. провинциях. Однако Восточная армия объявила императором П. Он отказывался от этой чести, в речи перед войском заявил, что будет плохим императором, т. к. не намерен потворствовать прихотям легионеров. Тем не менее П. принял титул императора (Ibid. 10). Флориан двинул войско на восток, занял Киликию; 2 месяца оба войска стояли напротив друг друга, не решаясь вступить в сражение. В авг. 276 г. в лагере Флориана начался очередной мятеж и Флориан был убит или покончил с собой, а П. остался единственным императором (Zosim. Hist. I 64).

Первым деянием, которые историки приписывают П., было наказание убийц имп. Аврелиана и Тацита, но при этом П. помиловал убийц Флориана (Scr. hist. Aug. Probus. 13; Zosim. Hist. I 65; Zonara. Epit. hist. XII 29). П. не был единодушно признан императором населением зап. провинций. В начале его правления восстание в Британии было подавлено без участия П. (Zosim. Hist. I 66; Zonara. Epit. hist. XII 29). Ок. 281–282 гг. П. подавил мятежи Прокула и Боноза



в Галлии и Реции. Точная хронологическая последовательность этих событий неясна (Scr. hist. Aug. Firmus. 13. 15; Ibid. Probus. 18; *Zosim.* Hist. I 71; *Eutrop.* Breviar. IX 17; *Oros.* Hist. adv. pag. VII 24; *Aur. Vict.* De Caes. 37).

Находясь в Риме в дек. 276 — янв. 277 г., П. принял должности трибуна (9 дек. 276) и консула (1 янв. 277). Консульский статус он сохранял за собой в последующие годы правления, кроме 280 г. Весной 277 г. П. провел кампанию против алеманнов, лонгионов и франков на Рейне, отбросив их за границу империи. В плену у П. оказались вождь лонгионов Семнон и его сын. Перейдя Рейн, войско П. разгромило бургундов, причем был убит их вождь Игилл. Пленных бургундов П. приписал к легионам и расселил в Британии (Scr. hist. Aug. Probus. 14; *Zosim.* Hist. I 67–68). В кон. 277 или нач. 278 г. на Дунае, в Иллирике, он разбил вандалов, сарматов и готов; находился в Иллирике до 279 г. С 277 г. на монетах и в надписях появились новые титулы П. — «Германский», «Германский Величайший», «Готский», «Готский Величайший». В одном из монетных чеканов 278 г. он назван «Восстановитель Иллирика». По-видимому, П. проводил в Иллирике и др. европ. провинциях и нек-рые экономические реформы; в Галлии поощрял расширение пахотных земель и разведение виноградников, расселял на пустовавших землях в приграничной полосе пленных германцев, строил крепости на обоих берегах Рейна, создавал продовольственные склады для снабжения войск. Во время походов было убито более 400 тыс. варваров, взято в плен и расселено в империи 60 тыс. (Scr. hist. Aug. Probus. 13–14). Исследователи отмечают масштабные переселения варваров в империю при П. как некую новую черту политики, к-рая должна была компенсировать демографический кризис в стране (*Циркин.* 2015. С. 319, 330–331).

К кон. 279 г. П. переехал на Восток, где уничтожил войско исавров Лидия, захватившего Ликию и совершавшего набеги на другие области М. Азии (*Zosim.* Hist. I 69–70; Scr. hist. Aug. Probus. 16). В 280 г. П. вел военные действия в Египте, где местное население подняло восстание против римлян, призвав на помощь юж. соседей Египта — блеммиев (*Zosim.*

Hist. I 71), которые захватили земли В. Египта вплоть до г. Коптоса и Птолемаиды. П. прибыл в Египет и разбил блеммиев (Scr. hist. Aug. Probus. 17). Согласно Зосиму, П. не посещал Египет, а победы были одержаны его полководцами. Тем не менее с именем П. в Египте связана значительная реконструкция нильской оросительной системы.

Вероятно, в 279–280 гг. произошел мятеж в Антиохии, где местное войско провозгласило императором наместника Сирии Юлия Сатурнина. При приближении войска П. он отступил в Апамею и вскоре покончил с собой или был убит. Зосим относит эти события к началу правления П., еще до его поездки в Рим (*Zosim.* Hist. I 66). В «Истории августов» эти события отнесены к правлению имп. Аврелиана, и, т. о., П. подавлял мятеж от его имени (Scr. hist. Aug. Firmus. 7–11).

Ок. 280 г., когда П. был в Антиохии или Александрии, прибыло персид. посольство с мирными предложениями. П. не принял послов, отправив их вместе с дарами обратно (Ibid. Probus. 17). О столкновениях с персами в период правления П. неизвестно, но с 279 г. на монетах П. появились новые титулы — «Парфянский Величайший», «Мидийский Величайший», «Персидский Величайший». Вероятно, П. стремился воспользоваться борьбой за престол в Персии между царем Бахрамом II и его дядей Нарсесом и готовил поход в Персию, но эти планы не были осуществлены из-за его гибели (Ibid. 20).

В 281 г. П. вновь был в Риме, праздновал триумф в связи со своими победами (Ibid. 19). Возможно, во время этих празднований произошло восстание гладиаторов в Риме, о котором говорит Зосим (*Zosim.* Hist. I 71). С именем П. в Риме также связано завершение строительства новой городской стены, начатого при Аврелиане (Ibid. I 49). В 281–282 гг. П. провел успешную кампанию против бастарнов на Н. Дунае, расселив 100 тыс. пленных в приграничье.

В кон. 282 г. П. находился в Сирмии и туда стягивал войска для будущей кампании против персов. С наступлением осени они были распушены на зимние квартиры или отправлены на общественные работы по осушению болот. В войсках началось недовольство, вскоре вспыхнул мятеж, в результате к-рого в некой же-

лезной башне в Сирмии П. был убит солдатами (Scr. hist. Aug. Probus. 18–21; *Eutrop.* Breviar. IX 17; *Aur. Vict.* De Caes. 37; *Idem.* Epitom. 37). Хронисты Иоанн Антиохийский и Иоанн Зонара (*Ioan. Antioch.* Chron. P. 160; *Zonara.* Epit. hist. XII 29) сообщают, что П. погиб после начала восстания префекта претория Кара. Войска в Норике и Реции, недовольные П., провозгласили Кара императором против его воли. Кар также искал примирения с П., но воины из окружения П. убили его и перешли на сторону Кара.

О религ. политике П. известно мало. Сохраняя общие принципы религ. толерантности, провозглашенные имп. Галлиеном, П. поддерживал культ Непобедимого Солнца (*Sol invictus*), введенный имп. Аврелианом. Об отношении П. к христианству прямых сведений нет. Тем не менее в визант. агиографической традиции имя П. оказалось связано с возвышением К-польской епископской кафедры. Согласно этому преданию, свт. *Митрофан I*, еп. Византия в нач. IV в., был сыном Дометия (Домиция), брата П., и, т. о., происходил из племянников П. После гибели П. Дометий с сыновьями Пробом и Митрофаном переселился в Византию, где был принят еп. Титом, к-рый сделал его пресвитером. Позднее Дометий стал преемником Тита на кафедре, в свою очередь передал ее своему старшему сыну Пробу, а тот — своему брату Митрофану (*ActaSS.* Iun. T. 1. P. 384; Aug. T. 1. P. 10; T. 5. P. 810). В «Истории августов» упоминается только сестра П., но не его брат. О существовании этого предания свидетельствует уже список учеников апостолов и епископов важнейших кафедр, составленный Псевдо-Дорофеем в VI в. Те же сведения были повторены К-польским патриархом *Никифором I* (нач. IX в.; *Nicéph. Const.* Chronogr. P. 114). Это предание создавало определенный положительный образ П. в исторических представлениях византийцев. Некая симпатия к П. выражена в повествовании о нем Иоанна Зонары. Лит.: *Pauly, Wissowa.* R. I. 1896. Bd. 2. Sp. 2516–2523; *Dannhäuser E.* Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Probus. Jena, 1909; *Crees J. H.* The Reign of Emperor Probus. L., 1911; *Vitucci G.* L'imperatore Probo. R., 1952; *Alföldi A. R.* Studien zur Geschichte der Weltkrise des III. Jh. nach Christus. Darmstadt, 1967; PLRE. Vol. 1. P. 736; *Kreucher G.* Der Kaiser Marcus Aurelius Probus und seine Zeit. Stuttgart, 2003; *Southern P.* The Roman Empire from Severus to Constantine. L.; N. Y., 2004;

Циркин Ю. Б. «Военная анархия» в Римской империи. СПб., 2015. С. 264–265, 309–333.

Д. В. Зайцев

ПРОБОТА [Побрата; румын. Probota, Pobrata], муж. (с 1993 женский) мон-рь во имя свт. Николая Мирликийского *Сучавской и Рэдэуцкой архиепископии* в составе *Молдовы и Буковины митрополии* Румынской Православной Церкви (РумПЦ). Расположен в с. Пробота (ныне в жудеце Сучава, в 6 км от г. Долхаска, Румыния). В 1993 г. кафоликон П. занесен в Список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО (в числе 7 церквей Румынии, имеющих выдающуюся роспись), в 2015 г. — в Список исторических памятников жудеца Сучава.

История. Согласно преданию, П. был основан в нач. XIV в. неск. монахами, к-рые выстроили в лесу деревянную церковь, и это место получило название *Sihăstria din poiană* (Скит на поляне) (*Ioanichie (Bălan)*).



Кафоликон свт. Николая мон-ря Пробота. 1530 г.
Фото: MirNicRai. 2006 г.

1981. Р. 161). По мнению занимавшегося изучением истории мон-ря митр. Молдавского *Досифея* (Барилэ; 1671–1674, 1676–1686), сославшегося на утраченные ныне источники, П. был основан отшельниками в начале образования *Молдавского княжества* (т. е. в сер. XIV в.) (*Melchisedec (Ștefănescu)*. 1885. Р. 157–158). Наиболее ранний сохранившийся источник, в к-ром упоминается П., датирован 2 июля 1396 г.: это дарственная, выданная молдав. господарем *Штефаном I* (1394–1399) «монастырю святого Николая, что находится между рекой Шомуз и ручейком Побрата», на село Бодио (Бодинци) (DRH. A. Moldova. Vol. 1. Р. 7–9. N 6). До сер. XV в. в документах неоднократно упоминается *Mănăstirea sfântul Nicolae din Poiană*

(Свято-Никольский мон-рь на поляне), с 1443 г. мон-рь именуется *Побрата* (т. е. братство), позже — *Пробота* (*Buzatu*. 1968. Р. 6). В синодике (помельнике) П. за 1823 г. сказано, что древняя деревянная церковь сооружена на месте старого кладбища, где были захоронены рабы (место не идентифицировано) (*Sinigalia, Pușcașu*. 2000. Р. 12).

До сер. XV в. П. жертвовали много денежных средств, сел, мельниц, озер, а также рабов; это позволяло насельникам вести широкое хозяйство. Молдав. господарь св. *Стефан III Великий* (1457–1504) также щедро одарил П. землей, богатствами и др.. Кроме того, недалеко от ручья он построил 2 каменные церкви, это место получило название *Probota Veche* (Ст. Пробота), сохранились руины 2-й церкви. Было высказано мнение (археологи К. Николеску и Ф. Жипеску), что 1-ю церковь мог выстроить молдавскому господарю *Александру I Добрый* (1400–1432), однако эта гипотеза не доказана (*Nicolescu, Jipescu*. 1956. Р. 292–298; *Cereteu*. 2004. Р. 70). Очевидно, эти церкви были разрушены в результате оползней.

Во время археологических исследований 1952 г. и более поздних лет были найдены фрагменты настенной росписи и частицы полихромной керамики, используемой, по всей вероятности, для украшения фасадов этих церквей (*Bătrâna L., Bătrâna A.* 1977. Р. 205–230).

Первая каменная церковь на территории совр. мон-ря, в 200 м к западу от церквей св. Стефана III, была сооружена сыном св. Стефана III молдав. господарем *Петру IV Рарешем* в 1530 г. (*Sinigalia, Pușcașu*. 2000. Р. 13). П. считается 1-м и главным мон-рем *Петру IV*: в кафоликоне была устроена усыпальница для господаря (похоронен в 1546) и членов его семьи (*Grigore Ureche*. 1990. Р. 73, 84; *Cronica lui Macarie*. 1959. Р. 103). Это вызвало недовольство среди монашествующих Молдавского княжества, поскольку по традиции молдав. господарей погребали в мон-рях *Бистрица* и *Путна*. В 1550 г. при содей-

ствии Елены Бранкович, вдовы *Петру IV*, и ее сыновей *Ильяша*, *Штефана VI* и *Константина* вокруг кафоликона П. была выстроена мощная стена с оборонительными башнями на юго-вост. и сев.-вост. углах с входной башней в центре вост. стены. Археологические исследования выявили со временем исчезнувшие в периметре мон-ря здание с погребями к юго-западу от кафоликона (атрибутируют как настоятельский или гостевой дом для господаря), существовавшее до первых десятилетий XVII в. (погреб — до кон. XVIII в.); келейный корпус (длина 30 м), выстроенный Еленой вдоль юж. стены; трапезную к юго-востоку от входной башни (разрушилась не позже 1640) (*Balș, Ghika-Budești*. 1909. Р. 54; *Buzatu*. 1968. Р. 12–13).

В XVI в. П. упоминается в дарственных, чаще всего — в документах ктитора П. и родственника *Петру IV* *Иргория I Роуши*, к-рый ок. 1523 г. стал 1-м настоятелем П., а затем — Молдавским митрополитом (1546–1551) (*Eșanu A., Eșanu V.* 2017. Р. 21–43). После кончины всех членов семьи *Петру IV* П. утратил значение господарской усыпальницы; впосл. здесь хоронили бояр (наиболее известны захоронения представителей семьи *Строичей*) (*Sinigalia*. 2007. Р. 8). В этот период П. часто подвергался ограблениям и поджогам (*Melchisedec (Ștefănescu)*. 1885. Р. 163–164).

В первые десятилетия XVII в. П. находился в тяжелом положении. Господарь *Василе Луну* (1634–1653) отреставрировал сгоревшую кровлю Никольской ц., оборонительную стену и башни (юж. стена была передвинута), в 1646 г. около юж. стены построил новый господарский дом. Между кафоликоном и келейным корпусом было построено большое здание с погребом. Реставрационные работы были проведены также при господаре *Еустратие Дабиже* (1661–1665) при помощи его родственника *ворника Шолдана*, а также еп. *Романского Досифея* (Барилэ; 1660–1671) (*Sinigalia, Pușcașu*. 2000. Р. 16). Здания, построенные в XVII в., сильно пострадали..

В 1677 г. митр. Молдавский *Досифей* (Барилэ) передал П. с его владениями храму Гроба Господня в Иерусалиме. Обителью стали управлять греческие монахи, не заботившиеся о сохранении монастырского комплекса, что привело к его запущению и сокращению числа насельников.

В результате землетрясения 1790 г. мн. здания П. были полностью разрушены (Ibid. P. 17, 20–26). Очевидно, П. испытал и воздействие землетрясений 1793 и 1802 гг., из-за к-рых в Молдавском княжестве пострадали мн. мон-ри и храмы (Cereteu. 2015. P. 27–32, 33–38). По нек-рым сведениям, П. частично реставрировали в 1755 и 1835 гг. (Stoicescu. 1974. P. 692).

В XIX в. П. считался одним из беднейших мон-рей в Молдавском княжестве. В 1863 г. в результате секуляризации монастырских владений собственность П. отошла гос-ву, мон-рь был закрыт, Никольская ц. стала приходской. Здания комплекса разрушались, местные жители использовали строительные материалы для постройки своих домов и для др. нужд. В 1879 г. П. посетил еп. Романский *Мелхиседек* (Стефанеску); он описал руины зданий, к-рые землетрясением 1893 г. были окончательно разрушены (Melchisedec (Ștefănescu). 1885. P. 169; Sinigalia, Pușcașu. 2000. P. 18).

В центре общественного внимания П. оказался в 1904 г., когда отмечалось 400-летие со дня кончины св. Стефана III. Были проведены незначительные восстановительные работы, особое внимание уделено надгробиям в Никольской ц. Объемная реставрация была проведена Комиссией исторических памятников Румынии в 1934–1937 гг., работами руководил известный архит. Х. Теодору: были отреставрированы крыша церкви и фундамент, открыты окна пронаоса и притвора (ранее замурованные), частично расчищена наружная роспись. В 1986 г. в соответствии с канонами молдав. архитектуры в Никольской ц. была сделана новая, удлиненная ввысь кровля, к-рая возвратила ей старый облик и сблизила ее с церквями времен св. Стефана III и Петру IV (Sinigalia. 2007. P. 9).

В 1993 г. П. был открыт как жен. мон-рь. В 1996–2001 гг. при координации ЮНЕСКО и финансовой поддержке Мин-ва культуры Румынии и япон. орг-ции по сохранению Всемирного культурного наследия (Japanese Funds-in-Trust for the Preservation of the World Cultural Heritage) были проведены обширные реставрационные работы. В П. подвизаются 15 насельниц, настоятельница — игум. Марина (Цуркану). Сестры занимаются в основном зем-

леделием, вышивкой и ткачеством, ведут широкую благотворительную деятельность в отношении детей из малоимущих семей, стариков и бездомных.

Монастырский комплекс П. составляют мощные оборонительные стены (толщина 1–1,1 м, высота 6 м) с 2 башнями — в юго-вост. и сев.-вост. углах и с башней в центре вост. стены, под к-рой располагался вход в П.; кафоликон во имя свт. Николая (в 30 м от входа в мон-рь) и 3-уровневое здание к северо-западу от кафолика (используются как рухольная, архивное помещение и ризница, на 1-м этаже размещена часовня, на 3-м — звонница; долгое время считалось, что здание использовалось как гостевой дом для господаря и его семьи).

Архитектура. Архитектурное решение кафолика во имя свт. Николая сходно с решением кафоликонов мон-ря Путна и *Нямецкого в честь Вознесения Господня мужского монастыря*, в к-рых наряду с соблюдением традиций молдав. стиля, появившегося при св. Стефане III, переплетаются византийские и готические элементы. Церковь представляет собой триконх (длина 30 м, ширина в боковых апсидах 9 м, высота ок. 30 м), композиция сохраняет визант. влияние: храм разделен на алтарь, наос, усыпальницу, пронаос и притвор. Апсида алтаря полукруглая внутри, 7-угольная снаружи; алтарная часть необычайно

окнами — в сев. и юж. стенах. Переход из усыпальницы в неф и пронаос осуществляется через двери с ярко выраженными архитектурными особенностями эпохи Возрождения, что является новшеством в молдав. архитектуре этого периода (Sinigalia, Pușcașu. 2000. P. 28–30). Пронаос просторный, освещен 4 большими и высокими готическими окнами. Закрытый притвор также имеет готические элементы, особенно это заметно в очертаниях 8 высоких окон (4 больших окна расположены на зап. стене; по 2, более узких, — на сев. и юж. стенах; окна реставрировал в 30-х гг. XX в. Теодору) (Ibid. P. 33, 94).

Церковь построена из бутового камня, по краям окон и дверей и в системе сводов использован кирпич. По 2 контрфорса расположены по краям боковых апсид, еще 2 — по углам притвора. По центру апсиды алтаря контрфорс доходит до уровня окна. От уровня фундамента поднимаются высокие полукруглые в верхней части ниши. Над ними по периметру церкви, кроме стены притвора, расположены окна. Притвор сооружен из качественно ошлифованных каменных блоков одновременно с основным зданием церкви, это является одной из особенностей архитектуры П. Кровля разделена на части в соответствии с внутренним делением церкви, над нефом возвышается башня с 4 окнами, опирающаяся на две 8-угольные базы. Археологические исследования подтвердили, что пол церкви был из красного



Гробницы господаря
Молдавского княжества
Петру IV Рареша
и его супруги
Елены Бранкович.
Усыпальница кафолика
мон-ря Пробота
Фото: Э. Драгнев

кирпича (хорошо сохр. только в алтаре), в кон. XVIII в. на него были положены прямоугольные каменные плиты (Buzatu. 1968. P. 13).

В усыпальнице находится неск. склепов. В юж. части расположены гробницы Петру IV и его супруги Елены, с противоположной стороны — их сына Штефана VI († 1552); к востоку от гробниц Петру IV и Елены — маленькие гробницы их несовершеннолетнего сына Йона и дочери (имя не установлено), а также их



внучки от сына Штефана VI — Сафиры. В пронаосе и притворе идентифицированы крипты пыркэлабов (управляющих крепостями) Хырэ и Фрэциана, гетмана Бартика, 7 членов семьи великого вистьерника Симьона Строича, а также захоронения монахов и светских лиц (*Sinigalia, Pușcașu*. 2000. Р. 29–30, 36).

В результате последней реставрации в усыпальнице и в пронаосе кафоликона были обнаружены следы иконостасов XIX в. Сохранились также детали мебели (тетрапод и аналой; находятся в Национальном музее искусств Румынии в Бухаресте) (*Ibid.* Р. 86–88). На территории П. сохранилась 21 надгробная плита; 3 из них были привезены из Ст. Проботы. Согласно эпиграфике, все плиты относятся к 1464–1640 гг. и посвящены ктитора, благотворителям и населению П. (*Ibid.* Р. 88).

И. Черетеу

Роспись кафоликона П. (площадь внутренней росписи 2 тыс. кв. м) в историографии датировалась 1532 г. на основе надписи, сопровождающей расположенный в усыпальнице надгробный портрет Иоана, сына Петру IV Рареша и Елены Бранкович (*Ulea*. 1959. Р. 61–70). Однако совр. исследователи считают, что речь в надписи идет о начале росписи, а сами работы были завершены в 1534 или 1535 г. (*Sinigalia*. 2007. Р. 17–18). Живопись расчищена во время реставрационных работ 1996–2001 гг., проведенных международной группой реставраторов под рук. О. Болдуры (Румыния) и Х. Лайтнера (Австрия).

Иконографическая программа характеризуется как традиц. чертами, так и демонстрирует ряд нововведений — в первую очередь это относится к росписи купола и барабана, где при отсутствии традиционных пророческого и апостольского рядов все пространство посвящено масштабному изображению горнего мира, представленному в соответствии с трактатом «О небесной иерархии», приписываемым сщмч. Дионисию Ареопагиту (9 чинов ангельских — см. в ст. «*Ареопагитики*»). Изображение Христа Вседержителя во славе, помещенное в куполе, окружено 1-й триадой ангельских чинов: 6-крылыми серафимами престолов (огненные кольца с крыльями и очами) и 4-крылыми херувимами в виде тетраморфа (согласно описанию в Иез 1. 5–24) и с крыльями, испол-



в 3 медальонах помещено изображение Св. Троицы: Пантократор, Престол Уготованный со Св. Ду-

Пресв. Богородица
с Младенцем на троне.

Роспись конхи
алтарной апсиды кафоликона
мон-ря Пробота.
1532–1534/35 гг.

Фото: Э. Драгнев

хом в виде голубя и Ветхий денми, на склонах — пророки. На арке, расположенной со стороны

ненными очей. На уровне оконных проемов представлена 2-я триада (господства, силы и власти). Эти ангелы индивидуализированы: одни — в шлемах и доспехах, другие — в царском облачении и в венцах, третьи — в головных уборах, напоминающих ренессансные бонеты с подогнутыми полями и разрезами, и в богато расшитых длинных туниках с продольными полосами. Ниже представлены ангелы 3-й триады: начала — в венцах в форме митр и в ефодах с имитацией иудейских букв, архангелы — с посохами и ангелы — с рипидами. В малых парусах находятся серафимы, в больших парусах — евангелисты. На сводах косых арок представлены парные изображения пророков, коррелирующие с расположенными ниже сценами двенадцатых праздников: пророки Давид и Соломон — над сценой «Благовещение Пресв. Богородицы», Амос и Варух — над «Рождеством Христовым», Моисей и Исаия — над «Сретением Господним», Иезекииль и Иеремия — над «Крещением Господним». У основания барабана по всей окружности представлена сцена «Божественная литургия» с Христом Жертвуемым и Жертвуемом (*The Restoration*. 2001. Pl. 2).

В конхе алтарной апсиды помещено традиц. изображение Пресв. Богородицы с Младенцем на троне в окружении архангелов (по 2 с каждой стороны). Сверху конха опоясана триумфальной аркой, к-рая благодаря удлинению вост. трансепта состоит из 4 арок, ступенчато нисходящих в сторону апсиды. На арке, непосредственно опоясывающей конху, изображены в медальонах 10 святителей. На следующей арке в зените расположено изображение св. Анны, по бокам — ангелы, херувимы и серафимы. В центре 3-й от конхи арки

нефа, помещена сцена «Вознесение Господне». Непосредственно под изображением в конхе находятся 2 регистра, содержащие как традиционные для данного пространства сцены (в центральной части 2-го регистра, с севера на юг: «Омовение ног», «Причащение хлебом», «Причащение вином» и «Тайная вечеря»), так и впервые встречающиеся. Это иллюстрации воскресных богослужений Цветной Триоди: «Беседа Христа с самаритянкой у колодца», «Жены-мироносицы у Гроба Господня», «Уверение Фомы», «Явление Христа св. Марии Магдалине», «Исцеление расслабленного», а также «Преполовление», фигуры апостолов Петра и Павла (1-й регистр, с севера на юг) и сцены «Исцеление слепого» и «Исцеление человека с иссохшей рукой» (1-я и последняя во 2-м регистре). После росписи П. цикл Цветной Триоди был проиллюстрирован также в росписи алтарного пространства ц. вмч. Георгия в Сучаве и ц. Всех святых в Пэрхэуци.

В нижнем регистре алтарного полукружия традиционно представлена композиция «Поклонение Жертве» (*The Restoration*. 2001. Pl. 4). Особенностью композиции является изображение Жертвы: свт. Иоанн Златоуст держит на левой руке уменьшенную фигуру взрослого Христа с отрубленными руками, к-рые положены на дискос, покрытый покровцом, и в правой — копие. Подобное доведенное до натуралистичной крайности изображение евхаристической Жертвы известно в редких изводах иконографии свт. Василия Великого (в частности, на лицевом покровце из ГММК, XV в.: *Маясова*. 1986. С. 409–419, с. 410 илл.; *Ciobanu*. 2007. Р. 339). Однако изображение свт. Иоанна Златоуста из П.



в таком контексте остается уникальным. Возможно, данный натуралистический акцент в изображении Св. Жертвы имеет полемический оттенок по отношению к распространяющейся в это время *Реформации*, подчеркивая реальность пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христа.

В жертвеннике помещены традиц. Композиции «Не рыдай Мене, Мати», «Видение свт. Петра Александрийского», изображения свт. Митрофана, ангелов и серафимов. В диаконнике представлен кефалофорный образ свт. Иоанна Предтечи, а также святители Нифонт, Иоанн V (III) Милостивый, Амвросий, Епифаний и Киприан (The Restoration. 2001. Pl. 4).

Цикл двенадцатых праздников, начатый в тимпанах купола, продолжается в конхах боковых апсид (композиции «Сошествие Св. Духа на апостолов» на юге и «Распятие Господне» на севере), а также на большом тимпане зап. стены (обширная сцена «Успение Пресв. Богородицы», занимающая также пространство 1-го регистра стен нефа). На арках, обрамляющих апсиды, помещены фигуры 11 святителей в медальонах. На зап. арке, обрамляющей большой тимпан зап. стены, в 2-м регистре в медальонах помещены изображения св. Иоанна Предтечи, арх. Михаила и 18 пророков. Ряд сцен двенадцатых праздников расположен также на юж. стене верхнего регистра нефа между др. сценами: за изображением св. Иоанна Предтечи (?) следуют «Вход Господень в Иерусалим», «Спас Нереманное Око», «Христос на Тивериадском море», «Преображение Господне» и в том же регистре на сев. стене — «Воскрешение Лазаря».

Страстной цикл представлен в виде непрерывного фриза и расположен частично в 1-м регистре сев. стены и целиком во 2-м регистре стен, включая оконные проемы: «Моление о Чаше», «Апостолы, заснувшие у подножия Елеонской горы», «Кого ищите?» (Ин 18. 4–6), «Поцелуй Иуды», «Христос перед первосвященниками» (юж. стена), «Отречение Петра», «Раскаяние Петра», «Христос перед Пилатом», «Поругание Христа», «Бичевание Христа» (зап. стена), «Иуда возвращает сребреники», «Самоубийство Иуды», «Крестный путь», «Кавалькада Пилата», «Восхождение на Крест», «Иосиф Аримафейский спрашивает у Пи-



*Поклонение Жертве.
Роспись сев. стены
алтарной апсиды кафедрального
монастыря Пробота. 1532–1534/35 гг.
Фото: Э. Драгнев*

лата тело Христово», «Разделение одежд», «Снятие с Креста», «Стража у Гроба», «Оплакивание Христа» и «Воскресение Христово» (сев. стена).

В нижнем ряду юж. стены с востока на запад помещены сцена «Гостеприимство Авраамово», изображения свт. Николая, св. воинов Артемия, Никиты и Агафона, св. врачей Космы, Дамиана и Пантелеимона и ставшая традиционной в молдав. иконографии с кон. XV в. композиция, представляющая фигуру в рост Пресв. Богородицы с Младенцем, фланкированную 2 архангелами. На



*Распятие Господне.
Роспись конхи сев. апсиды
кафедрального монастыря Пробота.
1532–1534/35 гг.
Фото: Э. Драгнев*

зап. стене с юга на север расположена композиция «Причащение Марии Египетской прп. Зосимой» и изображение прп. Феодосия, на своде находится «Спас на убресе»; справа от портала — вмц. Варвара и св. равноапостольные Константин и Елена. На сев. стене с запада на восток нижний ряд занимают изображения св. воинов Иакова Персидского, Прокопия, Меркурия, Феодора Тирона, Феодора Стратилата, Димитрия Солунского, Нестора, Луппа, Георг-

гия, за к-рыми следуют изображение арх. Михаила и Деисус, в к-ром Христос представлен в архиерейском облачении (The Restoration. 2001. Pl. 7). Ктиторийский портрет, расположенный на зап. стене, был переделан, по-видимому, во время правления сына Петру IV Рареша — Ильяша (1546–1551). Это единственный пример в молдав. стенописи, когда главный ктитор, Петру IV, преподносит церковь Христу не восседающему на троне, а благословляющему с небес обеими руками, окруженному 4 символами евангелистов. Позже в композицию были добавлены изображения детей Петру IV и Елены Бранкович — Руксандры и Константина, родившихся после выполнения росписей. Особо выделена фигура Ильяша Рареша: на его голове такая же корона, как у отца (возможно, желание подчеркнуть свое наследственное право и послужило поводом для переделки всей ктиторийской композиции), однако лицо его зачернено, а имя стерто — по-видимому, в этом проявилось *damnatio memoriae* (проклятие памяти), к-рому он был предан после того, как покинул страну и принял ислам (Sinigalia, Pușcașu. 2000. P. 61–63).

Стены усыпальницы большей частью заняты обширным минейным циклом, расположенным на сводах и стенах в 6 регистров, начинающихся в сев. части вост. стены (с 1 сент. по 28 февр.). В нижнем, 7-м регистре помещены изоб-

ражения преподобных, в вост. части юж. стены находится надгробный портрет сына Петру IV

Йоана, предстоящего восседающему на троне свт. Николаю (The Restoration. 2001. Pl. 10).

Своды нартекса завершаются 2 куполами, в к-рых представлены образы Божией Матери «Знамение» (восточный) и св. Анны с Младенцем Марией (западный), окруженные ангелами. В обоих случаях на 8 малых парусах звездчатых сводов изображены серафимы, в люнетах вост. свода — 8 пророков, западного — 8 ангелов. Также по 8 пророков и апо-

столов изображено на сев. и юж. арках вост. и зап. сводов. На больших парусах вост. свода представлены св. гимнографы преподобные Косма Маюмский, Иоанн Дамаскин, Иосиф Песнописец и исп. Феодан Начертанный, а западного — авторы литургий ап. Иаков, святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий I Великий [Двоеслов]. На больших тимпанах стен размещены изоб-



Житие свт. Тарасия, патриарха К-польского. Роспись усыпальницы кафоликона мон-ря Пробота. 1532–1534/35 гг. Фото: Hans A.

ражения 7 Вселенских Соборов. На стенах в 3 регистрах представлен минейный цикл с 1 марта по 31 авг. Для обозначения месяцев марта и мая использованы знаки зодиака. В нижнем регистре вост. стены по обе стороны входа в неф изображены архангелы Михаил и Гавриил, а за ними — апостолы Петр и Павел и далее по всему периметру — преподобные отцы (Ibid. Pl. 13, 15).

В притворе свода, зап. стену целиком, а также верхние части над окнами северной и южной стен занимает грандиозная композиция «Страшный Суд». Над окнами зап. стены в группах по трое изображены 12 пророков. Большую часть южной, северной и западной стен занимают крупные удлиненные окна, в проемах к-рых помещены изображения мучениц (Ibid. Pl. 17).

Несмотря на значительные потери, часть иконографической программы внешней росписи можно восстановить. Поверхности 3 апсид занимает традиционная для молдав. внешней росписи композиция Rugăciunea Tuturor sfinților (Моление всех святых), представляющая шествие различных категорий святых по направлению к центральной оси алтарной апсиды. Под карнизом на уровне притвора фрагментарно сохранились 3 житийных цикла: прп. Антония Великого (сев. фасад), свт. Николая (зап. фасад) и вмч. Георгия (юж. фасад). На юж. стене можно идентифицировать 24 сцены, иллюстрирующие Акафист

Пресв. Богородице, сцену «Осада Константинополя», аналогичную гораздо лучше сохранившимся изображениям в мон-рях Хумор и Молдовница, и довольно значительных размеров сцену «О Тебе радуется». Ближе к апсиде на юж. стене представлена сцена «Древо Иессеево», а на фланкирующем ее с востока контрфорсе видны изображения античных мудрецов (Ibid. Pl. 18). Между южной апсидой и соседним с ней контрфорсом с западной сто-

роны проиллюстрирована притча о блудном сыне в 5 эпизодах. Также на

юж. стене, справа от входа в притвор, угадывается фигура в монашеском облачении с подписью: «Григорий игумен», что позволяет отождествить это изображение с портретом настоятеля мон-ря Григория I Рошки (Ciobanu. 2018. P. 445–446).

Э. Драгнев

Рукописи и печатные книги. Наиболее ценными святынями П. считаются 3 Четвероевангелия. Одно было подарено монастырю Еленой Бранкович в 1551 г. и ныне хранится в вмч. Екатерины мон-ре на Синае (Însemnări de pe manuscrise. 2008. Vol. 1. P. 67). Др. Четвероевангелие (XVII в.) митр. Досифей (Барилэ) подарил Иерусалимской Патриархии, где оно хранится и поныне (Ibid. P. 61, 287–288). Третье (возможно, было подарено мон-рю Еленой в 1550) хранится в ризнице храма Гроба Господня (Ibid. P. 289; Sinigalia, Pușcașu. 2000. P. 89–90).

Исходя из сведений колофонов рукописей, в П. был центр по переписыванию книг. Известны Минея за авг. и, возможно, созданная в XVI в. иеродиак. Иоилем (он же может быть составителем Минеи за июнь) (Însemnări de pe manuscrise. 2009. Vol. 1. P. 81, 119, 265), Лествица (XVI в.; до 1650 принадлежала мон. Савлу из П.), Житие прп. Сергия Радонежского (XVI в., на слав. языке; ключник Адриан (Ангелов) подарил его мон-рям Путна и П.) (Ibid. P. 338–340), Триодь (1640 г; принадлежала мон. Дорофею), Ли-

тургия (XVI в.) (Ibid. P. 409, 417–419, 486). Мон-рь занимался распространением и продажей также и печатных книг, сведения об этом сохранились в книжных пометах. Напр., в 1808 г. П. за 50 лей была продана Триодь (Блаж, 1771; хранится в б-ке ц. вмч. Димитрия в с. Пэисени, жудец Сучава) (Mitric. 2005. P. 143, 311; Însemnări de pe manuscrise. 2009. Vol. 3. P. 587).

И. Черетеу

Ист.: Cronica lui Macarie // Cronicle slavo-române din sec. XV–XVI / Publ. de I. Bogdan, ed. revăzută și completată de P. P. Panaitescu. Bucur., 1959. P. 74–105; Grigore Ureche. Letopisețul Țării Moldovei de la Dragoș-vodă până la Aron-vodă // Letopisețul Țării Moldovei / Îngrijirea textelor, glosar și indici de T. Celac. Chișinău, 1990. P. 23–118; Însemnări de pe manuscrise și cărți vechi din Țara Moldovei / Ed. de I. Caproșu și E. Chiaburu. Iași, 2008. Vol. 1: 1429–1750; Vol. 2: 1751–1795; 2009. Vol. 3: 1796–1828; Vol. 4: 1829–1859.

Лит.: Melchisedec (Ștefănescu), ep. Notițe istorice și arheologice adunate de pe la 48 mănăstiri și biserici antice din Moldova. Bucur., 1885; Balș Gh., Ghika-Budești N. Mănăstirea Probota / Ed. de arte grafice C. Göbl. Bucur., 1909; Iorga N., Balș Gh. Histoire de l'art roumain ancien. P., 1922; Henry P. Les églises de la Moldavie du Nord. P., 1930; Nicolescu C., Jipescu F. Din trecutul mănăstirii Probota // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. Bucur., 1956. An. 3. N 1/2. P. 292–298; Ulea S. Portretul funerar al lui Ion — un fiu necunoscut al lui Petru Rareș și datarea ansamblului de pictură de la Probota // Ibid. 1959. An. 6. N 1. P. 61–70; Buzatu Gh. Mănăstirea Probota. Bucur., 1968; Stoicescu N. Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova. Bucur., 1974; Bătrâna L., Bătrâna A. O primă ctitorie și necropolă voievodală datorată lui Ștefan cel Mare: Mănăstirea Probota // Studii și cercetări de istoria artei. Ser. Artă plastică. 1977. An. 21. P. 205–229; Ioanichie (Bălan), mitr. Vetre de sihăstrie românească, secolele IV–XX. Bucur., 1981; Маслова Н. А. Об одном редком изображении в шитье XV в. // ПКНО, 1984. Л., 1986. С. 409–419; Sinigalia T., Pușcașu V. M. Mănăstirea Probota. Bucur., 2000; The Restoration of the Probota Monastery, 1996–2001. P., 2001; Cereteu I. Biserici ei mănăstiri din Moldova: Secolul al XIV-lea și prima jumătate a secolului al XV-lea. Braiila, 2004; idem. Cutremurele de pământ din spațiul moldav în secolele XVI–XIX // Revista de istorie a Moldovei. Chișinău, 2015. N 3. P. 23–55; Mitric O. Cartea românească veche în județul Suceava: Catalog. Suceava, 2005; Ciobanu C. Stihia profeticului. Chișinău, 2007; idem. Pictura murală din Moldova în secolele XVI–XVII / Ed. R. Theodorescu, M. Porumb // Arta din România. Din preistorie în contemporanietate. Cluj-Napoca, 2018. Vol. 1. P. 439–485; Sinigalia T. Mănăstirea Probota. Bucur., 2007; Eșanu A., Eșanu V. Viața și faptele mitropolitului Grigorie (Roșca) (1478–1570). Iași, 2017.

ПРОВ, мч. Египетский (пам. 19 дек.) — см. *Илия, Пром (Пров) и Апис*, мученики Египетские (пам. 19 дек.).



ПРОВ, ТАРАХ И АНДРОНИК

[греч. Πρόβος, Τάραχος καὶ Ἀνδρόνικος] († ок. 304), мученики Аназарвские (пам. 12 окт.; пам. греч. 12 окт.; пам. зап. 11 окт.).

Источники. Греч. Мученичество П., Т. и А. (BHG, N 1574) впервые было опубликовано в 1680 г. (изд.: *Palladii Episcopi Helenopolitani. De Vita S. Johannis Chrysostomi Dialogus: Accedunt Homilia S. Johan. Chrysost. in laudem Diodori, Tarsensis Episcopi. Acta Tarachi, Probi et Andronici* / Ed. E. Bigot. Parisiis, 1680. P. 246–290), затем неск. раз переиздавалось (последнее критическое изд.: *Actas de los Mártires. 2003³*) и большинством исследователей XVII–XVIII вв. признавалось аутентичным (см., напр.: *Ruinart. Acta. P. 458–492; Tillemont. Memoires. T. 5. P. 285–302, 701–705*). В нач. XIX в. И. Делез высказал мнение о том, что Мученичество относится к т. н. историческому роману, сюжет к-рого является вымыслом, но содержит отдельные исторические детали (*Delehaye. Légendes. P. 114*). Впосл. т. зр. *болландиста* поддержали и др. исследователи. Так, напр., Т. Д. Барнс считает, что Мученичество П., Т. и А. стилизовано под судебный протокол, чтобы придать большую достоверность описанным в нем событиям (*Barnes T. D. Early Christian Hagiography and Roman History. Tüb., 2016. P. 58–59*). Помимо первоначальной редакции Мученичества известны еще неск. его вариантов, один из которых (BHG, N 1574b) издал Ф. Алькен (*Halkin. «Métaphrase».* 1963. P. 211–252). Также существует переработка X в., выполненная Симеоном Метафрастом (BHG, N 1575). Сохранились переводы Мученичества на латинский (BHL, N 7982) и сирийский (ВНО, N 1001) языки.

Мученичество состоит из 4 частей. В первых трех описываются арест П., Т. и А. и их допросы в Тарсе, Мопсуестии и Аназарве, сопровождавшиеся жестокими пытками. В заключительной части рассказывается о казни мучеников и об их погребении. При этом в лат. версии Мученичества в качестве пролога приводится письмо 11 христиан из Аназарва их единоверцам в Иконии (BHL, N 7981). В письме говорится, что эти 11 христиан (их имена названы) были свидетелями допросов и пыток П., Т. и А. Они выкупили за большую цену у палача по имени Себаст судебные протоколы, тщатель-



но переписали их и теперь передают свои записи иконийским христианам, чтобы те в свою очередь, во-первых, сами узнали о славном подвиге мученичества П., Т. и А., а во-вторых, рассказали о нем христианам не только в Иконии, но и в Писидии и в Памфилии. Алькен указал, что в 3 греч. рукописях (Ochrid. 4, X в.; Sinait. gr. 497, X–XI вв.; Ath. Laur. D. 50, 1039 г.) т. н. письмо 11 христиан размещено после текста Мученичества, а имена нек-рых из них отличаются от лат. имен, так же как и имена их адресатов (*Halkin. Lettre des onze frères. 1963. P. 20*).

Согласно греч. Мученичеству, во время правления имп. *Диоклетиана* (284–305) в Помпейополе (Πομπειούπολις; др. название — Солы) 25 марта были схвачены 3 христианина — П., Т. и А. и доставлены в Тарс на суд к проконсулу Киликии Флавию Гаю Нумерию Максиму (в лат. версии говорится, что арест П., Т. и А. произошел 21 мая при консулах Диоклетиане и *Максимиане*). Т. на тот момент исполнилось 60 лет (согласно лат. версии, 65), по происхождению он был римлянином из Клавдиополя (ныне Болу, Турция) в Исаурии и до принятия веры служил в войсках, где получил имя Виктор (т. е. победитель). П. род. в г. Сиде (близ совр. сел. Селимие, иль Анталя, Турция) в Памфилии, А. — самый юный из них — принадлежал к благородной фамилии Эфеса в Ионии. Все они по очереди предстали перед проконсулом, исповедовали Христа, были подвергнуты различным пыткам (Т. разбили челюсти, П. жестоко били воловьими жилами, А. подвесили к столбу и изранили его ребра) и брошены в темницу. Вскоре Максим устроил 2-й допрос, на к-ром христиане вновь отказались принести жертвы идолам и претерпели еще большие мучения. Т. камнями раз-мозжили лицо, опалили руки огнем,

привязали его к столбу и окуривали густым дымом, а в ноздри влили ук-

*Мученичество святых
Прова, Тараха и Андроника.
Миниатюра
из Миснология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 109)*

сус, смешанный с солью и горчицей, пронзили раскаленными клинками сос-цы, отрезали уши и со-

драли кожу с головы, а на череп положили горящие угли. А. строга-ли железными орудиями и посыпали раны солью. В заключительной части Мученичества сообщается, что по приказу Максима за городскими стенами Аназарва было устроено публичное зрелище — состязание с дикими зверями. Вначале на арену вывели др. осужденных: одних закололи мечами, других растерзали звери. Наконец проконсул повелел воинам вынести П., Т. и А., т. к. после предыдущих пыток они не могли идти самостоятельно. Видя это, многие из зрителей-язычников стали выражать негодование, сочувствуя П., Т. и А., и даже покинули театр. Ни свирепая медведица, ни львица не причинили П., Т. и А. никакого вреда, несмотря на то что сами мученики провоцировали животных напасть на них. Тогда Максим велел гладиаторам заколоть П., Т. и А. мечами, а 10 воинам охранять их тела. Христианам, среди к-рых известны имена Маркиона, Феликса и Вороса (в лат. версии: Маркий, Феликс и Вер), удалось ночью забрать останки мучеников и похоронить их в укромном месте. Согласно добавлению к основному тексту Мученичества, П., Т. и А. пострадали 11 окт. в 1-й год гонения имп. Диоклетиана (в редакции, изданной Алькеном, указано, что мучеников казнили 12 окт. — *Halkin. «Métaphrase».* 1963. P. 252).

Почитание. П., Т. и А. считаются одними из самых знаменитых мучеников Киликии, откуда их культ распространился по др. областям Римской империи. Мощи святых хранились в Аназарве. Известно, что в V в. еп. Авксентий Мопсуестийский построил за городскими стенами Мопсуестии базилику во имя П., Т. и А. и получил из Аназарва частицы их мощей (*Passio S. Nicitae* // *AnBoll. 1912. T. 31. P. 214*). В 515 г.



Север, патриарх Антиохийский, составил на основе Мученичества П., Т. и А., написанного Симеоном Метафрастом, гомилию о святых (РО. Т. 20. Fasc. 2. P. 277–295) и произнес ее 6 сент., т. к. именно в этот день, а также 12 окт. на Востоке отмечалась их память (РО. 10. Fasc. 1. P. 45, 64, 102, 106, 112, 113).

Согласно Синаксарию К-польской ц. (архетип кон. X в.) и Типикону Великой ц. (IX–XI вв.), в К-поле П., Т. и А. было посвящено 2 базилики: в квартале Нарсеса («та Нарсу») (ἐν τοῖς Ναρσοῦ) и в Пиги, где ежегодно в день их памяти совершалось торжественное богослужение (SynCP. Col. 132; *Mateos*. Turicon. P. 68). О церкви в Пиги ничего не известно. Квартал «та Нарсу» располагался на склоне холма, спускающегося от Базара к Золотому Рогу (*Janin*. Églises et monastères. P. 408–409). В византийских источниках содержатся противоречивые сведения о Нарсесе (Ναρσής), от имени к-рого произошло название квартала. С одной стороны, согласно «Хронографии» прп. Феофана Исповедника (нач. IX в.), Нарсес был кубикилярием и протоспафарием имп. Юстина II (565–578) (*Theoph.* Chron. P. 244). В сборнике X в. об истории и о памятниках К-поля (т. н. Псевдо-Кодин) говорится, что Нарсес, бывший патриkiem и препозитом во времена имп. Юстина II и его супруги Софии, возвел в визант. столице храм во имя

в квартале Нарсеса вошла в состав мон-ря. Возможно, этот мон-рь был основан в VII в. (или ранее), т. к. сохранилась свинцовая печать этого времени с упоминанием пресв. Павла из мон-ря «та Нарсу» (ныне в Музее Дамбартон-Окс, см.: *Zacos G., Vegler A.* Byzant. Lead Seals. Basel, 1972. Vol. 1. Pt. 1. № 1–1095; Pt. 2. № 1096–2671A; Pt. 3. № 2672–3231). Существование мон-ря в XI–XII вв. подтверждается письменными источниками: *Михаил Пселл* неск. раз упоминал в письмах эту обитель (*Mich. Psell.* Epist. 126, 127. 1941. Vol. 2. P. 150); в одном из них он указал, что родился недалеко от мон-ря и считает его своей малой родиной (*Idem*. Epist. 135 // Σάθας. MB. Т. 5. P. 378–379). В 1092 г. катехумен обители «та Нарсу» по имени Кирилл был одним из свидетелей примирения синода с митр. Халкидонским Львом (PG. 127. Col. 976). В 1190 г. мон-рь видел анонимный англ. пилигрим, к-рый утверждал, что обитель располагалась недалеко от Форума (*Mercati S. G.* Santuari e reliquie Constantinopolitane secondo il codice Ottoboniano latino 169 prima della conquista latina (1204) // *PARA.R.* 1936. Vol. 12. P. 152. Not. 22). Однако, по мнению П. Готье и др. исследователей, данное топографическое указание следует считать неверным, поскольку пилигрим, вероятно, путал Форум Константина с Форумом Феодосия, к северу от к-рого и находился квартал Нарсеса (*Gautier*. 1976. P. 105). Также Готье опроверг т. зр. Р. Жанена о том, что монастырь «та

щением из Жития прп. Евфимия Великого (BHG, N 647) о том, что спустя 10 лет после кончины преподобного († 473) Иерусалимский епископ заново освятил его мон-рь и поместил под алтарем церкви частицы мощей П., Т. и А. Известно, что это событие произошло 7 мая при еп. Мартирии, дата 13 мая могла возникнуть по аналогии, но относится к освящению др. храма (MartHieron. Comment. P. 251). Под 27 сент. говорится, что П., Т. и А. были казнены в Тарсе Киликийском, тогда как, согласно Мученичеству, в этом городе состоялся 1-й допрос мучеников (Ibid. P. 259). Под 10 окт. место кончины П., Т. и А. не обозначено, и лишь под 11-м числом этого же месяца говорится, что они пострадали в Аназарве Киликийском (Ibid. P. 551). Флор Лионский поместил в составленный им Мартиролог заметку о П., Т. и об А. под 11 окт., указав, что мученики пострадали в Тарсе. Свт. Адон Вьеннский заимствовал у Флора сказание о святых, расширил и дополнил его, обозначив день их памяти под тем же числом (MartAdon. P. 352). В Мартироlogах Узуарда и Ноткера Заики заметка о П., Т. и об А. также находится под 11 окт. в несколько сокращенном виде (MartUsuard. 1965. P. 319; *Nother Balbulus*. Martyrologium // PL. 131. Col. 1158). Кроме того, П., Т. и А. упоминаются в стихотворном Мартироlogе Вандельберта Прюмского (MGH. Antiq. Poet. Т. 2. P. 596). Цезарь *Бароний* при составлении Римского Мартироlogа (80-е гг. XVI в.) опирался на сведения из более ранних источников и также неверно указал Тарс как место кончины мучеников (MartRom. P. 447). В современной редакции Римского Мартироlogа эта ошибка была исправлена и вместо Тарса говорится об Аназарве (MartRom. (Vat.). P. 534).

В большинстве визант. синаксарей память П., Т. и А. обозначена под 12 окт., при этом краткие сказания о них отличаются нек-рыми деталями. Так, в Синаксаре К-польской ц. сообщается, что мученики были арестованы при имп. Диоклетиане в Помпейополе, далее упоминается лишь Тарс Киликийский. В синаксарях по рукописям 1050 г. и XII в. (*Laurent. S. Marco*. 787; Paris. gr. 1589) содержится более подробное сказание о П., Т. и об А., составленное на основе их Мученичества, однако место казни святых не указано (SynCP.



Мученики
Пров, Тарах и Андроник.

Роспись
ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.
Фото: BLAGO UFUnd,
USA/Serbia

Нарсу», о котором упоминали Михаил Пселл и анонимный англ. пилигрим, не следует отождествлять с монастырем,

на территории которого располагалась церковь П., Т. и А. (*Janin*. 1937. P. 288–299; *Gautier*. 1976).

В Иеронимовом Мартироlogе память мучеников отмечена под 5 апр., 13 мая, 27 сент., 9, 10 и 11 окт. (MartHieron. Comment. P. 176, 548, 550). Указание «в Палестине» под 13 мая может быть связано с сооб-

П., Т. и А. (Patria CP. III 95). С др. стороны, *Иоанн Зонара* († между 1162 и 1166) и Аноним Сафы (XIII в.) писали о Нарсесе — полководце при имп. Фоке, который воздвиг храмы во имя П., Т. и А. и вмч. Пантелеимона и был сожжен заживо в 605 г. (*Zonara*. Annales. XIV 14; Σάθας. MB. Т. 7. P. 107). Впосл. церковь П., Т. и А.

Col. 131–134). Из заметки в Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) можно сделать вывод, что П., Т. и А. были обезглавлены в Мопсуестии (PG. 117. Col. 105).

В славянском Прологе, переведенном с греческого языка в кон. XI или нач. XII в., под 12 окт. содержится краткое сказание о П., Т. и об А., оригинал к-рого близок к заметке из Минология имп. Василия II (слав. и греч. текст см.: Славяно-рус. пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. Т. 1. С. 198–200); в Прологе пространной редакции текст был незначительно переработан. В слав. стихш. Прологе, переведенном в Болгарии в XIV в., под 12 окт. также имеются сказание о мучениках, оригинал к-рого близок к сказанию из визант. синаксарей Laurent. S. Marc. 787 и Paris. gr. 1589, и посвященное им двустиише (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Т. 2. С. 39–30). В восточно- и южнослав. книжности представлен перевод греч. Мученичества, возможно, в разных редакциях (Творогов О. В. Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Кат. М.; СПб., 2008. С. 101; Иванова. Biblioth. hagiogr. С. 244–245). Впосл. в ВМЧ митр. Макария были включены 3 сказания о мучениках: 2 кратких (из обычного и стихш. Прологов) и пространное, составленное на основе греч. Мученичества (ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 934–935, 938–949). Следует отметить, что в слав. традиции имя Тарах передается как Тарх. В «Книге житий святых» свт. Димитрия Ростовского также содержится Мученичество П., Т. и А. ([Димитрий (Туптало), свт. Ростовский]. Книга житий святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 205 об.—210) — перевод актов из «Анналов» Барония, который датировал казнь мучеников 290 г. (Baronius C. Annales ecclesiastici. Lucae, 1738. Т. 3. Р. 254–263; Державин А. М., проп. Радуют верных сердца: Четии-минеи Димитрия, митр. Ростовского, как церковноист. и лит. памятник. М., 2012. Ч. 1. С. 113–114). Ист.: BHG, N 1574–1575; BHL, N 7981–7985; ActaSS. Oct. T. 5. Р. 560–584; PG. 115. Р. 1068–1080 [Мученичество Симеона Метафраста]; Bedjan. Acta. T. 6. Р. 171–209; Halkin F. Lettre de onze frères accompagnant la Passion des Martyrs d'Anazarbe (BHGⁿ 1574a) // Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. Brux., 1963. Р. 20–22. (SH; 38); idem. «Métaphrase» anonyme de la Passion SS. Tarachus, Probus et Andronic // Ibid. P. 211–252; Actas de los Mártires / Ed. Ruiz Bueno. Madrid, 2003^s. P. 1085–1140; Νικοδήμος. Συνάξις, τ. 1. Σ. 333–334;

ЖСв. Окт. С. 260–278; Макарь. Συων. Νέος Συων. Т. 2. Σ. 145–146 (рус. пер.: Макарь. Симон. Синаксарь. Т. 1. С. 634–636). Лит.: Сергей (Спасский). Месяцеслов. 1901². Т. 2. С. 315–316; Т. 3. С. 422; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 279, 483; Delehaye. Origines. 1933². P. 165, 206, 241; Janin R. Études de topographie byzantine: Τὰ Νάρσου. Ὁρεῖα // EO. 1937. Т. 36. P. 288–299; Caraffa F. Taracho, Probo e Andronico // BiblSS. 1969. Т. 12. Col. 123–124; Gautier P. Précisions historiques sur le monastère de Ta Narsou // REB. 1976. Vol. 34. P. 101–110; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. 1995². Σ. 401.

А. Н. Крюкова, Л. В. Прокопенко
Гимнография. В Типиконе Великой церкви IX–XI вв., отражающем особенности кафедрального постиконаборческого богослужения К-поля, содержатся указания о том, что службу мученикам следует совершать в их мартирии в к-польских кварталах Нарсеса и Пиги — это говорит о высоком почитании мучеников в К-поле в то время (Mateos. Турисон. Т. 1. Р. 68).

В студийских памятниках — в Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. (древнейшей сохранившейся редакции студийского Синаксаря), в Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. (малоазийской редакции Студийского устава), в Мессинском Типиконе 1131 г. (южноиталийской редакции Студийского устава) — представлено последование мученикам с пением на «Бог Господь» тропаря 4-го гласа Οἱ μάρτυρές σου Κύριε: (Мчници твои г҃и; общий мученикам) и как известный, так и неизвестный по совр. книгам гимнографический материал: кондак, канон плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа авторства Иосифа, на «Господи, воззвах» 3 стихирь-подобна 4-го гласа, славник на стиховне вечерни 4-го гласа авторства Анатолия, стихира-подобен плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа на стиховне утрени; седален; ексапостиларий, а также чтения на литургии (Петковский. Типикон. С. 289–290; Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 293–294; Arranz. Турисон. Р. 39).

В древнейших слав. рукописях Минеях студийской эпохи (XI–XII вв.) служба мученикам включает общий тропарь мученикам 4-го гласа; кондак с икосом (приписаны на полях в одной из Минеи в XIV–XV вв.); канон 8-го гласа; на «Господи, воззвах» 3 стихирь-подобна 4-го гласа (в одной из Минеи в XIV–XV вв. на полях был приписан славник); славник на стиховне вечерни; 2 седална — 8-го и 4-го гласов (Ягич. С. 84–90; Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 18–19).

В ранних редакциях Иерусалимского устава XII–XIV вв. указана служба мученикам с пением тропаря плагального 1-го, т. е. 5-го, гласа; также в последовании приведены славники — 4-го гласа на «Господи, воззвах» и 1-го гласа на стиховне вечерни; в серб. Типиконе архиеп.

Никодима 1319 г. также есть указания на канон святым и кондак (Lossky. Турисон. Р. 177; Миркович. Типикон. Л. 516). В нек-рых рукописях указана память П., Т. и А. и свт. Феофана, архиеп. Никейского, без богослужебного последования (Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 31). С нач. XV в., в рус. редакциях Иерусалимского устава и в «Оке церковном», в т. ч. в первопечатных Типиконах, служба му-



Мученичество
святых Прова, Тараха и Андроника.
Ростись ц. Вознесения
мон-ря Дечаны. Ок. 1350 г.
Фото: BLAGO UFUnd, USA/Serbia

ченикам объединена со службой прп. Косме Маюмскому и соответствует помещенной в совр. рус. изданиях.

Благодаря исследованиям еп. Амфилохия (Сергиевского-Казанцева) известно, что кондак мученикам 2-го гласа и 3 икоса встречаются в греч. Кондакарях XII–XIII вв. и в слав. рукописях (рус. Кондакарь XI в., серб. Минея XIV в.) (Амфилохий. Кондакарий. С. 64–65, 163–164).

Последование П., Т. и А. в совр. греч. Минеях представлено в виде самостоятельной службы, в русских — объединено с последованием прп. Косме Маюмскому с приоритетом мученикам. Оно включает тропарь плагального 1-го, т. е. 5-го, гласа Τῶν Ἀγίων Μαρτύρων τὰ κατόρθωματα: (С҃тыи҃х м҃ченикѣ исправлѣнемъ;); кондак 2-го гласа Τριάδος ἡμῖν, τὴν δόξαν ἐμφανίσαντες: (Трѣцѣ на́мъ сла́ву я́вили:); с икосом; канон плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа с акростихом, в к-ром указано имя автора, Иосифа (Émeriau C. Numpographi Byzantini // EO. 1924. Vol. 23. N 135. Р. 278), — Μέλωσις τῶν σὺν Μαρτύρων Σώτερ κλέος. Ἰωσήφ (Воспои́ м҃ченикѣ твои́хъ, с҃псе, сла́вѣ. Ἰωсифовѣ), нач.: Μαρτυρικῶς ἡγλαῖσμένοι χάρισι: (М҃ченическими ѡ́бкра́шени благода́тьми:); с ирмосом Ἀρχιτλάτην Φωρὰ ἐβόησε: (Колесницего́нителя фара́на погрѣзи:); на «Господи, воззвах» 3 стихирь-подобна 1-го гласа (в рус. Минеях — др. 3 стихирь-подобна, 4-го гласа) со славником 4-го гласа авторства Анатолия (в греч. Минеях эта же стихира предложена как славник на стиховне утрени); славник на стиховне вечерни 1-го гласа авторства Андрея Иеруса-

лимлянина (т. е. свт. *Андрея*, архиеп. Критского — Ibid. 1922. Vol. 21. N 127. P. 269); седален плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Τῆς Ἁγίας Τριάδος τὴν κραταίαν (Ἐγὼ τῆς τῆς κρῆπκοю); ексапостиларий (разные в русских и греческих Минеях).

В рукописях встречаются 2 канона мученикам визант. авторов, не вошедшие в печатные издания. Канон 1-го гласа представлен в 4 рукописях: в сборнике смешанного содержания XIII в. из собрания Национальной б-ки Франции в Париже, в Минее XIII в. собрания б-ки Ватикана, в Минее XVI в. коллекции Барберини б-ки Ватикана и в Минологии XVII в. из собрания б-ки Ватикана; нач.: Τριάδος ὑπερμαχοῦ τῆς παναγίας στερροῖ (Троица Всесвятой защитники твердые...), с ирмосом Ὡδὴν ἐπὶ νίκιον (Песнь победную). Канон дошел в 3 версиях, во всех довольно значительно отличаются состав и число тропарей; в 1-й версии есть троические тропари, в 1-й и 2-й версиях представлен кондак 2-го гласа Τριάδος ἡμῖν, τὴν δόξαν ἐμφανίσαντες; в 3-й версии представлен седален плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Τῆς Ἁγίας Τριάδος τὴν κραταίαν (АНГ. Т. 2. P. 107–126). Др. канон, плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа сохранился в Минее XI–XII вв. из собрания Национальной б-ки Франции в Париже и в Минее XII в. из б-ки мон-ря Гроттаферрата. Канон имеет 2-ю песнь и акростих, в котором указано имя автора, Георгия: Χορὸς τριφυγῆς εὐλογεῖσθω μαρτύρων. Γεωργίου (Трисиянный хор да восхвалятся мучеников. Георгия); нач.: Χοροὶ ἀγγέλων ἐπὶ γῆς προκύψαντες (Хоры ангелов, выглядывающие на землю); с ирмосом Ἀρματηλάτην Φαραὼ ἐβύθισε (Колесничегона. тела фараона погрузи); также в каноне указан кондак 2-го гласа Τριάδος ἡμῖν, τὴν δόξαν ἐμφανίσαντες (Ibid. P. 127–138).

Н. Н. Крашенинникова

Иконография святых развивается в связи с житийными текстами и церковным календарем; сыграл свою роль и тот факт, что уже в ранневизант. время в К-поле существовал посвященный им мон-рь, где находились их мощи, в квартале Нарсеса.

Наиболее ранние образцы иконографии П., Т. и А. иллюстрируют Мученичество святых. В Ватиканском Минологии (Vat. gr. 1613. P. 109, 1-я четв. XI в.) миниатюра выполнена Панталеоном, одним из ведущих художников. Показана казнь святых через усечение мечом. На миниатюре первым гибнет пожилой исповедник (последовательность имен в надписи не совпадает со ставшим позднее традиционным обликом святых), чье тело, облаченное в драгоценную, расшитую золотом на ожерелье и поручах пурпурную тунику, лежит на первом плане, а на протянутые вперед руки падает отсеченная голова с седыми короткими



Мученичество
святых Прова, Тараха и Андроника.
Миниатюра
из Минология. Сер. XI в.
(ГИМ. Син. греч. 175. Л. 68 об.)
Фото: © «Исторический музей»

волосами и бородой. Остальные 2 мученика молоды, оба в драгоценных туниках белого цвета: стоящий под мечом палача, в центре миниатюры, — безусый, с кудрявыми волосами, ожидает гибели, а тот, чья фигура находится у края композиции, — с короткой русой бородкой. Действие происходит на фоне ландшафта, где помимо 2 горок показан храмовый ансамбль: однонефная базилика и арочная лоджия с пурпурными сводами и колоннами. Для минейных циклов начиная с сер. XI в. характерна сокращенная схема этой композиции: на заключительной миниатюре лицевого Минология на окт. из афонского мон-ря Кутлумуш (ГИМ. Син. греч. 175. Л. 68 об., сер. XI в.) и на иконе из состава тетраптиха (4-частного ансамбля икон) с греч. и груз. надписями, заказанного (или созданного?) груз. мон. Иоанном Цохаби на Синае, с минеей на осенние месяцы (в клейме на 12 окт., XII в., мон-рь вмц.



Мученичество
святых Прова, Тараха и Андроника.
Миниатюра
из Минология. Сер. XI в.
(ГИМ. Син. греч. 175. Л. 62)
Фото: © «Исторический музей»

Екатерины на Синае) показана казнь одного из святых, на синайской иконе — старшего, седого, в красном платье, в то время как юные, безбородые мученики уже обезглавлены (Σοφρίου. 1956. Т. 1.

Пчв. 138; Т. 2. Σ. 121–123; *Лидов А. М.* Визант. иконы Синай. М.; Афины, 1999. Кат. 12. С. 60–61); на миниатюре Минология из ГИМ обезглавлен средовек, старший склоняется под мечом, младший поднимает руки в жесте оранта (*Саенкова, Герасименко*. 2008. С. 177). Похожая схема сохранится вплоть до палеологовского времени: на миниатюре в Минологии деспота Димитрия Палеолога под 12 окт. над обнаженными обезглавленными телами 2 из них (седого старца и юноши с длинными волосами) склонился с ножом палач; последний из мучеников, в синей ризе, ожидает своей участи, стоя к краю. Композицию венчает полуфигура прип. Космы Маюмского; в надписи упоминаются Т. и П. (Bodl. Theol. gr. 1. Fol. 14r, 1322–1340 гг.).

Уже в средневизант. время святых изображали в чине мучеников в наосе в виде оглавных «портретов» в медальонах — как на вост. поверхности юго-зап. столпа в ц. вмц. Георгия Диасорита на Наксосе (XI в.; Νάξος: Ψηφιδωτά τοιχογραφίες. Αθήνα, 1989. Σ. 68–69 (датировка — рубеж XI и XII вв.)). Портретные характеристики святых и их расположение относительно друг друга могут быть устойчивыми. На начальной миниатюре Минология сер. XI в. святые представлены в варианте мужчин 3 возрастов (в центре седовласый мученик, по одну сторону от него средовек, по другую — безусый юноша; ГИМ. Син. греч. 175. Л. 62; *Саенкова, Герасименко*. 2008. С. 176); в Минологии Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 260r, 3-я четв. XI в.) фигуры святых размещены рядом с днем их памяти, Т. и П. (такова последовательность надписаний) показаны седовласыми, с такого же оттенка клиновидными бородами мужами, а А. — черноволосым, с короткой бородой.

Вероятно, к-польскими образцами и источниками программы объясняется присутствие в росписях Софии Киевской (40-е гг. XI в.) самого раннего в древнерус. искусстве изображения П., Т. и А. — наиболее хорошо сохранился образ Т., с короткими темными волосами и небольшой бородой: он облачен в хитон и плащ с тавлионом, в руке держит крест; находившиеся рядом фигуры П. и А. были почти полностью переписаны в XIX в. С прославлением региональных святых либо с воспоминанием о почитании святых в столице могло быть связано их появление в мозаиках монастырского кафолика в Дафни близ Афин (кон. XI в.). В зап. части этого храма расположены «портреты» святых из разных мест (Севастийские, Персидские мученики). В «портретах» Киликийских святых проявляются приемы античного искусства: ракурсы голов, обращенные друг к другу взгляды; возможно, именно такими были художественные



особенности более раннего, несомненно, к-польского образца. Вероятно, включение образов Тарсийских святых имело значение с т. зр. почитания «триад» святых, т. к. напротив, на предaltarном столпе, помещены медальоны также 3 мучеников: Мины, Виктора и Викентия, память к-рых отмечается в один день, 11 нояб. (то же сопоставление «портретных медальонов» наблюдается в росписи кафоликона Великой Лавры (1534/35, мон. Феофан Критский): на арке, соединяющей сев.-зап. столп с зап. стеной, помещены медальоны с П., Т. и А., в то время как напротив — со святыми Гурием, Самоном и Авивом).

Образы 3 мучеников часто встречаются в росписи церквей Каппадокии. Они представлены в сев. апсиде Куббелли-килисе № 1 (св. Апостолов) в долине Соганлы (2-я пол. X в.), в Чарыклы-килисе в Гёреме (XI в.), в ц. св. Феодора в Тагаре (ныне Ешилоз, XI в.), в триконхе в Тагаре, Баллы-килисе (*Jerphanion G., de.* 1925–1928. Vol. 2. P. 193), где сохранилась только полуфигура Т. (рядом изоб-

и др. видах церковного искусства фигуры святых все чаще входят в состав декорации храма или рукописи. Возможно, на это повлиял тот факт, что имя Андроник для династии Палеологов было семейным и преемственным, а 3 Аназаврских/Тарсийских мученика могли почитаться как покровители не только столицы, но и правящей династии. В росписях Успенской ц. Протата работы Мануила Панселина (ок. 1300; *Τουτός, Φουστέρης.* 2010. Σ. 55) все 3 мученика изображены в жертвеннике на сев. стене, так что П. находится рядом с арх. Гавриилом из сцены «Благовещение». Их образы могут составлять «групповой вариант» семейного античного портрета: «триада» святых в прямоугольной рамке включена в роспись зап. стороны сев.-вост. подкупольного столпа (в нижнем ярусе) Успенской ц. мон-ря Грачаница (1321–1322), где они изображены по пояс; юный, безбородый А. — позади 2 средневеков, волосы и бороды к-рых уже имеют проседь; все святые облачены в античные одежды с тавлионами (*Μιχολιῆ.* Менолог. С. 292, 293). Юный А. в белом хитоне и багряном гиматии изображен еще раз

Мученики
Пров, Тарах и Андроник.
Роспись Каранлык-килисе
в Гёреме, Каппадокия. XI в.
Фото: Н. В. Квливидзе



в той же Успенской ц. — на фреске юж. стены в юж. части нефа: он стоит рядом с Пятючисленными мучени-

ками; его появление на столь почетном месте, вероятно, связано с патрональной программой росписи. Наиболее представительны образы святых, украшающие экзонартекс ц. Христа Спасителя в к-польском мон-ре Хора (Кахрие-джами), 1316–1321 гг. Здесь же проявляется неустойчивость в плане соответствия имен: как Т. подписан образ мученика — средневека с волнистыми русыми волосами и короткой, слегка раздвоенной бородой. Святые по одному (4-м является вмч. Георгий Каппадокийский) представлены на склонах арок, обрамляющих композиции «Собор св. Иоанна Предтечи» и «Искупление Христа в пустыне» в одном из впадушенных сводов экзонартекса. Все святые в придворных, богатых облачениях (фигура П. сохр. частично), отчасти напоминающих античные и сходные с изображениями македон. ренессанса: золотое оплечье с драгоценными камнями и жемчугом, украшающее багряную тунику юного А., имеет по центру вытянутый вниз элемент с завершающим «медальоном», что напоминает украшение белой туники святого на миниатюре из

в той же Успенской ц. — на фреске юж. стены в юж. части нефа: он стоит рядом с Пятючисленными мучени-

ками; его появление на столь почетном месте, вероятно, связано с патрональной программой росписи. Наиболее представительны образы святых, украшающие экзонартекс ц. Христа Спасителя в к-польском мон-ре Хора (Кахрие-джами), 1316–1321 гг. Здесь же проявляется неустойчивость в плане соответствия имен: как Т. подписан образ мученика — средневека с волнистыми русыми волосами и короткой, слегка раздвоенной бородой. Святые по одному (4-м является вмч. Георгий Каппадокийский) представлены на склонах арок, обрамляющих композиции «Собор св. Иоанна Предтечи» и «Искупление Христа в пустыне» в одном из впадушенных сводов экзонартекса. Все святые в придворных, богатых облачениях (фигура П. сохр. частично), отчасти напоминающих античные и сходные с изображениями македон. ренессанса: золотое оплечье с драгоценными камнями и жемчугом, украшающее багряную тунику юного А., имеет по центру вытянутый вниз элемент с завершающим «медальоном», что напоминает украшение белой туники святого на миниатюре из

Минология имп. Василия II. Золотом отделаны подошвы, поручи и каймы одежды, пурпурная обувь. Однако плащ повторяет форму античного гиматия только на плохо сохранившейся фигуре П. У др. святых они покрывают оба плеча и спускаются ровными складками, придавая силуэтам фигур колоколовидную форму. Зеленый плащ А. не имеет фибул или иных застежек, розовый покров Т. застегнут у горла своеобразным украшением, возможно передающим вид реальных муж. декоративных предметов того времени: 2 золотые планки соединены круглым элементом; на этой же линии находится крест в правой руке святого, что образует на его фигуре крестообразную конструкцию, возможно, указывающую на мученическую символику. Левая рука А. — в жесте принятия благодати, у Т. она скрыта плащом. Повторение такой особенности, как изображение Т. в облике средневека с небольшой русой бородкой, а не старца, его появление в чине св. воинов может быть связано со столичным происхождением программы росписи того или иного храма в поздневизант. период. Напр., в росписи ц. свт. Николая Чудотворца в мон-ре Куртя-де-Арджеш (ок. 1375) расположенные рядом фигуры, вероятно П. и А., изображены в хитонах.

В произведениях XIV в., ориентированных на визант. столичную традицию, святые соединены вместе. В рукописи лицевого годового Служебника (*Ath. Kutl.* 412. Fol. 30v, XIV в.) «портреты» святых исполнены в антикизирующем стиле (*The Treasures of Mount Athos.* 1974. P. 294. Il. 378): в круглом медальоне с окантовкой желтого цвета (имитацией золота) на голубом фоне размещены портретные «бюсты» святых в античных одеждах, плащах, застегнутых на правом плече фибулами. Святые на переднем плане — средневеки: у левого, П., борода короткая и круглая, а волосы кудрявые, Т. с клиновидной бородой и густыми волосами с проседью. Юный, безусый А. позади.

Тройной «портрет» святых написан на полях Киевской Псалтири (РНБ. ОЛДП. F 6. Л. 90 об., 1397 г.) рядом с текстом Пс 68. 3. Под круглым медальоном с образом Христа стоит в центре мученик с короткими кудрявыми волосами и такой же бородой: судя по подписи, это Т. По сторонам его 2 юных святых — П. и А. Одежды с разделкой золотым ассистом: у П. — синий хитон и лиловый плащ, Т. — в красном хитоне и синем гиматии (на переднем крае — золотой тавлион), А. — в светло-изумрудном хитоне и красном плаще, у всех в правой, поднятой перед грудью руке — белый 8-конечный крест, левые руки скрыты под плащами.

Наряду с отдельными фигурами святых в чинах мучеников или их «груп-





Мученичество
святых Прова, Тараха и Андроника.
Миниатюра
из Киевской Псалтири. 1397 г.
(РНБ. ОЛДП. F.6. Л. 90)

повой» композицией в росписи тех же церквей включаются минейные композиции, напр. в нефе Вознесенского собора мон-ря Дечаны (1348–1350). Изображения в виде фигур или полуфигур встречаются в росписях монастырских кафоликонов, прежде всего на Афоне: плохой сохранности полуфигура А. — на фреске в проходе между притвором и нефом ц. вмч. Георгия мон-ря Джурджеви Ступови (Георгиевские башни, XIII в., ныне Стари-Рас, Сербия), на сев. стене лити кафолика мона-ря Хиландар в один ряд с мучениками Виктором, Викентием и Миной (1321/22, под записью 1803 г.; Манастир Хиландар / Приред.: Г. Субботић. Београд, 1998. С. 232); все 3 — на зап. наружном фасаде трапезной Великой Лавры (2-я четв. XVI в., мастер мон. Феофан Критский); на арке между юж. стеной и юго-зап. колонной в наосе кафолика мона-ря Кутлумуш (1539/40, мастер мон. Макарий). Юный А. в виде полуфигуры оранта написан в люнете, на обрамляющих стенах к-рого изображены седые П. и Т., — в наосе кафолика на в афонском мон-ре Дионисиат (1547, мастер Дзордзис Фукас); по такому же образцу, вероятно, эти святые были написаны мастером мон. Даниилом в парекклисионе вмч. Георгия в том же мон-ре (1609), а близ них были повторены фигуры мучеников Виктора, Викентия и Мины (*Τουτός, Φουστέρης*. 2010. Σ. 77, 188, 239, 276, 301). Часто их образы в медальонах украшают компартименты храмов: ярус над нижним окном в юж. певнице в наосе мон-ря Дохиар (1567/68, мастер Дзордзис Фукас) и в стенописи его трапезной (ок. 1700, иером. Дамаскин из Янины); по разные стороны арки вокруг сев. певницы в кафоликоне мон-ря Ватопед (1311/12, под записью кон. XVIII — нач. XIX в. — по тому же

принципу: в кафоликоне мон-ря Пантократора (1363–1380), Ивион (ок. 1577/78, иером. Марк Иверский); в декоре перекрытия в парекклисионе Акафиста в кафоликоне мон-ря Дионисиат; на юж. арке в парекклисионе Панагии Парамифии в Ватопеде, 1677/78; в росписи парекклисиона вмч. Георгия в мон-ре прп. Павла, 1686; Ibid. Σ. 85, 120, 172, 251, 320, 342, 355, 371). Возможно, воспоминанием о к-польских образах наподобие мозаик нартекса Кахрие-джами продиктовано размещение фигур святых не рядом в медальонах, а по сторонам одного объема: в кафоликоне мон-ря Ставроникита (1545/46, мон. Феофан Критский с сыном Симеоном) Т. и П. написаны в 2 ярусах на юж. стене, в то время как А. в паре со св. Миной Калликеладом — на сев. стене; все святые в богатых одеждах; такая же расстановка — в росписях старого кафолика монастыря Ксенофонт (Ibid. Σ. 381, 404). Рядом все 3, как пример «3 возрастов», — седой П., средовек Т. и юный А. — в медальонах на фресках Преображенского мон-ря в Зрзе (1368/69); с поднятыми крестами, в ракурсе — в росписи кафолика мона-ря Николая Анапавса в Метеорах (1527, мастер Феофан Стрелицас Бафас); юный Т. — на арке притвора в ц. во имя св. апостолов в Печской Патриархии (1561). Их полуфигуры могут соседствовать со Страстным циклом, как в росписи наоса кафолика монастыря прор. Илии ΣΤΟΥΣ ΓΕΩΡΓΟΥΤΣΑΤΕΣ в Дрополи, Сев. Эпир (1585/86, «зограф» Никифор) (*Χοιλιάρης*. 2014. Σ. 203. Ек. 18).

В поздних лицевых рукописях св. «портреты» отличались разнообразием, представляя выработанные визант. искусством типы их иконографии. В подлиннике греко-груз. рукописи святые как 2 средовека с юным А. представлены каждый в медальоне: 1-й раз — рядом с др. святыми и персонификациями весенних месяцев; 2-й раз — с др. мучениками в качестве иллюстраций к стихотворному молитвенному тексту; в мученических одеждах втроем — в минейной части (*Евсеева*. Афонская книга. С. 207, 216, 244).

Сцены мученичества святых — усечение мечом: в центральном проеме притвора Георгиевской ц. в Старо-Нагоричино на сев. стене, над капителью колонны, где расширяющаяся раструбом поверхность позволила сопоставить сходные страдания мучеников Евлампия и Евлампии (1317–1318); в притворе Вознесенского собора мон-ря Дечаны: 2 святых средовеки, один — юн, все облачены в богатые античные одежды, со смирением в преклонении ожидают казни; так же — в притворе Троицкого собора в мон-ре Козия (между 1390 и 1391); в притворе кафолика Печской Патриархии (1561) все святые преклонили

колена, голова одного из средовеков уже отсечена (*Мижовић*. Менолог. С. 194, 322, 351. Сл. 29, 183, 236). В минейных циклах росписей художники старались в нек-рых случаях подробно иллюстрировать казни святых. Каждый принимает муки от своего палача, которые разными орудиями (секирой, молотом) расчленяют полуобнаженных мучеников; 2 из них средовеки, с бородами разной длины, один — юный: в мон-ре Филантропион, Янина (1542), в лити кафолика мона-ря Дионисиат на Афоне (1547, мастер Дзордзис Фукас). В составе минеи осенней святые изображены в сев. угловом компартименте лити кафолика мона-ря Кутлумуш (1539/40, мон. Макарий), на стене трапезной мон-ря Дионисиат (1553), на сегменте крестового свода центральной ячейки в лити кафолика мона-ря Дохиар (1567/68, мастер Дзордзис Фукас). «Рассечены были ножами» — так описывает мученичество святых в минейном разделе Ерминии иером. Дионисий Фурноаграфиот (ок. 1730–1733), указывая при этом, что старшим по возрасту среди святых был П., Т. — «юный», А. — «с бороною едва показывающеюся» (Ерминия ДФ. § 22. С. 202).

В рус. искусстве образы святых связаны с минейными циклами, встречаются с XVI в.: на годовой иконе-минее 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен; *Бенцев*. 2007. С. 330), на октябрьской иконе-минее из вологодской ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке (Иконы Вологды XVI–XVII вв. М.; Вологда, 2017. Кат. 13. С. 158, 162). На годовой минее 1-й пол. XVI в. все 3 — с короткими бородами, как средовеки, но с разными по длине волосами и в разного цвета плащах. Редким примером включения П., Т. и А. в сонм св. мучеников и воинов являются фрески Московского Успенского собора (1642–1643). Русские подлинники описывают святых только как мучеников, упоминая их воинское достоинство лишь в связи с возрастом: в Строгановском подлиннике, как и в восходящем к нему подлиннике С. Т. Большакова, самым старшим указан Т. — «воин честию» в ризах (нижняя зеленая, верхняя красная), седой, с бороной, как у ап. Иоанна Богослова, только уже; П. и А. подобны мученикам Косме, т. е. средовеку, и Флору, т. е. юноше; однако в иллюстративной части все 3 святых показаны с бородами, более короткие у П. и А. (Иконописный лицевой подлинник. СПб., 1869 (под 12 окт.); *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 38. Ил. 21–22; то же — в подлиннике 2-й четв. XVII в.: Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 27). Соответствие 3 возрастам: «римского типа» мученики — седовласый старец, чернородый средовек и юноша —

описано в поздних руководствах (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 44).

Мощи святых, могли быть известны в Др. Руси еще в визант. период. Древнейший пример — рус. наперсный серебряный крест-мошевик кон. XIII—XIV в., один из самых ранних образцов рус. мошевика с надписью о вложенных святынях. В его надписи упоминается только П. (*Моршакова*. 2011. С. 344–356. Ил. 2, 3; *Она же*. 2013. Кат. 37; *Зюзева, Орленко*. 2018. С. 219–220), в то время как в описи Благовещенского собора Московского Кремля за 1721 г. подпись на кресте процитирована как: «мучеников Прова, Тараха и прочих святых» (*Зюзева, Орленко*. 2018. С. 77). Вероятно, из этого креста частица мощей П. была взята для вложения в серебряный крест-мошевик нач. XVII в., к-рый также хранится в сокровищнице кремлевского Благовещенского собора (ныне ГММК; Христ. реликвии. 2000. С. 134–136. Кат. 36; *Зюзева, Орленко*. 2018. С. 76, 213. Кат. 123). Крест имеет лицевые изображения в технике гравировки с золочением. Рядом с надписью о мощах П. находится надпись о частице мощей «царя Константина Нового». В нек-рых визант. синаксарях X–XII вв. под 3 сент. обозначена память с такими же указаниями (см.: SynCP. Col. 9–11); вероятно, речь идет об имп. *Констанине III* (641). Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что мощи, включенные в крест, или их часть происходили из бывш. византийской столицы.

Мощи П. помещены в золотом кресте-мошевице (1619–1633), принадлежавшем царю Михаилу Феодоровичу. Крест был «благословением» государева отца, патриарха Филарета Никитича (ныне в ГММК; *Моршакова Е. А., Стерлигова И. А.* Крест-мошевик царя Михаила Феодоровича // Христ. реликвии. 2000. С. 66–67. № 14; *Журавлева И. А.* Об одном из типов драгоценных реликвариев на Руси в XVI–XVII вв. // ДРИ. М., 2003. [Вып.:] Рус. искусство позднего средневековья: XVI в. С. 404–405). Часть мощей П., возможно связанных с этим золотым крестом-мошевиком, находилась в личной патриаршей казне, опись к-рой была проведена в 1630 г. (РИБ. Т. 3. Стб. 877); в тексте отмечено, что мощи представляли костную частицу («уделена кость»). В описи Образной палаты московских царей за 1669 г. мощи одного П. упоминаются в числе св. частиц между резным крестом с Молдавской земли и вошанкой с иерусалимскими святынями (*Успенский*. 1902. С. 55; см. также: *Забелин И. Е.* Домашний быт рус. царей. М., 2003. Т. 3: Мат-лы к Т. 1. Ч. 1. Мат-лы. С. 720).

Частицы мощей П., Т. и А. находятся под престолами: придела в честь Рождества Пресв. Богородицы московской

ц. свт. Николая Чудотворца в Голутвине; Ильинской ц. Выборга (первоначально — 1796 г., восстановлена в нач. 90-х гг. XX в.), ц. прп. Иоанна Лествичника в семинарском корпусе Троице-Сергиевой лавры (1893–1896, архит. А. А. Латков; освящен в февр. 1994), кафедрального собора в честь Казанской иконы Божией Матери в г. Элисте (сер. 90-х гг. XX в.), Владимирского собора г. Новочебоксарска (1990–2000, архит. А. В. Орешников), Константиноеленинской ц. г. Абакана (нач. XXI в.); положены в антиминс ц. в честь Феодоровской иконы Божией Матери, домового храма Российского гос. социального ун-та в Москве (освящен 31 авг. 2006); хранятся в мошевице в ц. св. Луки Евангелиста при Военно-морском госпитале (микрорайон Купавна, г. Балашиха Московской обл., освящен 14 окт. 2000). Частица мощей П. доступна для поклонения в Знаменском храме Вознесенской Давидовой пуст. во Владимирской обл., в ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери в Оптиной пуст. (освящена в 1998).

Лит.: *Успенский А. И.* Церк.-археол. древлехранилище при Моск. дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. 1. С. 3–80; *Jerphanion G., de.* Les églises rupestres de Cappadoce: Une nouvelle province de l'art byzantine. P., 1925–1928. 2 vol.; *Σωτήριου Γ. και Μ. Εικόνες της Μονής Σινά.* Αθήναι, 1956. Т. 1; 1958. Т. 2; *Underwood P. A.* The Kariye Djami. L., 1967. Vol. 2. Pl. 294–295. N 152–154; *The Treasures of Mount Athos: Illuminated Manuscripts / Ed. S. M. Pelekanides e. a.* Athens, 1974. Vol. 1. P. 465, 467; LCI. Bd. 8. Sp. 419; *Вздорнов Г. И.* Исслед. о Киевской псалтири. М., 1978. С. 50, 124; *Simic-Lazar D.* Observations sur le rapport entre les décors de Kalénic, de Kahrié Djami et de Curtea de Arges // Cah. Arch. 1983. Т. 34. P. 143–160; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991; Христ. реликвии в Моск. Кремле: Кат. выст. М., 2000; *Моршакова Е. А.* Произведения мелкой пластики XV в. в кремлевской коллекции // Моск. Кремль XV ст.: (Сб. статей). М., 2011. Т. 1: Древние святыни и ист. памятники. С. 340–357; *она же.* Древнерус. мелкая пластика: Наперсные кресты, иконы и панагии XII–XV вв.: Кат. М., 2013; Древности мон-рей Афона в России из музеев, б-к, архивов Москвы и Подмоскovie: Кат. выст. М., 2004. Кат. 2. 7. С. 131; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007; *Саенкова Е. М., Герасименко Н. В.* Иконы св. воинов. М., 2008. С. 176–177; *Τουτάς Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριο της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10^{ος}–17^{ος} αιώνας Αθήναι, 2010; *Χουλιαράς Ι. Π.* Οι τοιχογραφίες του καθολικού της μονής Προφήτη Ηλία στους Γεωργουτσάτες (1585/6) και το έργο του ζωγράφου Νικηφόρου, ενός από τους τελευταίους εκπροσώπους της κρητικής σχολής // ΔΧΑΕ (2014). Т. ΑΕ' Σ. 183–206; *Зюзева С. Г., Орленко С. П., публ.* Опись церк. казны Благовещенского собора Моск. Кремля 1721 г. М., 2018.

М. А. Маханько, Е. М. Саенкова

ПРОВИДЕНИЕ — см. Промысл Божий.

«PROVIDENTISSIMUS DEUS», энциклика папы Римского *Льва XIII* (1878–1903) от 18 нояб. 1893 г. об изучении Свящ. Писания, посвященная вопросам библейской интерпретации, преимущественно с т. зр. методологии и герменевтики, с целью выработки четких критериев развития и функционирования библеистики как самостоятельной науки (ASS. 1893–1894. Vol. 26. P. 269–292). В «Р. Д.» излагалась офиц. позиция Римско-католической Церкви в ответ на полемические выпады ее идейных противников (см. *Модернизм*) в адрес «веры Церкви», находившие поддержку среди светских ученых — приверженцев «либеральной экзегезы» (Discorso. 1993. P. 5) и идеологов «новой», критической, методологии, подрывавшей авторитет свящ. текстов. В энциклике впервые затрагивались вопросы библейских исследований, были заложены основы традиц. понимания роли Свящ. Писания в вероучении, литургической и пастырской практике католич. Церкви с указанием на научный и духовно-нравственный потенциал Свящ. Писания в разработке образовательных стандартов семинарий и др. высших учебных заведений, институтов и законодательных органов библейской специализации (см. *Папская библейская комиссия, Папский библейский институт*). Издание энциклики было подготовлено рядом инициатив папы Римского *Льва XIII*, цель к-рых состояла в полной «реорганизации католической науки»: энцикликой «Aeterni Patris» от 4 авг. 1879 г. с ее призывом «вернуться к схоластической философии», открытием Папской академии св. Фомы Аквинского (1879), а также общим развитием исследований в области истории и археологии, в естественных науках, увенчавшихся открытием Ватиканской обсерватории (1891) и др. (*Murphy*. 1943. P. 125).

Новаторский характер энциклики «Р. Д.» состоит в решительной постановке вопроса о том, что «Церковь не боится научной критики», а, напротив, стремится превзойти своих оппонентов на их же идеологической почве, т. е. путем активизации научных исследований. При этом предвзятые доводы рационалистов рассматриваются как «псевдонаучные», т. к. они выходят за пределы допустимого в науке (Discorso. 1993. P. 6).



Текст энциклики был опубликован без к.-л. глав и рубрикаций, исследователи обычно выделяют 3 смысловых части. В 1-й части энциклики, со ссылкой на постановления *Ферраро-Флорентийского Собора* (1438–1439), *Триденнского Собора* (1545–1563) и *Ватиканского I Собора* (1869–1870), закреплены и уточнены формулировки учения о богодухновенности, безошибочности и каноничности книг Свящ. Писания как результата Божественного Промысла о спасении человека (*Enchiridion Biblicum*. 69, 108–110). Подтверждение этому — использование свящ. текстов в проповеди Христа, апостолов и их последователей: учителей и отцов Церкви. В свою очередь, в исторической ретроспективе промысел Церкви в соответствии с традицией древних заключается в заботе о сохранении сокровища свящ. книг (*Ibid.* 73), в поддержании интереса к ним со стороны верующих, в подготовке научных кадров с целью активизации филологических и текстологических исследований: изучение вост. языков, древних кодексов, подготовка критических изданий, популяризация общепризнанного текста Свящ. Писаниям (см. *Вульгата*).

Основополагающее значение имеют 2-я (основная, с т. зр. содержания) и 3-я (богословский синтез ключевых положений всего документа) части энциклики. Данные в форме практических инструкций, эти части имеют ярко выраженный полемический и апологетический характер. Их цели: выработка адекватного руководства к проведению полноценных библейских исследований в лоне Римско-католической Церкви и осмысление наиболее важных богословских проблем, тесно связанных с изучением и интерпретацией Библии. В противовес скептицизму, индивидуализму и радикализму сугубо рационалистического понимания текстов Свящ. Писания элитарными представителями «некой новой либеральной науки» (*Ibid.* 86), «P. D.» выдвигает соборно-институциональную практику Римско-католической Церкви, реализуемую в соответствии с вызовами времени и насущной потребностью преподавания библейских дисциплин в академической среде (*Ibid.* 82): 1) введение Свящ. Писания в качестве общеобязательного, «подготовительного», курса католич. семинарий,

наряду с философией и богословием (*Ibid.* 89); 2) строгий отбор и подготовка потенциальных преподавателей из числа студентов на основании усиленного, упорядоченного и планомерного изучения всего корпуса свящ. книг; 3) необходимость специальной богословской подготовки кандидатов как будущих апологетов и популяризаторов подлинного смысла Свящ. Писания в согласии с «католической истиной»; 4) поиск наиболее эффективного и плодотворного научного подхода и интеграция достигнутых результатов в общий контекст «процветания религии и укрепления благочестия» (*Ibid.* 90).

С т. зр. библейской герменевтики, ключевое значение приобретают следующие вопросы: 1) взаимосвязь и взаимозависимость научного изучения Свящ. Писания и его богословской трактовки; 2) взаимоотношение веры и разума, исключающее всякое противостояние между ними; 3) допустимые границы интерпретации; 4) концептуализация основных принципов интерпретации «темных» мест Свящ. Писания, промыслительно указывающих на необходимость дальнейшего развития библейской науки (*Ibid.* 93). Критериями ее научной значимости и обоснованности служат: вероучительный авторитет (*magisterium*) «святой Матери Церкви», закрепленный в преемстве апостольской традиции; его частные проявления — принципы, узаконенные прежними догматическими правилами: «соответствие [католическому] вероучению» (*analogia fidei*) и «единодушное согласие отцов» (*unanimis consensus patrum*). В экзегетической практике в духе святоотеческой традиции предпочтение отдается букв. смыслу Свящ. Писания, не отрицается при этом возможность его аллегорического понимания, если оно не противоречит, а, напротив, следует из букв. смысла (*Ibid.* 97).

Новой иллюстрацией Промысла Божия и важным дополнением к обоснованию Божественного происхождения, а также научного и духовного потенциала библейских книг служит указание на «широкое поле деятельности, которое открыто [в них] для каждого экзегета». В связи с этим считается необходимым: признание, институционализация и возведение в ранг нормы индивидуальных исследований в среде католич. ученых в соответствии с «зако-

нами здоровой герменевтики» для более глубокого понимания смысла Свящ. Писания и выработки «зрелого суждения Церкви» по вопросам библейской интерпретации (*Ibid.* 94). Обязательные реквизиты подобной научной деятельности — водительство Св. Духом, личное благочестие и постоянная молитвенная практика (*Ibid.* 89). В более широком контексте Свящ. Писание, имеющее по преимуществу прикладной характер, призвано стать не только духовным руководством верующих в дидактическом смысле, но и приобрести онтологическое значение, «чтобы его использование преобладало на всех уровнях богословской науки». Т. о., Свящ. Писание понимается как «душа богословия»: его изучение определяет самую суть и «достоинство» богословия (*Ibid.* 99).

В заключении в качестве развернутой программы библейских исследований на самом высоком академическом уровне выдвигаются следующие направления научно-богословской деятельности католич. студенчества и специалистов библейского профиля: 1) углубленное изучение древних, прежде всего семитских, языков и связанных с ними дисциплин; 2) в дополнение к текстуальной критике, основанной на «внутренних доказательствах», требуется самое тщательное изучение «доказательств внешних» — всех исторических свидетельств, подтверждающих аутентичность происхождения, внутреннюю целостность и авторитет каждой книги Свящ. Писания; 3) пристальное изучение и объяснение верующим — в целях защиты традиционного понимания — тех мест Свящ. Писания (пророчества, рассказы о чудесах и пр.), которые «превышают естественный порядок вещей» и в первую очередь вызывают нападки рационалистов (*Ibid.* 104). При этом не умаляется роль естественных наук в прояснении смысла свящ. текстов на основании фундаментального герменевтического принципа: «ни для какого реального противостояния между учеными богословом и естествоиспытателем нет места, пока каждый из них будет находиться в пределах [собственной компетенции]» (*Ibid.* 106). Это подтверждает и Богочеловеческий характер Божественного Откровения, в соответствии с которым «Сам Бог выразил Себя в слове по-человечески, чтобы





быть понятным людьми» (ср.: CVatII. DV. 13). Отсюда положительная оценка научной значимости того, что поддается восприятию органами человеческого чувств и не противоречит фактам Свящ. Писания при условии их надлежащей интерпретации (Enchiridion Biblicum. 107). В итоге, в идеал ученого закладывается практическая цель: «воздать высочайшую честь и почтение по отношению к вере» (Ibid. 113). С равным почтением предписано приступать и к изучению Свящ. Писания, не допуская наличия в нем малейших ошибок, которые противоречили бы «природе вещей» либо «историческим документам»; поскольку его автором является Сам Бог, «Творец и Начальник всего» (Ibid. 116).

Энциклика «Р. D.» заметно повлияла на всю последующую историю интерпретации Свящ. Писания. Несмотря на свою специфическую риторику и полемический пафос, в ней однозначно определены приоритеты библейских исследований, остававшиеся неизменными ровно полвека и ставшие точкой отсчета в период «модернистского кризиса» (1893–1943) (Potterie. 1991. P. 39). На пути преодоления этого кризиса были последовательно изложены и законодательно закреплены основополагающие нормы и сферы деятельности подлинной научной школы и ее институтов. Благодаря «Р. D.» католич. библистика постепенно выходит на мировой уровень, а библейская проблематика стала обязательной для всех последующих законодательных актов Папского престола (см., напр. «Divino Afflante Spiritu»).

Ист.: Enchiridion Biblicum: Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura: Ed. bilingue / Ed. A. Filippi, E. Lora. Bologna, 1993.

Лит.: Murphy R. T. The Teachings of the Encyclical «Providentissimus Deus» // CBQ. 1943. Vol. 5. N 2. P. 125–140; Potterie I., de la. Il concilio Vaticano II e la Bibbia // Potterie I., de la, et al. L'esegesi cristiana oggi / Ed. L. Pacomio. Casale Monferrato, 1991. P. 19–42; Discorso di Giovanni Paolo II su l'interpretazione della Bibbia nella Chiesa // Pontificia Commissione Biblica. L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Vat., 1993. P. 3–17.

Иером. Филофей (Артюшин)

ПРОВИЙ, мч. (пам. 23 июня) — см. Евстохий, Гаий, Провий, Лоллий, Урван и др. мученики Анкирские.

ПРОДОЛЖАТЕЛЬ СКИЛИЦЫ [лат. Ioannes Scylitzes Continuatus] (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в.), ви-

зант. историк, автор продолжения «Обозрения историй» Иоанна Скилицы. Имя Продолжатель Скилицы является условным и принято в научной лит-ре по аналогии с *Продолжателем Феофана*. Сочинение П. С. охватывает события визант. истории со времени восшествия на престол имп. *Исаака I Комнина* в 1057 г. и до 2-го года правления имп. *Никифора III Вотаниата* (1079/80). В рукописях, за исключением кодекса F (Marc. gr. VII 12), в к-ром история П. С. следует за «Историческим синопсисом» Георгия Кедрина, сочинение П. С. непосредственно примыкает к труду Скилицы. В древнейшей рукописи А (1-я пол. XII в.) они снабжены общим заглавием, в к-ром указано, что история написана до восшествия на престол имп. *Алексея I Комнина* в 1081 г. (Vindob. Hist. gr. 35. Fol. 9r). Однако, как обнаружил К. де Боор, первоначально в заглавии стояло имя Исаак, Алексей — позднейшее исправление (Boor. 1904. S. 356–358). По мнению издателя Э. Цолакиса, труд П. С. действительно был доведен до 1081 г., но в полном виде не сохранился (Scyl. Contin. S. 25–26).

Точная датировка сочинения П. С. невозможна. Оно было создано после кончины дуклянского кн. Константина Бодина, к-рая обычно относится к 1101 г. (Ibid. S. 165–166); косвенные намеки могут указывать на то, что сочинение написано после смерти имп. Алексея I Комнина в 1118 г. (Ibid. S. 75–76). У. Тредголд, ссылаясь на помету переписчика в рукописи U (Vindob. Hist. gr. 74. Fol. 106v) XIV в., напротив, утверждает, что труд П. С. к 1118 г. был уже написан (Treadgold. 2013. P. 331). В действительности эта помета не может служить аргументом, поскольку относится только к протографу 1-й части рукописи, в то время как 2-я, содержащая произведение П. С., была скопирована с др. списка, датировка которого неизвестна (Scyl. Contin. S. 32–34).

Вопрос о личности П. С. решается исследователями по-разному. До нач. XX в. господствовало мнение, что П. С. — это сам Иоанн Скилица, который сначала написал «Обозрение историй», а затем продолжил его до 1079/80 г. В 1904–1905 гг. де Боор пересмотрел эту теорию. По его мнению, труд П. С. — лишенный художественных достоинств пересказ «Истории» Михаила Атталиата,

созданный анонимным компилятором. Имея в своем распоряжении рукопись «Обозрения историй» и желая продолжить этот труд, он кратко пересказал сочинение *Михаила Атталиата*, избавившись от всего, что повторяло Скилицу (Boor. 1905). Аргументация де Боора была развита Д. Моравчиком, А. П. Кажданом и в Новейшее время И. Киапиду. Против этой теории резко выступил издатель П. С. — Цолакис.

Противники отождествления П. С. с Иоанном Скилицей ссылаются на то, что труд П. С. был неизвестен Георгию Кедрину, дословно скопировавшему «Обозрение историй», а также на то, что в прологе к «Обозрению...» Скилица умолчал о знакомстве с трудом Атталиата, тогда как для П. С. он являлся главным источником (Moravcsik. 1958. S. 340). Перекрестные ссылки между текстами Скилицы и П. С. не доказывают их тождества, а просто подтверждают, что П. С. хорошо знал текст, к-рый решил продолжить (Κιαπίδου. 2004/2006. S. 335–338). Сторонники отождествления П. С. с Иоанном Скилицей отмечают единство композиции (сочинение П. С., как и «Обозрение историй», разбито на разделы, соответствующие правлениям императоров), стилистические параллели и систему перекрестных ссылок между текстами (Καρλόζηλος. 2009. S. 310–311; Scyl. Hist. P. X; Treadgold. 2013. P. 330–331).

Немаловажно, что, по всей видимости, Скилицу с П. С. отождествлял хронист *Иоанн Зонара*. Излагая события 1059 г., Зонара использовал труд П. С. и называл свой источник Фракисийцем (по феме Фракисий) (Zonara. Epit. hist. XVIII 7. 4–5. Bd. 3. P. 673. 4). «Иоанн Фракисиец, курупалат и великий друнгарий виглы» — лицо, неоднократно упоминающееся в документах 1092 г. Те же титул и пост указаны в Vindob. Hist. gr. 35. Fol. 9r в общем названии «Обозрения историй» и труда П. С. (Seibt. 1976). Более того, анонимный комментатор «Номоканона» патриарха Антиохийского Феодора Вальсамона в ркп. Sinait. gr. 1117. Fol. 51 прямо отождествлял чиновника из документов 1092 г. и Скилицу со Фракисийцем: «Курупалат друнгарий виглы господин Иоанн Скилица, известный также как Фракисиец» (Tiftixoglu. 1991. S. 529; Holmes. 2005. P. 80–85). Как «протоветстиарий Иоанн Фракисиец» Скилица был известен и Георг-



гию Кедрину (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 5*).

Произведение П. С. основано на «Истории» Михаила Атталиата, однако П. С. не просто пересказал, а творчески переработал ее. Стремясь написать неангажированную историю эпохи, П. С. устранял субъективные суждения Атталиата (напр., восхваления в адрес имп. Никифора III Вотаниата) и, напротив, добавлял сведения, к-рые Атталиат хотел утаить от своего читателя (напр., компрометирующий Вотаниата рассказ о его 2-м браке). П. С. был более благожелательно по сравнению с Атталиатом настроен к имп. Исааку I Комнину и не осуждал его жесткую фискальную политику. По мнению Каждана, Атталиат был проводником интересов столичного чиновничества, а П. С. — провинциальной военной аристократии. П. С. с подозрением относился к светской учености и не воспроизводил многочисленные мифологические аллюзии, которые встречал у Атталиата, а также не разделял интерес Атталиата к городской жизни и торговле (*Kazhdan. 1984*; критическую оценку выводов Каждана см. в: *Καρπόζηλος. 2009. Σ. 313–320*).

Особого внимания заслуживает отношение П. С. к *Μιχαήλ Πσελλῷ*. Он утверждал, что читал «Хронографию», но, по всей видимости, не считал ее достойным образцом исторического жанра. П. С. осуждал Пселла за то, что тот хвалился своим участием в низложении имп. Романа IV Диогена, и настаивал на том, что он несет ответственность за неудачи в войнах, к-рые вел император, а кроме того, не справился с задачей воспитать имп. Михаила VII Дуку как достойного наследника престола (*Scyl. Contin. Σ. 141, 152, 156*). Изд.: *Excerpta ex breviario historico Ioannis Skylitzae // Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 639–744; PG. 122. Col. 367–476; Ἡ συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη / Εκδ. Ἐ. Θ. Τσολάκης. Θεσ., 1968 (*Scyl. Contin.*) (реп.: Каждан А. П. Аннотация // ВВ. 1971. Т. 32(57). С. 259–261); Byzantium in the Time of Troubles: The Continuation of the Chronicle of John Skylitzes (1057–1079) / Transl. E. McGeer, J. Nesbitt. Leiden, 2020.*

Лит.: Boor C., de. Zu Johannes Skylitzes // BZ. 1904. Bd. 13. S. 356–369; *idem*. Weiteres zur Chronik des Skylitzes // Ibid. 1905. Bd. 14. S. 409–467; Moravcsik G. Byzantinoturcica. B., 1958. Bd. 1. S. 340–341; Τσολάκης Ε. Θ. Τὸ πρόβλημα τοῦ συνεχιστῆ τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη // Ἑλληνικά. 1964. Т. 18. Σ. 79–83; *idem*. Συνεχής συνέχεια // Βυζαντινά σύμμετκα. 2015. Т. 25. Σ. 115–142; *Scyl. Hist. 1973. P. VIII–X; Seibt W. Ioannes Skylitzes: Zur Per-*

son des Chronisten // JÖB. 1976. Bd. 25. S. 81–85; Kazhdan A., Franklin S. Studies on Byzant. Literature of the 11th and 12th Cent. Camb., 1984. P. 23–86; ODB. 1991. Vol. 3. P. 1914; Tiftixoglou V. Zur Genese der Kommentare des Theodoros Balsamon: Mit einem Exkurs über die unbekannten Kommentare des Sinaiticus gr. 1117 // Το Βυζάντιο κατά τον 12^ο αἰώνα: Κανονικό δίκαιο, κράτος και κοινωνία / Εκδ. Ν. Οικονομίδης. Αθήνα, 1991. Σ. 483–532; Laiou A. Imperial Marriages and Their Critics in the Eleventh Century: The Case of Skylitzes // DOP. 1992. Vol. 46. P. 165–176; Κιαπίδου Ε. Η παρόρρηση της Συνέχειας του Σκυλίτζη και τα προβλήματα της: Συγκρίσεις και αποκλίσεις από τη Σύνοψη Ιστοριών // ΕΕΒΣ. 2004/2006. Т. 42. Σ. 329–362; Holmes C. Basil II and the Governance of Empire (976–1025). Oxf., 2005. P. 66–119; Καρπόζηλος Α. Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι. Αθήνα, 2009. Т. 3: 11–12 αλ. Σ. 307–320; Flusin B. Re-Writing History: John Skylitzes' *Synopsis Historion* // *John Skylitzes. A Synopsis of Byzant. History, 811–1057* / Transl. J. Wortley, introd. J.-Cl. Cheynet, B. Flusin. Camb., 2010. P. XII–XXXIII; Treadgold W. The Middle Byzant. Historians. Basingstoke; N. Y., 2013. P. 329–339; Neville L. Guide to Byzant. Hist. Writing. Camb., 2018. P. 157.

Л. В. Луговцкий

«ПРОДОЛЖАТЕЛЬ ФЕОФАНА» [лат. Theophanes Continuatus], собрание визант. исторических сочинений сер. X в., написанных как продолжение «Хроники» рп. Феофана Исповедника. Коллекция дошла в единственной рукописи нач. XI в. Vat. gr. 167. Позднейшей рукой в нее были внесены многочисленные маргиналии, представляющие собой разметку с указаниями для чтения вслух (возможно, в монастырском обиходе) (*Serventi. 2001*). В XVII в. для нужд европ. ученых были сделаны неск. копий списка XI в. Для восстановления оригинального текста «П. Ф.» также можно использовать «Обозрение историй» Иоанна Скилицы, охватывающее события 811–1057 гг., поскольку в распоряжении его автора была рукопись, содержащая более исправный текст, чем дошедший в Vat. gr. 167. (*Chronographiae... libri I–IV. 2015. P. 20*–26**). Собрание содержит 3 (или 4) самостоятельных сочинения, образующих единый рассказ о визант. истории, начиная с правления имп. Льва V Армянина (813–820) и заканчивая отвоением о-ва Крит у арабов в 961 г., в период правления имп. Романа II (959–963). Однако первоначально эти тексты создавались в разное время разными авторами, имели разную идеологическую направленность и были основаны на разных художественных принципах. И. Беккер, подготовивший издание «П. Ф.» для Боннского корпуса ви-

зант. историков (1838), разделил коллекцию на 6 книг со сквозной нумерацией. Такое деление не отражало действительного состава собрания и не соответствовало структуре рукописи. Совр. издатели И. И. Шевченко, М. Фезерстоун и Х. Сигнес Кодоньер используют обозначения «Текст 1», «Текст 2», «Текст 3а» и «Текст 3б».

«Текст 1» («Книги 1–4» в терминологии Беккера) представляет собой имп. хронику (*Kaiserchronik*) 813–867 гг., к-рая охватывает периоды правления 4 императоров (Льва V, Михаила II Травла, Феофила и Михаила III) и разделена в соответствии с ними на 4 книги (λόγοι). Согласно надписанию, эта хроника была создана по инициативе имп. *Κωνσταντῖνου VII Βαγрянородνου* (945–959), к-рый, по преданию, через свою мать Зою Карвонопсину был связан узами родства с *Φεοφάνῳ Ἰσποvediκῳ*. В предисловии анонимный автор обращался к императору во 2-м лице и прославлял его как покровителя учености и истинного автора сочинения: «Ты сам повествуешь, лишь взяв в помощники мою руку...» (перевод Я. Н. Любарского). Подчеркнув, что повествование о дурных правителях может стать уроком и принести пользу, автор представил череду портретов бесславных императоров: трое первых были иконоборцами, 4-й — развратником и пьяницей.

«Текст 2» известен как «Жизнеописание Василия I Македонянина». Он начинается в рукописи на fol. 72v и озаглавлен «Историческое повествование о жизни и деяниях славного царя Василия...». Беккер обозначил его как «Книгу 5», однако в рукописи подобных слов нет. Согласно предисловию, написанному от 1-го лица, его автором был сам имп. Константин VII, к-рый намеревался изложить историю правления всех византийских императоров начиная с 324 г., но из-за нехватки времени и телесных сил решил остановиться только на деяниях своего деда, основателя Македонской династии имп. *Βασιλῆα I Μακεδονιάνα* (867–886), хотя и отметил, что постарается довести повествование до своего времени. Авторство имп. Константина VII маловероятно, в ряде случаев по ходу повествования он даже упоминается в 3-м лице. Скорее всего речь идет лишь о его инициативе, контроле за ходом



работы и, возможно, написании предисловия. В заголовке упомянут некий «писатель», к-рому император «предоставил» «собрannую» им повесть для редактуры и оформления (*Chronographiae... liber quo Vita Basilii*. 2011. Р. 8). Шевченко обнаружил ряд текстуальных параллелей между «Жизнеописанием Василия...» и Повестью об Эдесском убрусе, посвященной перенесению реликвии в К-поль в 944 г., авторство к-рой приписано императору (ВНГ, N 794). По мнению исследователя, оба текста были созданы одним и тем же «литературным рабом» на службе имп. Константина VII (Шевченко. 1993. С. 27).

«Жизнеописание Василия...» основано на противопоставлении образов идеального правителя Василия I и дурного правителя Михаила III. Первый является олицетворением всех добродетелей, 2-й воплощает все возможные пороки, а значит, его убийство (в к-ром повинен он сам, а не имп. Василий I) — не преступление, а благо для державы. По структуре рассказ о Василии существенно отличается как от предшествующего ему текста, так и от «Хроники» прп. Феофана Исповедника, поскольку тематический принцип в нем преобладает над хронологическим (Каждан. 2012. С. 151–152). Жанр «Жизнеописания Василия...» не поддается однозначному определению: в нем присутствуют элементы античного энкомия и погоса, почти не известной в визант. словесности светской биографии и даже агиографии (рассказы о чудесах и предзнаменованиях). В то же время сочинение не соответствует в полной мере ни принципам античного λόγος βιοσλικός, как их сформулировал Менандр Ритор, ни структуре светской биографии по образцу Плутарха (Alexander. 1940; Jenkins. 1954. Р. 20–30; Van Hoof. 2002; Каждан. 2012. С. 156).

«Текст 1» и «Текст 2» были задуманы имп. Константином VII как части единого проекта: в «Тексте 1» встречаются отсылки к «Тексту 2», а в тех случаях, когда в «Тексте 1» и «Тексте 2» изложены одни и те же эпизоды, их версия в «Жизнеописании Василия...» кажется более полной и первичной (Signes Codoñer. 1989). По мнению К. Манго, «Жизнеописание Василия...» могло быть создано в 957–959 гг. (*Chronographiae... liber quo Vita Basilii*. 2011. Р. 7*–9*). Определить, кому именно имп. Константин VII поручил ра-

боту над задуманными им историческими сочинениями, невозможно. Исследователи видели в анонимных авторах придворного агиографа и эпистолографа Феодора Дафнопата, об утраченном историческом труде к-рого писал Иоанн Скилица (*Treadgold*. 2013. Р. 176–180, 189–190), или известных только по именам историков, к-рых также упоминает Скилица, — Иосифа и Мануила (*Scyl. Hist.* Р. 3). Кругозор составителя «Текста 1» был достаточно широк, он цитировал таких античных авторов, как Полибий, Плутарх и Дионисий Галикарнасский. При этом набор цитат очень близок по составу к фрагментам, включенным в «Эксцерпты» имп. Константина VII. Возможно, создатель «Текста 1» входил в группу книжников, занимавшихся подбором цитат для этих антологий. Также обнаружены пересечения «Текста 1» с трудами Арефы, архиеп. Кесарийского, в частности в использовании пословиц (*Chronographiae... libri I–IV*. 2015. Р. 14*–15*; Signes Codoñer. 2017).

В «Тексте 1» и «Тексте 2» есть много пересечений с «Историей царей» Генесия. Теория о том, что труд Генесия был источником для «П. Ф». (Barišić. 1958; Idem. 1961), была опровергнута (Ljubarskij. 1987). Большинство исследователей полагают, что пересечения объясняются использованием общего досье источников. Вероятно, в него входили не историографические сочинения, а образцы ораторской прозы (несохранившиеся энкомии имп. Василию I) и документы, использованные также при создании компиляций «Об управлении империей» и «О фемах» (Signes Codoñer. 1993/1994; *Chronographiae... liber quo Vita Basilii*. 2011. Р. 10*–12*). Принципы работы писателей с этими материалами были разные: автор «Текста 1» стремился в основном унифицировать разрозненные источники, а Генесий выстраивал свое произведение так, что сюжетно-тематический принцип превалировал над хронологическим, и создавал небольшие по объему законченные эпизоды (Каждан. 2012. С. 163–165). По мнению У. Тредголда, центральным сочинением среди источников была утраченная «Тайная история» Никиты Давида Пафлагона (*Treadgold*. 2013. Р. 168–175). Вероятно, сначала было создано «Жизнеописание Василия...», затем с опорой на него написана «История царей», однако

имп. Константин VII остался недоволен ее стилем и повествовательной манерой, а также тем, что Генесий не остановился на царствовании имп. Михаила III, а охватил и время правления имп. Василия I, тем самым допустив нежелательные пересечения с «Жизнеописанием Василия...». В итоге император передал использованное Генесием досье автору «Текста 1» (Ibid. Р. 187–188; *Magdalino*. 2013. Р. 201–202). Альтернативная гипотеза предлагает иную последовательность: Генесий писал свое сочинение в 2 этапа — сначала создал первые 3 книги, а затем, после публикации «Жизнеописания Василия...», дописал 4-ю книгу (*Genesios. On the Reigns of the Emperors / Transl., comment. A. Kaldellis. Cambridge, 1998. Р. XI–XIV*).

На fol. 124 в рукописи Vat. gr. 167 начинается другое сочинение. Как и в случае с «Жизнеописанием Василия...», использованное Беккером обозначение «Книга 6» в рукописи отсутствует. У сочинения нет ни названия, ни предисловия. Повествование, написанное более доступным языком, чем предшествующие произведения, начинается с событий 886 г. и продолжается до 961 г., где неожиданно обрывается. Разделы соответствуют правлениям императоров. В конце кодекса можно предположить утрату листа или бифолия. В таком случае первоначально повествование было доведено до конца правления имп. Романа II (963). Исследователи склонны выделять внутри текста 2 самостоятельных сочинения: «Текст 3а» (*Theoph. Contin.* Р. 353.6–435.21), отличающийся более критичным отношением к Македонской династии и более лояльным — к имп. Роману I, и «Текст 3б» (Ibid. Р. 436.1–481.12), в котором, напротив, более положительными качествами наделены имп. Константин VII и его сын имп. Роман II. При этом оба текста обнаруживают много совпадений с различными редакциями «Хроники» Симеона Логофета и могут считаться не самостоятельными произведениями, а ее текстуальными вариантами (*Sym. Log. Chron.* Р. 45*). Авторство «Текста 3а» некие ученые также приписывали Феодору Дафнопату (Каждан. 1961. С. 91–95; ср. критический обзор в: Markopoulos. 1985). В сочинении упоминается царствование «победоносного императора Никифора» (*Theoph. Contin.* Р. 378.16–17),



следов., оно было написано в царствование имп. Никифора II Фоки (963–969).

Объединение в сборник, согласно гипотезе издателей, осуществил незаконнорожденный сын имп. Романа I Лакапина Василий Ноф (ок. 925–985). При имп. Константине VII он имел большое влияние, занимал пост паракимомена (спальничего), но в последние годы жизни императора уступил его Иосифу Вринге. При имп. Никифоре II Фоке Василий вновь занял пост паракимомена и, кроме того, стал проэдромом сената (*Angelidi*. 2013). В сер. 60-х гг. X в. Василий довел до конца начатые имп. Константином VII масштабные проекты: «П. Ф.» и «Книгу церемоний византийского двора» (*Const. Porphy.* De cerem. I 96). Однако, спеша завершить историческую компиляцию, задуманную имп. Константином VII, Василий Ноф не имел возможности унифицировать источники, поэтому в «Тексте 3b» встречаются выпады против самого Василия и восхваления Иосифа Вринги (*Featherstone*. 2011; *Idem*. 2014).

Полного критического издания «П. Ф.» не существует. «Жизнеописание Василия...» было опубликовано Львом Алляцием в 1653 г. по поздней рукописи Vat. Barber. gr. 264 (ок. 1628). В 1685 г. Ф. Комбефис опубликовал все тексты, входящие в коллекцию, по списку 1628 г. Vat. Barber. gr. 232 под заглавием «Писатели после Феофана» (*Scriptores post Theophanem*). Беккер издал тот же текст в Боннском корпусе визант. историков под заглавием *Theophanes Continuatus*. Публиковать тексты по Vat. gr. 167 начал на рубеже XIX и XX вв. К. де Боор, однако он не довел работу до завершения. В 1975 г. Шевченко получил в Мюнхене от Х. Г. Бека черновики де Боора, сделал их фотокопии и вернул в Германию, где они вскоре были утрачены. Материалы де Боора были использованы при подготовке новых изданий «Текста 1» и «Текста 2».

Изд.: *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* / Rec. I. Bekker. Bonn, 1838. (CSHB; 17) [= *Theoph. Contin.*]; *Продолжатель Феофана*. Жизнеописание византийских царей / Изд. подгот.: Я. Н. Любарский. СПб., 1992; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur* / Ed., trans. I. Ševčenko. Boston; B., 2011. (CFHB; 42); *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur libri I–IV* / Ed., transl. M. Featherstone, J. Signes Codoñer. Boston; B., 2015. (CFHB; 53).

Лит.: *Alexander P. J.* Secular Biography at Byzantium // *Speculum*. Camb., 1940. Vol. 15. N 2. P. 194–209; *Jenkins R.* The Classical Background of the «Scriptores Post Theophanem» // *DOP*. 1954. Vol. 8. P. 11–30; *Baršić F.* Gènesios et le continuateur de Théophane // *Byz.* 1958. T. 28. P. 119–133; *idem*. Les sources de Gènesios et du Continuateur de Théophane pour l'histoire de Michel II (820–829) // *Ibid.* 1961. T. 31. P. 257–271; *Каждан А. П.* Из истории визант. хронографии X в. Ч. 1: О составе так называемой «Хроники Продолжателя Феофана» // *ВВ*. 1961. Т. 19(44). С. 76–96; *он же*. То же. Ч. 3: «Книга царей» и «Жизнеописание Василия» // *Там же*. 1962. Т. 21(46). С. 95–117; *он же*. История визант. лит-ры (850–1000 гг.). СПб., 2012. С. 149–156; *Markopoulos A.* Théodore Daphnopatès et la Continuation de Théophane // *JÖB*. 1985. Bd. 35. S. 171–182; *idem* (Маркopoulos A.), Κύρον Παυδεία και Βίος Βασιλείου Ένας πιθανός συσχετισμός // *Βυζαντινά σύμμεκτα*. 2002. Т. 15. С. 91–108; *idem*. From Narrative Historiography to Historical Biography: New Trends in Byzant. Hist. Writing in the 10th–11th Cent. // *BZ*. 2009. Bd. 102. N 2. S. 697–715; *Ljubarskij J.* Theophanes Continuatus und Genesios: Das Problem einer gemeinsamen Quelle // *Bsl*. 1987. Т. 48. N 1. P. 12–27; *он же* (Любарский Я. Н.). Наблюдения над композицией «Хронографии» Продолжателя Феофана // *ВВ*. 1988. Т. 49(74). С. 70–80; *Signes Codoñer J.* Algunas consideraciones sobre la autoría del «Theóphanes Continuatus» // *Erytheia*. Madrid, 1989. Vol. 10. N 1. P. 17–28; *idem*. Constantino Porfirogénito y la fuente común de Genesio y Theophanes Continuatus I–IV // *BZ*. 1993/1994. Bd. 86/87. N 2. S. 319–341; *idem*. The Author of Theophanes Continuatus I–IV and the Historical Excerpts of Constantine VII Porphyrogenitus // *Investigatio Fontium II: Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen* / Ed. L. Horváth, E. Juhász. Bdpst., 2017. S. 17–41; *ODB*. Vol. 3. P. 2061–2062; *Шевченко И. И.* Перечитывая Константина Багрянородного // *ВВ*. 1993. Т. 54(79). С. 6–38; *idem* (Ševčenko I.). The Title of and Preface to Theophanes Continuatus // *BollGrott*. N. S. 1998. Vol. 52. P. 77–93; *Serventi S.* Il Vat. Gr. 167, Testimone della «Continuatio Theophanis» e i marginalia di un anonimo lettore bizantino // *Aevum*. Mil., 2001. Vol. 75. N 2. P. 267–302; *Van Hoof L.* Among Christian Emperors: The «Vita Basilii» by Constantine VII Porphyrogenitus // *JEastCS*. 2002. Vol. 54. N 3/4. P. 163–181; *Hinterberger M.* Envy and Nemesis in the «Vita Basilii» and Leo the Deacon: Literary Mimesis or Something More? // *History as Literature, in Byzantium: Papers from the 40th Spring Symposium of Byzantine Studies* / Ed. R. Macrides. Farnham, 2010. P. 187–203; *Featherstone J. M.* Theophanes Continuatus VI and «De Cerimoniis» I, 96 // *BZ*. 2011. Bd. 104. N 1. S. 115–122; *idem*. Theophanes Continuatus: A History for the Palace // *La face cachée de la littérature byzantine: Le texte en tant que message immédiate: Actes du colloq. intern.* / Ed. P. Odorico. P., 2012. P. 123–135; *idem*. Basileios Nothos as Compiler: The «De Cerimoniis» and «Theophanes Continuatus» // *Textual Transmission in Byzantium: Between Textual Criticism and Quellenforschung* / Ed. I. Pérez Martín, J. Signes Codoñer. Turnhout, 2014. P. 353–372; *Angelidi Ch.* Basile Lecapène: «Deux ou trois choses que je sais de lui» // *Pour l'amour de Byzance: Hommage à P. Odorico* / Ed. Ch. Gastgeber, Ch. Messis e.a. Fr./M., 2013. P. 11–26; *Magdalino P.* Knowledge in Authority and Authorised History: The Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII

// *Authority in Byzantium* / Ed. P. Armstrong. Farnham, 2013. P. 187–209; *Treadgold W.* The Middle Byzantine Historians. Basingstoke; N. Y., 2013. P. 165–196; *Neville L.* Guide to Byzantine Historical Writing. Camb. etc., 2018. P. 101–109.

Л. В. Луховицкий

ПРОДРОМ ФЕОДОР – см. *Феодор Продром*.

ПРОДРОМИТИССА, Нерукотворная, Самонаписавшаяся [греч. Παναγία Προδρομίτσα, или Παμμακάριστος της Σκήτης τοῦ Τιμίου Προδρόμου – Пресв. Пророчица, или Всеблаженнейшая, скита Честного Предтечи; румын. Maica Domnului Prodroimița], чудотворная икона



Икона Божией Матери «Продромитисса». 3-я четв. XIX в. Иконописец Йордаке Николай (скит Продром, Афон)

Божией Матери, прославившаяся в XIX в. (празд. 12 июля). Икона (100×70 см) находится на Афоне в общежительном румынском скиту Продром (основан в 1820) во имя св. Иоанна Крестителя, относящемся к Лавре св. Афанасия. Была заказана для строившегося там храма Богоявления (1857–1866) иконописцу из Ясс Йордаке Николау, к которому обратился игумен скита Нифонт. Работа над иконой, сопровождавшаяся постом и ежедневным чтением акафиста, проходила в яском мон-ре Бучум. Необъяснимые трудности вызвало письмо ликов Пресв. Богородицы и Младенца Христа, к-рые никак не удавались мастеру. Датой чудесного создания иконы считается 28 июня 1863 г., когда оба лика были увидены иконописцем «явившимися»



за прошедшую ночь. Об этом сказано в документе, составленном Николау 29 июня 1863 г. и хранящемся в архиве мон-ря Бучум: «...утром, совершив троекратное моление Богородице об окончании моей работы, я нашел лики совершенно исполненными и, увидев это чудо, более к ним не прикасался».

Богоматерь изображена по пояс, в иконографическом типе «Одигитрия»: Младенец сидит на Ее левой руке, правой рукой благословляет, в левой держит свиток. Лики их слегка сближены за счет незначительного наклона головы Пресв. Богородицы. По преданию, оба лика могут чудесным образом меняться, темнея или светлея. Фигуры, включая кисти рук, покрыты серебряным окладом, венцы и нимбы позолочены.

Чудеса от иконы начались еще по дороге из Ясс на Афон. В г. Хуши люди ждали ее прихода в надежде получить исцеление, в Бырладе она сама отказалась «прийти» к местному жителю, к-рый считался нечестивым, но исцелила благочестивую женщину, явившись ей во сне. В Галаце икона впервые изменила свой лик перед местным художником, не верившим в ее чудесное создание. На Афоне чудеса продолжались. Одним из них стало исцеление перед иконой монаха, который самовольно удалился из мон-ря ради идиоритмии и не выдержал противостояния диаволу: он вернулся в обитель оглохшим и расслабленным.

Чудотворения были засвидетельствованы от списков иконы П. Один из них, написанный в 1922 г., доставили в Ватра-Дорней (Румыния) и поместили в деревянную церковь. В 1956 г. храм сгорел, как полагают, в результате поджога, но икона осталась невредимой; в наст. время находится в ц. Рождества Пресв. Богородицы.

В 2010 г. список иконы П. был принесен в Россию и передан восстановленному храму вмц. Екатерины в г. Пушкине. Созданный в 2011 г. в афонском скиту еще один список иконы П. был передан Патриарху Румынскому Даниилу (Чоботе) для освященного в 2018 г. кафедрального собора в Бухаресте.

Иконе П. написаны акафист, тропарь (глас 1) и кондак (глас 8).

Лит.: Ioanichie Bălan, *arhim.* Vetre de sihăstrie Românească, secolele IV–XX. Bucur., 1982; Prodromița: Icoana nefăcută de mână omenească /

Ed. ierodiac. Cleopa (Paraschiv). [Panaghia], 1999, 2005; Schimonahul N. Slujba icoane Prodromița ce se află on schitul românesc Prodromu din Sfântul Munte. Iași, 2002; Icoana Maicii Domnului Prodromița: istoria, minunile și acatistul: (12 iulie). Bucur., 2012.

М. Н. Бутырский

ПРОЗЕЛИТИЗМ, деятельность, направленная на обращение иноверных в свою веру.

Происхождение термина. В основе термина «прозелитизм» лежит греч. слово «прозелит» (пришелец), изначально встречающееся только в иудейской и христ. лит-ре. Исторически слово «прозелит» означает чужеземца, иностранца, странника, пришельца, поселенца. Так назывался сначала собственно пришелец, потом всякий переходящий из одной земли в другую, от одной общины к другой, особенно из одной веры в другую, новообращенный в к.-л. веру. Этим именем в особенности назывались новообращенные в веру иудейскую из язычников (Мф 23. 15; Деян 2. 10; см.: 6. 5; 13. 43 и др.). Прозелиты, всецело принявшие иудейскую веру, назывались «прозелитами правды», «прозелитами сынами завета», «совершенными израильянами». Другие пришельцы, по-видимому, не принимали всецело закона Моисеева и обрезания (см.: Числ 10. 29–30; Суд 1. 16; 4. 11; 1 Цар 15, 6; Иер 35). Этим прозелитам, к-рые назывались «прозелитами врат», вменялось в обязанность соблюдать т. н. Ноевы законы, 7 заповедей потомков Ноя, соблюдение которых, согласно иудаизму, считалось необходимым минимумом.

Со времен Маккавеев особенно сильно возросла ревность к обращению язычников в иудейскую веру, и число прозелитов стало умножаться. Имелись случаи даже насильственного обращения в иудаизм. Так, этнарх *Иоанн I Гиркан* принудил принять обрезание идумеев, Иуда Аристовул I — итуреев; так же действовал правитель *Александр (Ионафан) Яннай*. К этому времени относится и ревность фарисеев к обращению язычников. Часто обращение в иудаизм становилось лишь формальным соблюдением законнических предписаний. Таких лицемерных прозелитов Иисус Христос называет «сынами геенны», к-рые хуже самих обративших их фарисеев (Мф 23. 15).

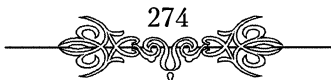
Были, однако, среди прозелитов и люди по-настоящему благочестивые. Ко времени пришествия Хрис-

та Спасителя, мн. благомыслящие язычники, не находя удовлетворения ни в религ. обрядах язычества, ни в языческой философии, страстно жаждали божественной истины, сокрытой в ВЗ. В целом в Римской империи принятие иудаизма получило широкое распространение. Евреи, жившие в рассеянии, были активными проводниками религ. концепций иудаизма. В сущности, вся евр. эллинистическая лит-ра в значительной степени представляет собой пропагандистскую религ. лит-ру.

В великие праздники такие язычники приходили в Иерусалим на поклонение; внешний двор храма для них был открыт (ср.: Деян 21. 28); они посещали и синагоги (ср.: Деян 13. 42). Сотник, построивший иудеям синагогу, вероятно, был из числа чтущих Бога язычников (Лк 7. 2–10). Христ. вера усваивалась ими особенно легко (Деян 2. 5–11; 8. 27–39; 10. 1–3; 11. 19–21; 13. 42–44; 17. 4, 12, 17; 18. 7 и др.).

В НЗ слово «прозелит» встречается 4 раза: как правило, за исключением Мф 23. 15, в описании новой церкви, возникшей благодаря миссии (ср.: Деян 2. 10; 6. 5; 13. 43).

Современное понятие П. Употребляемое в наст. время в христ. контексте понятие «прозелитизм» носит исключительно негативный смысл, поскольку под ним понимаются целенаправленные усилия по обращению христиан иных конфессий в свое вероисповедание. Такое понимание П. общепринято в первую очередь в межхрист. документах. При этом, как правило, с П. ассоциируются не вполне корректные и даже прямо предосудительные методы, применяемые с целью обращения в свою веру. В 1970 г. Совместная рабочая группа Римско-католической Церкви и Всемирного Совета Церквей в своем документе «Общее свидетельство и прозелитизм» (Common Witness and Proselytism) дала такое суммарное определение П.: «Под прозелитизмом понимаются предосудительные методы и поведение в практике христ. свидетельства. Прозелитизм включает все, что нарушает право личности на свободу от какого-либо внешнего воздействия в религиозных вопросах, или все то, что в процессе проповеди Евангелия не соответствует путям, которыми Бог привлекает к Себе свободных людей в ответ на Его призыв поклоняться в духе и истине» (Common Witness



and Proselytism. 1971. P. 14; см. также: Löffler. 1991. P. 829).

Документ Совместной рабочей группы «Вызов прозелитизма и призыв к общему свидетельству» (The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness) 1995 г. более детально перечисляет методы, подпадающие под определение П.: несправедливые или недружественные нападки на верования и практики др. Церквей и даже насмешки над ними; сравнение 2 христ. общин с выделением достижений и идеалов одной и слабостей и практических проблем другой; применение любого рода физического насилия, нравственного воздействия и психологического давления, в т. ч. с применением определенных рекламных техник в СМИ, к-рые оказывают негативное влияние на читателей/зрителей; использование политической, социальной и экономической власти как средство для приобретения новых членов для своей Церкви; открытые и скрытые предложения в области образования и здравоохранения или введение материальных стимулов и финансовых ресурсов с намерением обращения в свою веру; манипулирование нуждами, слабостями или недостатком образования людей, особенно в ситуациях стресса, и отсутствие уважения их свободы и человеческого достоинства (The Challenge of Proselytism. 1995. N 19).

П. и отношения между Церквями. П. в полной мере проявил себя уже после Великой схизмы между Западом и Востоком в XI в. Ко времени 4-го крестового похода (1202–1204), закончившегося варварским разграблением К-поля крестоносцами, в Западной Церкви сформировался взгляд на вост. христиан как на схизматиков, отделенных от истинной Церкви Христовой, пасомой папой Римским как преемником ап. Петра. Римско-католическая Церковь не признавала действительность и спасительность сакраментальной и духовной жизни в отделенных от нее Церквях. Усилия католич. миссионеров были направлены на «возвращение» схизматиков в лоно истинной Церкви. При этом зачастую применялись методы, к-рые сегодня принято определять термином «прозелитизм»: в католич. странах (напр., в Польше и Австро-Венгрии) и странах, находившихся под влиянием католич. гос-в (как, напр., на Ближ. Востоке в эпоху протекторатов) ши-

роко использовались политические, социальные и экономические ресурсы для обращения вост. христиан в католичество.

П. католич. миссионеров в среде православных и христиан-дохалкидонитов в XVI–XVIII вв. привел к образованию т. н. *восточных католических Церквей* в единстве с Римом. Такого рода «объединения» на условиях, продиктованных Римом, получили название «уний» (от лат. unio — единство). Не основанные на действительном согласии в истине Христовой и верности Преданию, «унии» не объединяли, а только сеяли недоверие и разобщенность между вост. и зап. христианами. Как писал церковный историк протопр. Александр Шмеман, «именно эти униональные попытки больше, чем всё остальное, укрепили разделение, ибо сам вопрос о единстве Церкви надолго смешали с ложью, с расчетом, отравили его нецерковными и низкими мотивами. Церковь знает только единство и потому не знает «унии». Уния в конечном итоге есть неверие в единство...» (Шмеман А., протопр. Исторический путь Православия. П., 1989. С. 301).

Ватиканский II Собор положил начало принципиально новому подходу к выстраиванию отношений католиков с христианами других Церквей. Уже не призывы «возвратиться» в лоно «Матери-Церкви», а равноправный диалог стал определяющим в отношениях с правосл. Церковью и древневост. Церквями. Впервые после разделения 1054 г. было официально признано, что православные Церкви обладают апостольским преемством и таинствами, необходимыми для спасения (CVatII. UR. 3. 15). В контактах между Римско-католической Церковью и православными Церквями все чаще стал использоваться термин «Церкви-сестры». В новых условиях, естественно, оправданность миссии среди православных была поставлена под сомнение и их обращение в католичество стало рассматриваться уже как П. В этом духе папа *Иоанн Павел II* и патриарх К-польский *Димитрий I (Пападопулос)* заявили 7 дек. 1987 г.: «Мы отвергаем любую форму прозелитизма, любой подход, который может быть воспринят как отсутствие уважения» (см.: Униатство как способ объединения. 2005. С. 312).

С новой силой вопрос о П. возник в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в. в свя-

зи с падением коммунистических режимов, а вместе с тем и идеологического занавеса в странах Вост. Европы. С приходом политической свободы в эти страны стали приезжать многочисленные миссионеры, гл. обр. из протестант. сект, харизматов (pentecostals) и новых религиозных движений (напр., свидетелей Иеговы или мормонов). Воспринимая бывш. коммунистические страны как *tabula rasa* в духовном отношении и «территории миссии», иностранные проповедники часто использовали свои большие финансовые возможности для привлечения местного населения, испытывавшего материальные трудности.

В этот же период, вслед за возрождением на Украине и в Румынии структур греко-католич. Церквей, в православно-католич. отношениях вновь со всей остротой возникла проблема унии. Этой проблеме были целиком посвящены пленарные сессии Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической Церковью и Православной Церковью во Фрайзинге (Германия, 1990), в Баламанде (Ливан, 1993) и Балтиморе (США, 2000). В совместных документах, принятых участниками сессий, под П. понималась уже не просто миссия, использующая методы, несовместимые с проповедью Евангелия, а всякая проповедь среди населения, исторически принадлежащего к др. Церкви. Так, в коммюнике 6-й пленарной сессии Смешанной международной комиссии (Фрайзинг, 15 июня 1990) утверждается: «Всякое усилие, направленное на обращение верующих одной Церкви в другую, которое принято называть «прозелитизмом», должно быть исключено как злоупотребление пастырской активностью» (7с).

Принцип неприкосновенности «канонической территории» Поместной Православной Церкви для инославной миссии был особо подчеркнут в связи с расширением структур Украинской греко-католической Церкви на Юг и Восток Украины в янв. 2002 г., а также с учреждением на территории России 4 католических епархий, объединенных в церковную провинцию, и дополнительных епархий латинского обряда на Украине в февр. и мае того же года соответственно. В заявлении Священного Синода Русской Православной Церкви от 17 июля 2002 г.



говорится: «Католический прозелитизм среди традиционно православного населения России и других стран Содружества Независимых Государств является серьезнейшим препятствием для нормализации православно-католических отношений... Мы считаем прозелитизмом сам факт ведения католической миссии среди христиан апостольской веры, не имеющих исторической и культурной связи с Католической Церковью... [Римско-католической Церкви] следует отказаться от теоретического осуждения прозелитизма «вообще» и признать недопустимость миссионерских усилий на территории пастырской ответственности другой Церкви» (ЦиВр. 2002. № 3(20). С. 10–11). Римско-католическая Церковь не соглашалась с определением П. на основании понятия «канонической территории» и отстаивала право и даже долг проповеди Евангелия среди неверующих, хотя и крещенных в правосл. Церкви или проживающих на территории ее «пастырской ответственности».

В то же время сама Римско-католическая Церковь испытывает значительные трудности в связи с растущим П. со стороны харизматических движений среди населения, традиционно исповедующего католичество, особенно в странах Лат. Америки. Эта проблема отражена в документе «Евангелизация, прозелитизм и общее свидетельство» (Evangelization, Proselytism and Common Witness), принятом в 1998 г. в рамках диалога между Римско-католической Церковью и харизматическими движениями.

Проблема П. в диалогах между Церквями. Совместные документы межхрист. диалога помещают проблемы религ. свободы и П. в рамки экуменического диалога.

В соответствии с принципом религ. свободы каждый человек волен придерживаться тех или иных убеждений, принадлежать или менять принадлежность к той или иной религ. общине. Церкви признают за своими членами полное право на религ. свободу. Обеспокоенность вызывает не это право свободной личности, а сознательное стремление тех или иных Церквей и общин привлечь к себе верующих др. традиций. Особенно болезненно П. воспринимается тогда, когда его действия направлены по отношению к Церкви-парт-

неру по многолетнему диалогу или «Церкви-сестре».

Достигнутое за годы экуменического диалога взаимное, хотя и частичное, признание между Церквями должно вести скорее к межцерковному сотрудничеству, в т. ч. и в области христ. свидетельства. «Существующее общение должно побуждать к дальнейшим усилиям по преодолению барьеров, которые еще мешают Церквям достичь полного единства. Оно должно также обеспечить основу для прекращения любой формы соперничества и враждебной конкуренции в сфере миссии, потому что «использование методов внешнего воздействия и манипулирования в евангелизации нарушает общение»» (The Challenge of Proselytism. 1995. N 12). П. усугубляет скандал, порождаемый разделением между христианами, призванными к единству во Христе. Первосвященническая молитва Господа «да будут все едино... да уверует мир» (Ин 17. 21) напоминает, что единство христиан и миссия Церкви внутренне взаимосвязаны друг с другом.

В совместном заявлении, подписанном по результатам встречи папы Римского *Франциска* и Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* в Гаване 12 февр. 2016 г., особо подчеркивается: «Православные и католики объединены не только общим Преданием Церкви первого тысячелетия, но и миссией проповеди Евангелия Христова в современном мире. Эта миссия предполагает взаимное уважение членов христианских общин, исключает любые формы прозелитизма. Мы не соперники, а братья: из этого понимания мы должны исходить во всех наших действиях по отношению друг к другу и внешнему миру... Недопустимо использовать неподобающие средства для принуждения верующих к переходу из одной Церкви в другую, пренебрегая их религиозной свободой и их собственными традициями» (Совместное заявление. 2016. № 24).

Но недостаточно лишь осудить П. Церкви призываются предпринять совместные усилия по преодолению взаимного отчуждения; сознания собственной исключительности и практики соперничества как причин для П. Совместная рабочая группа Римско-католической Церкви и Всемирного Совета Церквей в документе 1995 г. рекомендует «готовить себя к подлинно общему христианско-

му свидетельству через совместную молитву, совместные духовные упражнения, библейские курсы, размышления над Священным Писанием, учебные и активные группы, совместное религиозное образование, общее или скоординированное пастырское и миссионерское служение, общую диаконию в гуманитарной области и богословский диалог» (The Challenge of Proselytism. 1995. N 35).

До наст. времени не утратило своей актуальности положение документа Совместной рабочей группы от 1970 г., подчеркивающего различие между миссией и П. Христ. миссия имеет своей целью проповедь Евангелия среди нехристиан: «Миссионерская работа должна осуществляться в экуменическом духе, принимающем во внимание приоритет проповеди Евангелия нехристианам. Миссионерские усилия какой-либо Церкви на территории, где другая Церковь уже несет свое служение, зависят от честного ответа на вопрос: в какой степени эта Церковь несет христианскую весть и в каком духе его возвещает и живет им? В такой ситуации весьма желателен диалог между заинтересованными Церквями, чтобы иметь ясное представление о миссионерских и экуменических убеждениях друг друга, а также в надежде, что это поможет определить возможности для сотрудничества, общего свидетельства, братской поддержки, или же полного прекращения миссионерской деятельности одной из сторон» (Common Witness and Proselytism. 1971. P. 23).

Ист.: Common Witness and Proselytism: (A Study Document) // Information Service / Pontifical Council for Promoting Christian Unity. 1971. N 14. P. 18–23; Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches: Third Official Report // Ibid. P. 13–18; Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church; [Communiqué of the VI Plenary Session (Freising, 15 June 1990)] // Ibid. 1990. N 73. P. 52–53; The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness. 1995 // www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/joint-working-group-between-the-roman-catholic-church-and-the-wcc/challenge-of-proselytism.html [Электр. ресурс]; *Алексий II (Ридигер)*, Патр. О миссии Рус. Правосл. Церкви в современном мире // ЦиВр. 1998. № 1(4). С. 8–14; Заявление Патр. Московского и всея Руси Алексия II и Свящ. Синода Рус. Правосл. Церкви от 12 февр. 2002 г. и др. док-ты // Там же. 2002. № 3(20). С. 7–9; Униатство как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем (Баламанд, 23 июня 1993) // Православие и католичество: От конфронтации к диалогу. М., 2005? С. 309–



317; Совместное заявление папы Римского Франциска и Патр. Московского и всея Руси Кирилла. 2016 // www.patriarchia.ru/db/text/4372074 [Электр. ресурс].

Лит.: Löffler P. Proselytism // Dictionary of the Ecumenical Movement. Gen., 1991. P. 829; Bria I. Evangelism, Proselytism, and Religious Freedom in Romania: An Orthodox Point of View // J. of Ecumenical Studies. Phil., 1999. Vol. 36. N 1/2. P. 163–183; Kärkkäinen V.-M. Proselytism and Church Relations // The Ecumenical Review. Oxf., 2000. Vol. 52. N 3. P. 379–390; Dikarev A. Proselytism as an Issue for Orthodox Engagement in Ecumenism // Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education / Ed. P. Kalaitzidis, Th. Fitzgerald, C. Hovorun et al. Oxf., 2014. P. 761–765; Mirus J. Understanding Proselytism // www.catholicculture.org [Электр. ресурс].

Свящ. Алексей Дикарев

ПРОЗУЛА [лат. prosula] — см. в ст. Трон.

ПРОИЛАВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [румын. Mitropolia Proilaviei, Brăilei] К-польского Патриархата (наиболее ранняя предполагаемая дата основания — ок. 1543, по спорным данным — 1580; бесспорное документальное свидетельство — 1590; номинальная с 1829, упразднена в 1840). Охватывала территории на Дунае, в разное время отторгнутые от румынских княжеств и переведенные под непосредственную администрацию Османской империи (в виде райи, казов, кадылыков), с кафедрой в г. Брэила (греч. Προίλαβον, Προίλαβον, Πραίλαβον).

География. П. м. первоначально охватывала территории Валахско-го (Брэила, Джурджу) и Молдавского (Четатя-Албэ (Аккерман, ныне Белгород-Днестровский)) княжеств, составившие Аккерманскую, Килийскую и Тигинскую (Бендерскую) райи. Юрисдикция П. м. расширялась по мере вхождения в османскую администрацию новых территорий: Измаильской (ок. 1589), Ренийской (после 1621), Хотинской (после 1751) райи, а также Буджакской степи до Траянова вала, отданной турками татарам в сер. XVI в. В каноническое пространство П. м. с неуставленного времени входила также Ханская Украина: 29 сент. 1715 г. юрисдикция митрополии на левобережье Днестра была подтверждена в Дубоссарах, а при митр. Проилавском Данииле II (1751–1774) вошла в офиц. титулатуру правящего архиерея: «митрополит Проилава, Томарова (Рени.— Авт.), Хотина, всего побережья Дуная и всего Днестра и всей Ханской Украины». После

Ясского мира (1791) П. м. потеряла Ханскую Украину и левобережье Днестра, после Бухарестского мира (1812) — тур. райи юга и севера Пруто-Днестровского междуречья и территории буджакских татар, после Адрианопольского мира (1829) — все остальные территории (Брэильскую райю и бывш. тур. крепости на Дунае в Валахском княжестве). В 1829–1840 гг. тур. райи на территориях Дунайских княжеств были упразднены, П. м. существовала номинально, архиереи именовались митрополитами Дристры (Силистрии) и Проилава, в то время как территории входили в юрисдикцию Кишинёвской и Хотинской епархий РПЦ и Унгро-Влахийской митрополии Румынской Православной Церкви (РумПЦ) в составе К-польского Патриархата, затем была упразднена.

История. Основание П. м. Ряд историков (Russo. Mitropolia Proilaviei. 2015. P. 39), основываясь на датируемом временем между 1453 и 1500 гг. списке кафедр К-польского Патриархата, опубликованном Г. Гельцером (Gelzer. 1901. S. 621–622), относили основание Проилавской кафедры к XV в. Позже Ж. Даррузес доказал, что этот список следует датировать XVI в. (Darrouzès. Notitiae. P. 195–198, 420). Основываясь на том, что П. м. занимает в списке 55-е место, значительно опережая более древние митрополичьи кафедры, П. Ш. Нэстурел предположил, что П. м. была основана как преемница митрополии Вичины (Năsturel. 2015. P. 226). На данный момент эта гипотеза никем не опровергнута, однако документальных подтверждений ей не найдено.

К. Джуреску считал, что турки завладели Брэилой между июнем 1539 г., когда валахский господарь Раду VII Пайсие был вынужден бежать за Дунай, и 30 окт. 1540 г., когда владение турками Брэилой засвидетельствовано в польск. докладе (Giurescu. 1968. P. 67–68). Нэстурел предполагал, что Брэилу турки заняли после похода султана Сулеймана I Великолепного на Молдавское княжество в 1538 г. Ученый основывался на сведениях греч. летописи Ἐκθεσις χρονική (в европ. историографии — Ecthesis chronica), в к-рой сказано: «...также и у другой Валахии взял [султан Сулейман] Проилав, который присвоил, посадив там кади и эмина и заселив его турками»

(Ecthesis chronica. 1902. P. 82; FHDR. 1982. Vol. 4. P. 552–553; Năsturel. 2015. P. 210).

Начало обустройства новой епархии, возможно, отражено в грамоте от 17 сент. 1543 г. валахского господаря Раду VII Пайсие, к-рая утверждала юрисдикцию епископа Бузэуского в жудецах Бузэу, Рымнику-Сэрат, Брэила и Сэкуени. В грамоте содержится решение расширенного Собора, в к-ром участвовали валахские господарь, сановники и бояре, Синод Унгро-Влахийской митрополии, патриарх К-польский Иеремия I и сопровождавшие его греч. архиереи (DRH. B. Vol. 4. P. 185–186. № 150). Очевидно, грамота отражает новое состояние епископии Бузэу, связанное с выведением из ее канонического пространства г. Брэила и окружающего его хинтерланда, преобразованных в казу (кадылык). В дальнейшем, несмотря на потерю Брэилы, часть жудеца, оставшаяся в составе Валахского княжества, сохранила прежнее название и только в XVII в. была включена в состав соседнего жудеца Рымнику-Сэрат (до 1828), что объясняет факт нахождения жудеца Брэила (территориально усеченного) среди перечисленных в грамоте жудецов.

Первые датированные сведения о П. м. относятся к последним десятилетиям XVI в. В грамоте молдав. господаря Петру VI Хромого (Шкьопу) от 1580 г., к-рой господарь даровал свои дома в К-поле К-польскому патриарху, сохранился перечень подписавших ее архиереев. Одно из имен прочитывают как ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης Προίλαβον Γαβριήλ (смиренный митрополит Проилава Гавриил) (1-й издатель грамоты в 1881–1882 гг. М. Д. Хамудопулос) или как ὁ ταπεινὸς μητροπολίτης πρῶτην Χίου Γαβριήλ (смиренный бывш. митрополит Хиоса Гавриил) (издатель грамоты в 1884 г. М. Гедон) (Russo. Lista mitropolîilor Proilavului. 2015. P. 47). Митр. Хиосский Гавриил известен и по др. источникам: напр., он упомянут в документах между 1571 и 1577 гг. (Crusius. 1584. P. 506), о нем известно, что в 1577 г. он был сослан на Афон (Gerlach. 1674. P. 100, 323–324). Поскольку митр. Проилавский Гавриил по др. источникам в этот период неизвестен, атрибуция ему подписи 1580 г. вызывает сомнения (Russo. Lista mitropolîilor Proilavului. 2015. P. 47–48). Первым бесспорным источником,



в которых фигурируют Проилавские митрополиты, является грамота Синода К-польской Церкви от мая 1590 г. о предоставлении Московской митрополии статуса Патриархии, подписанная патриархом К-польским *Иеремией II (Траносом)* и 106 архиереями и клириками, в т. ч. бывш. митр. Проилавским Нектарием I (ὁ Προϊλάβου πρῶτον Νεκτάριος) и действующим митр. Проилавским Анфимом I (ὁ Προϊλάβου Ἀνθίμος) (Ibid. P. 48).

П. м. при митр. Мелетии в сер. XVII в. В синодальной грамоте К-польской Церкви за 1621 г. об избрании патриархом *Кирилла I Лукариса*, согласно прочтению Гедона, среди подписавших грамоту упомянут ὁ Προϊλάβου Γρηγόριος (Григорий Проилавский), однако в изданиях Э. Лепрана и К. Деликаниса то же место прочитано как ὁ Προσλάβας Γρηγόριος (Григорий Преславский) (Russo. Lista mitropolîilor Proilavului. 2015. P. 48). В мае 1639 г., после небольшого периода вдовства Проилавской кафедры, состоялись выборы нового митрополита. Согласно патриаршей грамоте, в к-рой епархия называется митрополией Проилава и Измаила, выбирали из 3 кандидатов: иеромонахов Мелетия, Григория и Феофана (Russo. Acte patriarhicești referitoare... 2015. P. 77–78). В др. документе указано, что из 3 кандидатов был выбран Мелетий, а также уточняется, что до него в «опустошенной епархии» долгое время не было «настоящего и всеобщего признанного архиерея» (Marinescu. 2015. P. 289). Митр. Мелетий упоминается в грамоте от 12 нояб. 1643 г., к-рой патриарх К-польский *Парфений I* Старый преобразовал в патриаршую ставропигию бывш. метохию Храма Гроба Господня — ц. Успения Пресв. Богородицы в Измаиле, заново построенную и украшенную великим пахарником Георгием, братом молдав. господаря Василе *Лупу* (Russo. Lista mitropolîilor Proilavului. 2015. P. 49): отныне церковь была обязана ежегодно поставлять К-польской Патриархии 10 ок (приблизительно 12,7–12,9 кг) черной икры и «более ни одной монеты» (Păcurariu. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 407).

В кон. 1644 или нач. 1645 г. митр. Мелетий в сопровождении архим. Иоанникия из Никольского мон-ря Брэилы выехал в Москву. Воеводам в Путивле он объяснил, что у него есть «государево дело» — словесный

приказ от К-польского патриарха *Парфения II* Нового и «гречанина Ивана Петрова» и что при себе он имеет 3 письма, адресованные рус. царю *Михаилу Феодоровичу*: от патриарха Парфения II, от братии Никольского мон-ря и от валашского господаря *Матая Басараба (Муравьев)*. 1860. С. 268). На 4-й день пребывания в Москве митр. Мелетий подал в Посольский приказ письмо с разъяснением цели своего путешествия. Из письма становится известным, что ему было поручено известить рус. царя о поставлении патриарха Парфения II (8 сент. 1644), рассказать о союзничестве крымского хана и османского везира Султанзаде Мехмед-паши и об их намерении «воевать государеву Украину», о ситуации в Крыму, где из-за неурожая хлеба в течение 4 лет «от голода человечину едят», и др. К-польский патриарх через митр. Мелетия выражал надежду на то, что если рус. царь отправил послов в К-поль, то будут «совет держать» с ним, поскольку он имеет друзей — приближенных к султану пашей; также патриарх Парфений II рекомендовал рус. царю не полагаться на договоренности прежних посольств с предыдущим везиром, а заново договариваться с везиром Гусейном-пашой, «царские дела с султаном утвердить письмом, за печатями Турского царя, визиря и муфтия; сим утвердится любовь и татары не будут воевать государевы Украины» и «не забывать Великой церкви в Царьграде, потому что Василий (Лупу. — Авт.) имеет силу и многих зажиточных людей». В письмах валашского господаря Матая Басараба и патриарха Парфения II также говорилось о бедности митр. Мелетия и содержалась просьба помочь ему (*Муравьев*. 1860. С. 268–271). В письме от клира и мирян П. м. («от области Браиловской, Измаильской, Килийской и Белогградской») от 15 нояб. 1644 г. описывались «мучения», которые претерпевали люди «вседневно от податей турецких людей», а также содержалась просьба об обновлении сожженной при валашском господаре Михеа Храбром ц. свт. Николая в Брэиле (*Муравьев*. 1860. С. 271–272; *Арсений (Стадницкий)*. 1904. С. 126–127). 28 марта 1645 г. царь Михаил Феодорович принял посольство митр. Мелетия «в столовой избе, которую приказал украсить коврами»; митр. Мелетий

преподнес ему в дар мощи вмч. *Меркурия* и икону святых Константина и Елены (*Муравьев*. 1860. С. 273–274).

При митр. Мелетии господарь Василе Лупу в 1647–1648 гг. построил в г. Килия ц. свт. Николая (сохр.; по народному преданию, престол древней церкви заложен в 1485 г.), углубленную в землю, с коробовым на 4 подпругных арках сводом нефа и с полукруглой апсидой. О митр. Мелетии также известно, что весной—летом 1650 г. в Тырговиште (Валашское княжество) он совместно с Иерусалимским патриархом *Паисием*, митр. Унгро-Влахийским *Стефаном*, архиеп. Охридским *Даниилом*, насельником *Троице-Сергиевой лавры* дипломатом иером. *Арсением (Сухановым)* и др. участвовал в прениях о вере (подробнее см. в ст. *Арсений (Суханов)*). Подпись митр. Мелетия также стоит на грамоте патриарха К-польского *Иоанникия II Линдиоса* за 1653 г. (Russo. Lista mitropolîilor Proilavului. 2015. P. 50). Ряд исследователей (Г. Енэчану, Э. Пико, С. Драгомир, Ю. Ш. Фрэциман, Н. Йорга) отождествляли митр. Мелетия с греч. богословом *Мелетием Сиригом*, однако критическое исследование Д. Руссо практически не оставило сомнений в том, что речь идет о 2 разных людях (Russo. Meletie Sirigos... 2015. P. 109–116).

В 1655 г. в тур. суде митр. Мелетий был обвинен в том, что с помощью фальшивой подписи он оплатил свой долг, и был лишен сана: в грамоте патриарха Иоанникия II (окт. 1655) было указано, что он «отныне будет зваться монахом и жить вдалеке от сей епархии» (Russo. Acte patriarhicești referitoare... 2015. P. 82–83).

П. м. во 2-й пол. XVII — 1-й пол. XVIII в. В другой грамоте, изданной в окт. 1655 г., указано, что в ц. вмч. Георгия в К-поле Синод по совету патриарха Иоанникия II из 3 кандидатов избрал во митрополита Проилава и Измаила иером. Герасима (Ibid. P. 83–84). 23 нояб. 1658 г. митр. Герасим был переведен на Тырновскую кафедру в Болгарии (Russo. Lista mitropolîilor Proilavului. 2015. P. 53). Не названный по имени «недавно избранный» митрополит Проилавский фигурирует в письме патриарха Иерусалимского *Нектария*, написанном в Тырнове в 1664 г.: патриарх просит митр. Адрианопольского Неофита содействовать тому, чтобы Проилавский архиерей не вмешивался в дела ц. Успения Пресв. Бо-





городицы в Измаиле, поскольку она имеет статус ставропигии (Ibid.).

В 1668 г. К-польский патриарх *Мефодий III Моронис* временно отдал П. м. в качестве содержания бывш. патриарху К-польскому *Парфению IV* (Ibid.). В синодальных грамотах от нояб. и дек. 1671 г., 1 янв. 1672 г. встречаются подписи митр. Проилавского Лаврентия. В 1677 г. упоминается митр. Проилавский Даниил I. 15 дек. 1680 г. патриарх Иерусалимский *Досифей II Нотара* сообщает о послании митр. Проилавского Нектария II, избранного вместо того архиерея, «который бежал на Крит» (Ibid. Р. 54). Относится ли это обстоятельство к митр. Даниилу I или нет, остается неизвестным. В Тактиконе, списке всех суффраганных кафедр К-польской Церкви, составленном на рубеже XVII и XVIII вв., упомянут митр. Проилавский Каллиник I, предшественник митр. Григория II. Поскольку митр. Григорий II также известен благодаря своим подписям на 3 синодальных грамотах (апр. 1700, 24 апр. 1700, 9 июля 1704), председательство митр. Каллиника I определяют периодом до 1700 г. (Ibid. Р. 55). Очевидно, на начало пастырского служения митр. Каллиника I указывает османский документ, в котором под 18 янв. 1693 г. говорится об уплате пешкеша (офиц. дар, вносимый в ведомости) в 720 аспров «новым митрополитом неверных вилайета Ибраил Каликосом». В др. османском документе сообщается, что «новый митрополит Ибраила» по имени Калиникос уплатил 22 авг. 1695 г. пешкеш в 720 аспров для обновления брата (диплома о назначении). В документе от 24 нояб. 1696 г. указывается на то, что пешкеш в том же размере внес новый митрополит Григориус (Maxim. 2015. Р. 279–280).

В тур. документах этого периода описана полная процедура утверждения Проилавских архиереев в то время. Сначала К-польский патриарх представлял кандидата (совершал арз) османскому дивану; после того как диван утверждал кандидатуру, решение выносилося на уровень султана, к-рый издавал приказ (емр-и али) или выносил высочайшее решение (фермын-и фли). Офиц. сумма пешкеша (720 аспров) не была велика — она равнялась 6 талерам (бык в то время стоил 10 талеров). Однако кандидаты платили значительные рюшветы (взятки) (Maxim. 2015. Р. 279–280). При митр. Григо-

рии I К-польский патриарх *Каллиник II* вновь подтвердил ставропигиальный статус Успенской ц. в Измаиле, разрушенной в результате пожара и заново отстроенной валашским господарем мч. *Константином Брынковяну* (Păcurariu. IBOR. 2006. Vol. 2. Р. 407).

Длительное время на Проилавской кафедре находился митр. Иоанникий. Впервые он упомянут в документе от 29 сент. 1715 г., в к-ром указано, что владыка приехал в Яссы с жалобой молдав. господарю Николаю Маврокордату на некоторые разногласия с еп. Хушским Иорес-том в отношении межепархиальной границы — в частности, относительно г. Дубоссары на левом берегу Днестра и 2 сел, находящихся в приграничном районе между Молдавским княжеством и татар. владениями в Буджаке. Господарь передал дело в суд молдав. дивана, на к-ром председательствовал патриарх Александрийский *Самуил Капасулис*, находившийся в то время в Молдавском княжестве. По решению дивана, церкви и паства г. Дубоссары должны были остаться в ведении П. м., поскольку город располагался на подвластной туркам территории, а села были переданы в каноническое пространство Хушской епархии. Оба архиерея письменно подтвердили, что разногласия исчерпаны (Păcurariu. IBOR. 2006. Vol. 2. Р. 408).

24 сент. 1743 г. престарелый митр. Иоанникий ушел на покой, К-польский Синод избрал на Проилавскую кафедру протосинкелла Каллиника II (Russo. Acte patriarhicești referitoare... 2015. Р. 84–86). Сохранились записи митр. Каллиника II в греч. Библии (изд. в Кембридже в 1665; до второй мировой войны хранилась у румын. писателя А. Горовея), опубликованные Йоргой (Iorga. 1905. Р. 68–78), в к-рых в т. ч. указаны месяц и год хиротонии митрополита (сент. 1743). Также заметки митр. Каллиника II дошли в рукописи 101 из 6-ки школы г. Загора (Фессалия, Греция). В рукописи 90 (Там же) сохранились письма, адресованные митр. Каллинику II: напр., письма Йона Раковицэ, сына молдав. господаря Михая Раковицэ, от 20 янв. и 23 июня 1742 г., из которых становится известно о переговорах Йона с митрополитом Ираклийским, при помощи к-рого митр. Каллиник II, очевидно, взойшел на престол (Russo. Lista mitropoliților Proilavului. 2015.

Р. 57). В сент. 1748 г. митр. Каллиник II подал в отставку: в своем прошении он указывал на «невозможность управлять епархией» (очевидно, из-за накопившихся долгов) и настаивал на невзыскании долгов с него лично (Russo. Acte patriarhicești referitoare... 2015. Р. 86–87).

В том же месяце К-польский Синод избрал на Проилавскую кафедру иером. Филофея (Ibid. Р. 87–88), однако в 1751 г. он был смещен и лишен сана вслед обвинений в «лицемерии, самозванстве и вероломстве» (Ibid. Р. 88–89). Молдав. Гикулештская летопись (охватывает период 1696–1754) дает нек-рые объяснения: после отставки митр. Молдавского *Никифора* (27 окт. 1750) и избрания на его место *Иакова I Путнянского* митрополит Проилавии (имя не указано), получив фирман от султана, согласно которому в каноническое пространство П. м. был включен Хотинский judec, в 1713 г. преобразованный в тур. райю, направился в данный регион для сбора денег. Молдав. бояре, митр. Иаков I и др. молдав. архиереи ходатайствовали пред господарем Константином Раковицэ о том, чтобы он испросил у Порты фирман, отменяющий предыдущий, и т. о. Хотинский judec остался бы в ведении молдав. Рэдэуцкого архиерея. Господарь получил новый фирман, однако Проилавский митрополит, находившийся в то время в Яссах, анафематствовал в церкви всех причастных к этому делу. По мнению исследователей, речь идет о митр. Проилавском Филофее, что делает ясной причину его скандального отстранения (Păcurariu. IBOR. 2006. Vol. 2. Р. 408–409). Немного позже, однако, он был восстановлен в сане, но без управления какой бы то ни было епархией, и в синодальных документах 1753–1767 гг. он подписывался как «Филофей, бывший Проилавский» (Russo. Lista mitropoliților Proilavului. 2015. Р. 58–60).

Расцвет П. м. при митр. Данииле II. Следующим митрополитом Проилавским в 1751 г. был избран титулярный митр. Сидский (Памфилийский) Даниил II (Russo. Acte patriarhicești referitoare... 2015. Р. 88–89). В лапидарной ктитурской надписи, выполненной на греч. языке над входом в Успенскую ц. в Каушанах (ныне Кэушень, Республика Молдова), в прочтении С. Чокану сказано, что она была построена «при поддержке





Украины хана» (*Russo. Lista mitropolilor Proilavului. 2015. P. 64*). На-

Церковь
Успения Пресв. Богородицы
в Каушанах (Кэушень,
Республика Молдова).
1634 г., сер. XVIII в.
Фото: Varga A. 2009 г.

и на средства смиренного митрополита, бывшего Сидского, ныне Проилавского, кир Даниила Компарату (КОМПАРАТОУ) из Янины, области Загориани (ΕΕ ΙΟΑΝΗΝΩΝ ΕΚ ΧΩΡΑ ΖΑΓΟΡΙΑΝΗΣ)». Название Компарату, очевидно, связано с др. названием о-ва Итака — Компарея, переданным в румынизированной форме. Сам митр. Даниил II, очевидно, происходил из сел. Загориани (ныне Хрисорахи) нома Янина, к северо-западу от г. Янина (*Ciocanu. 2003. P. 35*). Косвенные данные свидетельствуют о его близости к боярскому семейству греческого происхождения Русет и, в частности, к Екатерине Русет — супруге господаря Константина Маврокордата, духовником которой он, возможно, был до поставления на Проилавскую кафедру: на сребропозлащенном окладе чудотворной иконы Божией Матери (утрачена) из церкви в Симиле (жудец Тутова) было указано, что икону украсила дочь Константина Русета и супруга господаря Константина Маврокордата Екатерина «под присмотром» Даниила, митрополита Сидского, 2 сент. 1749 г. (*Dragneț. 2003. P. 29*). Также Екатерина Русет, господарь Константин Маврокордат и митр. Даниил II изображены на обширном ктиторском портрете (ок. 1767) в нартексе ц. Успения Пресв. Богородицы в Каушанах. В 1768 г. великий хатман Василе Русет пожаловал митр. Даниилу II в качестве метоха П. м. построенную им ц. 40 мучеников в Яссах — «для его (Даниила. — *Авт.*) отдыха, когда придет в Яссы» (*Păcurariu. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 409*).

При митр. Данииле II П. м. достигла своего наивысшего территориального предела. В офиц. документах он именовался как «Даниил, милостью Божией митрополит Проилавии, Томарова (Рени), Хотина, всего побережья Дуная и всего Днестра и всея

сколько простиралась на восток находившаяся в ведении митр. Даниила II Ханская Украина и с какого времени, неизвестно, но речь идет, очевидно, в первую очередь о левобережье Днестра и о периоде не позже 1761 г., поскольку в этом году митр. Даниил II освятил церковь в Маловате на левом берегу Днестра, а позже — церкви в селах Дороцкое, Махала, Погребы, Кочиеры и Денков (*Frățiman. 1923. P. 11*).

В 1758–1763 гг. П. м. находилась в эпицентре ряда военно-политических событий. В 1758 г. здесь развернулись военные действия между татарами — сторонниками 2 претендентов на ханский престол — Арслана-Гирея и Кырыма-Гирея. Не получив от молдав. господаря требуемых денег, Кырым-Гирей разграбил неск. молдав. жудецов. Конфликт пыталась уладить Порта, признав Кырыма-Гирея; он покинул Молдавское княжество и обязался вернуть часть награбленного. В авг. 1758 г. в Молдавское княжество из К-поля прибыл новый господарь Иоанн Теодор Каллимаки; грек Ставраки, который помог ему взойти на престол,



Церковь 40 Севастийских мучеников
в Яссах. 1760 г.
Фотография. 2011 г.

для восполнения затрат заставил господаря ввести новые налоги и обложить ими также мон-ри и боярство, что вызвало всеобщее возмущение. По совету Ставраки госпо-

дарь послал наиболее радикально настроенных бояр к Кырыму-Гирею, чтобы он ускорил возврат обещанных денег, и в то же время договорился с татарами, чтобы они взяли в плен молдав. бояр. Двоюродный брат Кырыма-Гирея Хаджи-Гирей восстал, затем бежал в Польшу. Разразился новый военный конфликт, и Кырым-Гирей вместе с войском оставался в Каушанах в пределах П. м. до 1763 г. В улаживании конфликта важную роль сыграли молдав. дипломат Е. Милло и митр. Даниил II, особенно способствовавший освобождению молдав. бояр, о чем свидетельствует ктиторская композиция на сев. стене нартекса ц. Успения Пресв. Богородицы в Каушанах, на к-рой изображены 15 бояр без членов их семей (единичный случай в росписях церковей Молдавского и Валахского княжеств) — считается, что в благодарность за свое избавление они поддержали строительство церкви, к-рая была возведена после установления мира и ухода татар. войска из Каушан в 1763 г. и расписана к 1765 г. (о росписи церкви см. также в разд. «Изобразительное искусство» в ст. *Кишинёвская епархия*) (*Ciocanu. 1997. P. 39–47*). Возможно, строительство новой церкви отражало и то обстоятельство, что к этому времени в результате расширения П. м. за счет Хотинского жудеца и особенно Ханской Украины наряду с Брэилой и Измаилом Каушаны, более приближенные к этим территориям, стали новой резиденцией митрополита (*Драгнев. 1988. С. 154; Ciobanu. 1997. P. 50*). Эту т. зр. подтверждают документы, свидетельствующие о рукоположениях священников, которые совершал в Каушанах митр. Даниил II. Последний раз митр. Даниил II упоминается в грамоте о рукоположении свящ. Тимофея (Музикиевича) (*Frățiman. 1923. P. 132–134*).

Хотинская епископия в составе П. м. В 1751 г. К-польская Церковь вновь вернулась к вопросу о спорных между П. м. и Рэдуцкой епископией территориях. Видимо, с одной стороны, принадлежность Хотина тур. администрации не позволяла оставлять эти территории в каноническом пространстве Рэдуцкой епископии Молдавской митрополии; с др. стороны, Хотин находился далеко от П. м. и был от нее изолирован частью Пруто-Днестровского междуречья, входившего



в состав Молдавского княжества. Было решено создать суффраганную от П. м. епископию, которой до избрания архиерея управлял Проилавский митрополит. Так, 4 авг. 1758 г. митр. Даниил II рукоположил во иерея иеродиак. Александра (Уряке) из скита Налт (Верхний), расположенного на территории Хотинского жудеца. Очевидно, было довольно сложно найти архиерея, согласившегося управлять небольшой удаленной и бедной епархией, близкой к зоне военных конфликтов. 16 февр. 1766 г. митр. Даниил II писал иером. Неофиту, греку из Мореи, служившему в ц. мч. Георгия Нового в Бухаресте, убеждая его принять хиротонию во епископа Хотинского по уже существующему согласованию с молдавским господарем Григоре III Гикой, К-польским патриархом и Синодом. Однако иером. Неофит предпочел служить при греческой торговой компании в Сибиу (Трансильвания) (*Păcurariu*. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 412). Наконец, в 1767 г. во епископа Хотинского был хиротонисан молдав. иером. *Амфилохий*.

В нач. 1771 г. в условиях русско-тур. войны (1768–1774) Хотинская епархия была упразднена, ее территория вернулась в юрисдикцию Рэдэуцкой епископии. С 1775 г., когда Буковина была аннексирована Габсбургской монархией, Хотинский жудец был вновь возвращен в каноническое пространство П. м. — за исключением 1788–1792 гг., когда Хотинский жудец был занят австрийцами, и эти территории входили в юрисдикцию Черновицкой (бывш. Рэдэуцкой) епископии, с 1786 г. переведенной в юрисдикцию серб. *Карловацкой митрополии*. В 1813 г. территории Хотинской епархии вошли в юрисдикцию РПЦ — в состав Кишинёвской и Хотинской епархии.

В 1923 г. Хотинская епископия с кафедрой в г. Бэлць (Бельцы) была восстановлена как суффраганная митрополии Буковины РумПЦ, 1-м епископом стал Виссарион (Пую) (избран 29 марта, поставлен 13 мая 1923). В 1925–1933 гг. он возвел в Бельцах кафедральный собор святых Константина и Елены (освящен 2 июня 1935 в присутствии румын. кор. Кароля II и наследного принца Михая, представителей К-польской Церкви, румын. архиереев). Также еп. Виссарион построил архиерейскую резиденцию, организовал богословскую школу, устроил церковную типогра-

фию, кассу взаимопомощи клира, мастерские при монахах; с 1935 г. при его поддержке стал выходить *Buletinul casei de ajutor respirac a clerului din eparhia Hotinului* (Бюллетень кассы взаимопомощи клира Хотинской епархии). При еп. Виссарионе в епархии было отреставрировано 397 церквей и 40 приходских домов; также он участвовал в многочисленных акциях по благоустройству г. Бельцы (водоснабжение, электрификация, канализация, развитие железнодорожного транспорта, строительство аэродрома, общественной бани, роддома и др.). 10 нояб. 1935 г. он был поставлен митрополитом Буковины (*Păcurariu*. 1996. P. 370–371), а епископом Хотинским стал викарный архиерей Бухарестской архиепископии Тит (Симедря) (избран 11 дек. 1935, поставлен 29 дек.). Новый архиерей значительное внимание уделял проблемам образования, поддерживал введение курса религии в начальных школах, оказывал материальную поддержку епархиальным школам, основал в Бельцах лицей-семинарию для подготовки епархиальных клириков. Еп. Тит известен как автор ряда серьезных работ по истории Церкви. 13 июня 1940 г. он был избран митрополитом Буковины (*Ibid.* P. 405), в 1941–1944 гг. местоблюстителем Хотинской кафедры стал армейский еп. Парфений (Чопрон). В 1944 г. Хотинская епископия была упразднена, ее земли после присоединения этих территорий к СССР вошли в каноническое пространство Черновицкой епархии РПЦ (жудец Хотин) и Кишинёвской и Молдавской епархии РПЦ.

П. м. в период русско-турецких войн посл. трети XVIII — нач. XIX в. В условиях русско-тур. войны (1768–1774), когда Молдавское и Валашское княжества и придунайские райи Османской империи были заняты русскими войсками, митр. Молдавский *Гавриил (Каллимаки)* 10 янв. 1771 г. перевел территории Измаильской, Ренийской, Килийской, Аккерманской и Бендерской райи под юрисдикцию Хушского архиерея Молдавской митрополии, а митр. Унгро-Влахийский Григорий II территорию Брэильской райи — в каноническое пространство Бузэуской епископии Унгро-Влахийской митрополии. Рус. администрация утвердила эти перемены в апр. 1773 г., после смерти митр. Даниила II (*Păcura-*

riu. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 409). По Кючук-Кайнарджийскому миру территории вновь оказались подвластны Османской империи, и в сент. 1774 г. К-польский Синод избрал Проилавским митрополитом протосинкелла Иоакима (*Russo*. *Acte patriarhicești referitoare...* 2015. P. 90–91).

Известно 12 документов 1775–1780 гг., связанных с именем митр. Иоакима: в основном это грамоты хиротоний, перемещений священников и др. (*Russo*. *Lista mitropolitelor Proilavului*. 2015. P. 64–66). Из документов также явствует, что каноническое пространство П. м. в этот период охватывало Хотинский жудец и Ханскую Украину — митрополит рукополагал на этих территориях священников и совершал архипастырские поездки. В грамоте от 27 июля 1775 г. о рукоположении во иерея Иоанна на приход с. Брынэны Хотинского жудеца митр. Иоаким назван «милостью Божией митрополитом Проилавии, Томарова, Хотина и всея Бессарабии и Украины» (*Ibid.* P. 64). Под Бессарабией в то время понимали юж. часть Пруто-Днестровского междуречья, под Украиной — скорее всего левобережье Днестра, возможно до Юж. Буга и далее.

В апр. 1781 г. К-польский Синод на место скончавшегося митр. Иоакима избрал иером. Кирилла (*Russo*. *Acte patriarhicești referitoare...* 2015. P. 91–92). 20 мая того же года митр. Кирилл подписал свою 1-ю грамоту о рукоположении во иерея Димитрия на приход г. Томарова за Юж. Бугом. 20 февр. 1783 г. митр. Кирилл получил подтверждение на владение в качестве метоха П. м. ц. 40 мучеников в Яссах, 20 июня — грамоту, определяющую границы принадлежавших этой церкви земель и недвижимого имущества (*Russo*. *Lista mitropolitelor Proilavului*. 2015. P. 66–67). В 1786 г. по приглашению К-польского патриарха митр. Кирилл посетил Яссы, где с молдавскими и другими находящимися в Яссах архиереями поставил во митрополита Молдавского Льва (Леона) (Геукэ) (*Păcurariu*. IBOR. 2006. Vol. 2. P. 410). В 1787 г., с началом новой австро-русско-тур. войны, Молдавское княжество управлялось российской администрацией, Валашское княжество — австрийской. Часть территорий тур. райи в Пруто-Днестровском междуречье была передана в ведение епископа Хушского





Молдавской митрополии, на территории др. райи была образована Белгородская и Днестровская епархия РПЦ под упр. викарного еп. *Гавриила (Банулеску-Бодони)*.

По результатам Ясского мира (1791) граница между Российской империей, Молдавским княжеством и тур. владениями на юге Пруто-Днестровского междуречья была установлена по Днестру, и т. о. территории Ханской Украины вышли из канонического подчинения П. м. Скорее всего, после заключения Ясского мира митр. Кирилл не вернулся в свою епархию: в февр. 1793 г. К-польский Синод объявил его пропавшим и избрал нового предстоятеля П. м., протосинкелла Парфения (*Russo. Acte patriarhicești referitoare...* 2015. Р. 92–93). Тем не менее существуют грамоты рукоположений, подписанные митр. Кириллом после этих событий (напр., от 1796 г. — о совершении 2 рукоположений с ведома митр. Гавриила (Банулеску-Бодони)): возможно, он осел в Дубоссарах и получил нек-рые права от местной рус. церковной администрации. На новую епархию, по всей видимости, он так и не был поставлен, т. к. в последнем известном упоминании о нем, 10 июля 1808 г. в «Хронике» протосинкелла Наума Рымничану, он назван «бывшим Проилавским» (*Russo. Lista mitropolîiilor Proilavului*. 2015. Р. 67–68).

Известны 4 грамоты о рукоположениях, подписанные митр. Парфением (1795, 1799, 1801 и 1804), и довольно много документов богословского, литургического и административного характера, подписанных им в качестве члена К-польского Синода, что может свидетельствовать о его значительной роли в к-польской церковной администрации. 9 янв. 1800 г. митр. Парфений и греч. митр. Маронии Неофит получили право собирать ежегодные выплаты с монастырей в пользу К-поля. В июне 1801 г. митр. Парфений подписал синодальный акт об избрании патриархом К-польским *Каллиника V*. 24 сент. 1806 г. на краткое время он был избран местоблюстителем К-польского Патриаршего престола. В янв. 1807 г. подписал синодальное воззвание к клиру и мирянам с рекомендацией сохранять верность султану в условиях новой русско-тур. войны (1806–1812) (*Russo. Lista mitropolîiilor Proilavului*. 2015. Р. 68–73).

Слияние Проилавской и Дристрской митрополий и упразднение

П. м. Указом российского имп. *Александра I Павловича* от 27 марта 1808 г. митр. Гавриил (Банулеску-Бодони) был назначен экзархом Молдавии, Валахии и Бессарабии, что стало началом территориального ограничения П. м. 30 нояб. 1810 г. митр. Парфений был переведен в митрополию Драмы (Сев. Греция). На его место в дек. 1810 г. был избран иером. Каллиник III (*Russo. Acte patriarhicești referitoare...* 2015. Р. 93–94); документы, касающиеся его довольно кратко архипастырства, не сохранились. После Бухарестского мира (1812) были упразднены османские райи юга и севера Пруто-Днестровского междуречья, в церковном отношении эти земли были переведены в состав Кишинёвской и Хотинской епархий РПЦ, каноническое пространство П. м. сократилось до территории Брэильской райи, а также крепостей к северу от Дуная, контролируемых турками, — Кэлэраши, Олтеница, Джурджу, Зимница, Турну-Мэгуреле и Бекет (*Păcurariu. IBOR*. 2006. Vol. 2. Р. 411).

В синодальной грамоте от апр. 1813 г. указано, что в П. м., а также в Дристрской (Силистрийской) митрополии нет правящих архиереев, в связи с чем, а также с существенным уменьшением территории П. м. было решено объединить обе митрополии и поставить митрополитом Дристры и Проилава иером. Каллиника IV (*Russo. Acte patriarhicești referitoare...* 2015. Р. 94–96). Сохранилась грамота о рукоположении от 13 янв. 1814 г., подписанная митр. Каллиником IV (*Russo. Lista mitropolîiilor Proilavului*. 2015. Р. 74). В марте 1821 г. по неизвестным причинам состоялся обмен митрополитами между Дидимотихской и Проилавско-Дристрской кафедрами: митр. Каллиник IV занял кафедру Дидимотихона, а Дидимотихский архиерей стал митрополитом Дристрским и Проилавским Анфимом II (*Russo. Acte patriarhicești referitoare...* 2015. Р. 96–98). О нем известно, что он род. в 1778 г. в Макринице в Фессалии в семье свящ. Замфира и Екатерины, окончил ДС на о-ве Патмос, принял постриг в афонском *Филофея преподобного монастыре*, в 1809 г. К-польским патриархом *Иеремией IV* хиротонисан во митрополита на Девронскую кафедру на северо-востоке Греции,

в окт. 1814 г. переведен на Дидимотихскую кафедру. В греч. Минее на янв. из ц. св. Спиридона в Брэиле сохранилась запись от 2 июня 1822 г., в к-рой указан полный титул митр. Анфима II: «митрополит Дристры и Проилава и экзарх Подунавья» (*Melchisedek (Ștefănescu)*. 2015. Р. 32, 34). В ряде писем (1826, 1827 и 1828 гг.) митр. Гераклеи Игнатий обращался к митр. Анфиму II как к Проилавско-Дристрскому (*Προίλαβοδρόστρας*) (*Russo. Lista mitropolîiilor Proilavului*. 2015. Р. 74–75). В 1828 г., с началом очередной русско-тур. войны, после долгой осады была взята и разрушена крепость г. Брэила. Когда рус. войска 19 июня 1829 г. вошли в Силистрию, митр. Анфим II по просьбе рус. военного командования освятил местную тур. мечеть как ц. свт. Николая, т. к. в городе не было правосл. храмов для рус. армии. По Адрианопольскому мирному договору (1829) Силистрия и ее округа должны были оставаться под рус. администрацией еще 7 лет. Полномочный председатель диванов Молдавского и Валахского княжеств ген. П. Д. Киселёв попросил митр. Анфима II остаться при своей пастве, архиерей был обеспечен пособиями. При нем в городе начали возводить ц. вмч. Георгия, но ее строительство не было завершено, т. к. в июле 1836 г. рус. войска оставили Силистрию. Опасаясь мести со стороны турок, митр. Анфим II также покинул город. Документы фиксируют его присутствие 18 сент. 1836 г. в Измаильском порту, где он проходил следственные и карантинные процедуры вместе со своим помощником Калимакием Ставрием, после чего ему разрешили поселиться в Измаиле. Старший благочинный измаильского градоначальства прот. Н. И. Глизян в письме от 22 сент. 1836 г. ходатайствовал за митр. Анфима II перед архиеп. Кишинёвским и Хотинским *Димитрием (Сулмой)*. 25 сент. архиеп. Димитрию отправил письмо сам митр. Анфим II: он просил позволения прибыть в Кишинёв «для выполнения долга по давним церковным постановлениям и правилам, а также для принятия архиепископского благословения». Получив приглашение, митр. Анфим II так и не смог выехать из Измаила (возможно, препятствием стало отсутствие у него паспорта), 10 нояб. он отправил письмо в Синод РПЦ с просьбой разрешить ему остаться



в Измаиле и письмо имп. *Николаю I Павловичу* с автобиографией, просьбой разрешить совершать богослужения в Измаиле и аттестатами, пожалованными ему командующим русскими войсками в Силистрии ген.-майором В. Я. Рупертом, Киселёвым, инженером ген.-майором Петром Георгиевичем, принцем Ольденбургским, и ген.-майором Ф. К. Ширманом. 28 нояб. он получил разрешение, однако 16 дек. скончался и был похоронен при Свято-Димитриевской ц. в Измаиле, где служил (*Думиника*. 2013. С. Р. 54–57).

По Адрианопольскому мирному договору Брэильская рая была упрямлена, придунайские крепости переданы Валахскому княжеству. Т. о. каноническое пространство П. м. исчезло. Проилавская кафедра еще какое-то время упоминалась в титулатуре Дристрских митрополитов. После бегства митр. Анфима II митрополией управлял викарный архиерей Григорий, в нояб. 1836 г. он был посвящен в действующего митрополита Дристры и Проилава. После его кончины (в янв. 1840) Проилав исчез из титулатуры архиереев: преемник митр. Григория Иероним был поставлен уже только как митрополит Дристрский (*Russo*. Lista mitropolitelor Proilavului. 2015. Р. 75).

Ныне территории исторической П. м. окормляют *Одесская и Измаильская епархия* Украинской Православной Церкви МП (юг Бессарабии: Белгород-Днестровский, Киля, Измаил, Рени), *Кишинёвская, Кагульская и Комратская и Тираспольская и Дубоссарская епархия* Православной Церкви в Молдове МП (Бендеры, Кэушень, левобережье Днестра; эти же территории юрисдикционно дублирует непризнанная в РПЦ Бессарабская митрополия РумПЦ) и *Мунтении и Добруджи митрополия* РумПЦ (Брэила, бывшие крепости на Дунае, находившиеся в тур. подчинении). Территории исторической Хотинской епископии (сев. территории Республики Молдова) находятся в составе *Единецкой и Бричанской* и Бельцкой и Фалештской епархий Православной Церкви в Молдове МП.

Кафедры. Наиболее раннее упоминание 1-й кафедры П. м., ц. во имя архангелов Михаила и Гавриила в Брэиле, относится к 12 мая 1817 г.: это запись на румын. языке, сделанная в греч. Минее (изд. в Венеции в 1774), о принадлежности книги

этой церкви (*Cândea*. Cărți grecești... 2015. Р. 245). Также Архангельская ц. как бывш. кафедра П. м. упомянута на плане г. Брэила от 10 мая 1830 г. Сведения о ней содержатся в воспоминаниях 90-летнего свящ. Иоанна (Пенеску) из ц. свт. Спиридона в Брэиле (записано Н. Василеску), в молодости служившего в ней певчим: церковь была деревянной, однокорабной, неф был поделен перегородкой на муж. и жен. половины. Когда обрушились алтарь и колокольня, иконы и утварь в 1842 г. перенесли в ц. свт. Спиридона (*Cândea*. Mitropolia Proilaviei... 2015. Р. 272–273). В 1846 г. церковь обрушилась полностью (ныне место ее престола затоплено р. Дунай; с 1996 ведутся раскопки в районе старого кладбища при ней). Сохранилась печать Брэильского благочиния 1843 г., на которой, как полагают, изображена старая кафедральная церковь, однако ее облик (каменное 3-главое строение) не соответствует сведениям свящ. Иоанна. (*Cândea*. 2004. Р. 50–53). В 1963 г. ц. свт. Спиридона была разрушена (на этом месте построена почта), святыни П. м. — некие иконы и книги 1-й кафедральной церкви, в т. ч. 4 греч. Миней на сент., март, апр. и июнь (1775, 1770, 1770, 1774) с записями — были инвентаризированы в 1981–1982 гг. (*Cândea*. Cărți grecești... 2015. Р. 242–246).

При митр. Данииле II во 2-й пол. XVIII в. кафедральным собором стала ц. св. Параскевы в Измаиле (*Cândea*. Mitropolia Proilaviei... 2015. Р. 272). Возможно, после 1767 г., также при митр. Данииле II, временно роль кафедральной церкви исполняла каушанская ц. Успения Пресв. Богородицы. В титулатуре Проилавских митрополитов в XVII–XVIII вв. настойчиво упоминается г. Томарово (Рени) — возможно, там тоже была митрополичья церковь, однако сведений об этом не сохранилось.

Митрополиты. Проилавские: Гавриил (до 1580 — ?), Нектарий I (до 1590), Анфим I (с 1590), Григорий I (ок. 1621), Мелетий (май 1639 — окт. 1655), Герасим (окт. 1655 — до 1664), Парфений (патриарх К-польский Парфений IV в 1668–1671), Лаврентий (ок. 1671–1677), Даниил I (ок. 1677–1680), Нектарий II (ок. 1680 — ?), Калинин I (18 янв. 1693 — 24 нояб. 1696), Григорий II (ок. 24 нояб. 1696 — после 1704), Иоанникий (до 29 сент. 1715 — 24 сент. 1743), Калинин II (24 сент. 1743 — сент. 1748), Филофей (сент. 1748–1751), Даниил II

(1751 — сент. 1774), Иоаким (сент. 1774 — апр. 1781), Кирилл (14 апр. 1781 — февр. 1793), Парфений (февр. 1793 — дек. 1810), Калинин III (14 дек. 1810 — апр. 1813); **Дристры (Силистрии) и Проилава:** Калинин IV (апр. 1813 — март 1821), Анфим II (март 1821 — июль 1836), Григорий III (июль–нояб. 1836, местоблюститель; нояб. 1836 — янв. 1840).

Ист.: *Crusius M.* Turcograecia. Basel, 1584; *Gelach S.* Taghebuch der von zweien Glorwürdigsten Romischen Kaysern Maximiliano und Rudolpho. Franckfurth am Main, 1674; *Gelzer H.* Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae Episcopatum // ABAW. 1901. Bd. 21. Abt. 3. S. 531–641; *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum* / Ed., not. and indices S. P. Lampros. L., 1902; Amst., 1969²; *Cronica Ghiculeștilor: Istoria Moldovei între anii 1695–1754* / Trad., prefata, introducere glosar și indice N. Camariano, A. Camariano-Cioran. Bucur., 1965.

Лит.: *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2: Сношения России с Востоком в царствование Михаила Феодоровича; *Melchisedek (Ștefănescu), ep.* Chronica Hușilor și a episcopiei cu semnele numire. Bucur., 1869; *Арсений (Стадницкий), ep.* Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904. С. 118–130; *Iorga N.* Câteva manuscrise și documente din Țară și din străinătate, relative la istoria românilor // Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice. 1905. An. 28. N 6. P. 63–78; *Frățiman I. Ș.* Studiu contributiv la istoria Mitropoliei Proilavia (Brăila). Chișinău, 1923; *Giuurescu C. C.* Istoricul orașului Brăila. Bucur., 1968; *Драгнев Э.* Каушанский памятник молдав. феод. искусства: Вопросы датировки, атрибуции и внешних влияний // Соц.-эконом. и полит. история Молдавии периода феодализма. Киш., 1988. С. 146–162; *idem (Dragnev E.).* Noi precizări referitoare la biserica Adormirea Maicii Domnului din Căușeni // Patrimoniul cultural al județului Tighina. Chișinău, 2003. P. 26–32; *Păcurariu M., preot.* Dicționarul teologilor români. Bucur., 1996; *Ciobanu C.* Biserica Adormirii Maicii Domnului din Căușeni. Chișinău, 1997; *Ciobanu S.* Arhitectura și inscripțiile bisericii Adormirea Maicii Domnului din Căușeni // Patrimoniul cultural al județului Tighina. Chișinău, 2003. P. 33–37; *Cândea I.* Comunitatea greacă de la Brăila. Brăila, 2004. Vol. 1: Din cele mai vechi timpuri până în secolul al XIX-lea; *idem.* Cărți grecești tipărite la Veneția ce au aparținut mitropoliei Proilaviei (Brăilei) // Mitropolia Brăilei (Proilaviei): Studii și documente / Ed. I. Cândea. Brăila, 2015. P. 241–260; *idem.* Mitropolia Proilaviei: Amplasament și înfățișare în Brăila secolului al XIX-lea // Ibid. P. 271–278; *Думиника И. И.* Иностранное духовенство в Бессарабии 1-й пол. XIX в.: Силистрийский митр. Анфим (1778–1836) // Русин. 2013. № 4 (34); *Marinescu F. H.* Μητροπολις Προιλάβου: Σύντομη παρουσίαση // Mitropolia Brăilei (Proilaviei): Studii și documente / Ed. I. Cândea. Brăila, 2015. P. 287–289; *Maxim M.* Mitropolia Brăilei: Arhiva Otomană din Istanbul și istoria mitropoliei Brăilei // Ibid. P. 279–285; *Melchisedek (Ștefănescu), ep.* Chronica Hușilor și a Episcopiei cu asemenea numire // Ibid. P. 15–38; *Năsturel P. Ș.* La conquête ottomane de Brăila et la création du siège métropolitain de Proilavon // Ibid. P. 205–228; *Russo D.* Acte patriarhicești referitoare la mitropolia Proilavului // Ibid. P. 77–106; *idem.* Lista mitropolitelor Proilavului // Ibid. P. 47–76; *idem.* Meletie

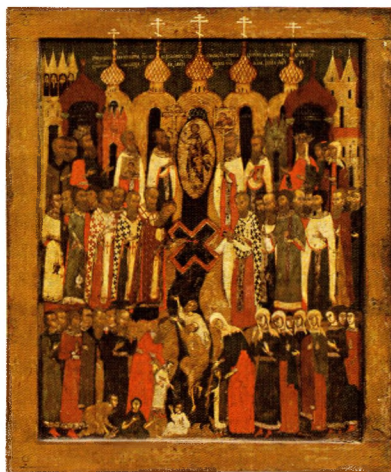
Sirigos și Meletie al Proilavului sunt două persoane deosebite // Ibid. P. 107–116; *idem*. Mitropolia Proilaviei // Ibid. P. 29–46; *Sâmpetru* ș. Râmășițele Proilaviei // Ibid. P. 117–204.

Э. Драгнев

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕСТНЫХ ДРЕВ ЧЕСТНОГО И ЖИВОТВОРЯЩЕГО КРЕСТА ГОСПОДНЯ [греч. Πρόδος τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ; церковнослав. Происхождѣніе честныхъ дрѣвъ честнаго и животворящаго крѣта], малый Господский праздник (1 авг.). Слово ἡ πρόδος в названии праздника означает «выход», «торжественное шествие». В совр. церковных календарях праздник имеет более точное название: «Происхождение (изнесение) Честных Древ Животворящего Креста Господня».

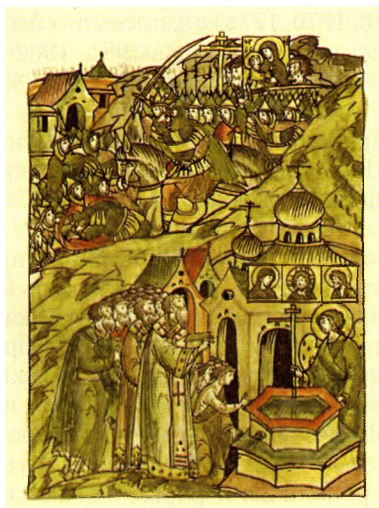
Празднование П. Ч. Д. возникло в К-поле, возможно, не позднее IX в., т. к. сведения о нем содержатся в одном из самых ранних месяцесловов к-польского происхождения в составе Евангелия нач. IX в. (Vat. gr. 2144 — *Morcelli S. A. Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae*. R., 1788. Т. 1. Р. 63; Т. 2. Р. 181). На основе богослужебных текстов, посвященных празднику, а также соч. «О церемониях византийского двора» (*De cerimoniis aulae byzantinae*), написанного при имп. *Константине VII Багрянородном* (X в.), можно сделать вывод, что праздник был установлен ради предотвращения болезней и освящения К-поля — очевидно, практика погружать Животворящее Древо в воду и тем сообщать ей целебные свойства могла быть связана с недостаточным количеством и низким качеством воды, поступавшей в город в жаркие летние месяцы (*Const. Porphy. De ceremon. II 8*). Согласно соч. «О церемониях византийского двора», при совершении праздника П. Ч. Д. торжественная процессия выносила Животворящий Крест Господень из имп. дворца и следовала с ним по всему городу, чтобы освятить дома, улицы и крепостные стены, а затем через неск. дней возвращалась обратно. Во время этого шествия Крест выставлялся для поклонения верующим в различных церквях.

Время начала празднования не зафиксировано: в греческих Минеях и минологиях оно обозначено под 30 или 31 июля (ἡ προεόρτια — предпразднство; см.: SynCP. Col. 857–858), а также под 1 авг. В некоторых греческих печатных Минеях отмечается, что 14 авг. Крест возвращали



Происхождение Честных Древ Честного и Животворящего Креста Господня. Оборот 2-сторонней иконы. Сер. XVII в. (ЦМНАР)

в императорский дворец (ἡ εἰς τὰ παλάτια ἀνακομιδὴ τοῦ τιμίου σταυροῦ; SynCP. Col. 891–892). Название праздника также варьировалось: иногда он назывался «поклонение Честному Древу» (ἡ προσκύνησις τῶν τιμίων ξύλων) (*Morcelli S. A. Kalendarium ecclesiae Constantinopolitanae*. R., 1788. Т. 1. Р. 63; Т. 2. Р. 181), иногда «погружение Честных и Святых



Установление праздника Происхождения Честных Древ Честного и Животворящего Креста Господня в К-поле и на Руси. Миниатюра из Лицевого Летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 131 об.)

Древ» (ἡ βάπτισις τῶν τιμίων καὶ ἁγίων ξύλων) (*Mateos. Turicon. Т. 1. Р. 356–357; SynCP. Col. 860*), в греч. печатной Минее 1888–1902 гг. — «изнесение Честных и Святых Древ»

(ἡ πρόδος τῶν τιμίων καὶ ἁγίων ξύλων) (см.: SynCP. Col. 862). Вероятно, такое различие отражает неск. аспектов одного праздника: 1-е название указывает на поклонение верующих Кресту во время многодневной процессии по К-полю; 2-е — на освящение воды, к-рое совершалось во время праздника. Известно, что подобное освящение воды происходило в дворцовой церкви 1-го числа каждого месяца, кроме сент. и янв. (когда воду освящали 14-го и 6-го числа соответственно).

После «исчезновения» Креста Господня процессии по городу устраивать прекратили. Однако в монастырях и церквях, где хранились частицы святых, обычаи совершать торжественное шествие, вероятно, сохранялись (*Hallit J. La croix dans le rite byzantin: Histoire et théologie* // PO. 1972. Т. 2. N. 2. Р. 295–299). Вначале празднование П. Ч. Д. носило местный характер; с распространением Иерусалимского устава празднование стало общецерковным; на Руси оно закрепилось в кон. XIV — нач. XV в.

А. Н. Крюкова

Гимнография. Последование П. Ч. Д. во всех памятниках соединено с последованием мученикам Маккавеям, служба к-рым имеет более древнее происхождение (зафиксирована уже в иерусалимском Лекционарии, отражающем практику V–VIII вв. — *Tarchnishiwi. Grand Lectionnaire*. Т. 2. § 1119).

Впервые как ἡ βάπτισις τῶν τιμίων ξύλων (погружение Честных Древ) празднование П. Ч. Д. упоминается в *Типиконе Великой церкви* IX–XI вв., отражающем особенности кафедрального постиконоборческого богослужения К-поля (*Mateos. Turicon. Т. 1. Р. 356–357*).

В студийских Типиконах (*Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., в *Евергитидском Типиконе* 2-й пол. XI в., в *Мессинском Типиконе* 1131 г. и др.) празднование П. Ч. Д. отсутствует (*Пентковский. Типикон. С. 356–357; Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 477–478; Arranz. Turicon. Р. 173–174*). В ранних рус. Минеях студийской эпохи (XII–XIII вв.) последования П. Ч. Д. также нет (*Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 71, 343, 360*).

В ранних редакциях *Иерусалимского устава* XII–XIV вв. последование П. Ч. Д. либо также отсутствует (*Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 53*), либо, в отсутствие полноценного последования П. Ч. Д., содержится указание на совершение на утрене чина поклонения Кресту (аналогично чину *Крестопоклонной недели*), а также чтения Кресту на литургии (*Lossky. Turicon. Р. 228–229*). В серб. Типиконе

архиеп. Никодима 1319 г. представлена не только служба П. Ч. Д. с «*Бог Господь*» 1 авг., но и служба предпразднству П. Ч. Д. 31 июля. Последование 1 авг. содержит более точное название праздника, чем в совр. текстах: *Прѣносеть ч(ь)стнок дрѣво ѿ ссѹд(о)храннище*. В источнике указано, что последование П. Ч. Д. заимствовано из службы *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня*; оно включает тропарь Кресту *Вн(а)си г(оспод)и лю. д(и)*, канон, на «Господи, воззвах» 3 стихиры-подобна и стихиру на «...и ныне» 8-го гласа, на хвалитех стихиры-подобна 4-го гласа. Помимо этого, в Типиконе содержатся указания на чин поклонения Кресту по совершении утрени (по аналогии с чином Крестопоклонной недели) с крестным ходом по всем строениям мон-ря, включая братские кельи, а также указания на чин освящения воды на литии. До начала вечерни крест было положено относить обратно в сосудохранильницу (*Миркович*. Типикон. Л. 116б — 117б). В рус. рукописных богослужебных книгах последование П. Ч. Д. появляется начиная с XV в. (напр., в Стихираре 1424 г. его еще нет, а в служебной Минее кон. XV — нач. XVI в. есть); оно в основном аналогично помещенным в печатные издания, но с нек-рыми особенностями. Напр., в служебной Минее (кон. XV — нач. XVI в.) из *свяжского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* в чине водоосвящения некоторые тропари и молитвы иные: стихиры на поклонение Кресту 13 и др. В Минее XVI в. предложено тройное соединение: мученикам Маккавеем, Всемиловитому Спасу и П. Ч. Д.; последование П. Ч. Д. включает тропарь, 2 канона, стихиру на «Славу... и ныне» на литии (не встречается в печатных изданиях), 3 стихиры на стиховне вечерни (не встречаются в печатных изданиях), стихиры на хвалитех (*Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 130—132, 374). В рус. редакциях Иерусалимского устава с нач. XV в., т. н. «*Оке церковном*», в первопечатных Типиконах 1610, 1634, 1695 гг. последование П. Ч. Д. в целом соответствует помещенным в совр. рус. книги; также в этих источниках указаны чин поклонения Кресту и чин водоосвящения. В «*Оке церковном*» и Типиконе 1610 г. служба отмечена знаком ⬦ красного цвета, в Типиконе 1634 г. — знаком ⬧ красного цвета. Последование в этих книгах содержит отличный от помещенных в совр. книги седален (8-го гласа) (кроме Типикона 1634 г.), водоосвящение совершается дважды: вместе с чином поклонения Кресту на утрени после великого словословия и до литургии, одновременно с крестным ходом по территории мон-ря и кроплением всех помещений. В Типиконе 1695 г. водоосвящение совершается единожды — перед литургией.

В Типиконе протопсалта Константина 1838 г. (Τυπικόν. 1881. Σ. 219–221), а также в его редакции Г. Виолакиса (см. ст. *Βιολάκισα Τυπικόν*) в издании 1888 г. (*Βιολάκης. Τυπικόν. Σ. 305–307*), фиксирующих греч. кафедрально-приходскую практику XVIII–XIX вв., последование соответствует помещенному в совр. греч. книги, однако в Типиконе протопсалта Константина стихиры на хвалитех перемещены на стиховну вечерни. В Типиконе Виолакиса содержатся указания на введенный Иерусалимским Типиконом (τὸ Ἱεροσολυμιτικὸν Τυπικόν) чин поклонения Кресту после великого славословия.

Еп. *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)* указывает в качестве неизвестных по др. рукописям кондак и икос П. Ч. Д., помещенные в служебную Минею XVI в., кондак 4-го гласа и икос Всемиловитовому Спасу из службы Всемиловитовому Спасу того же дня (*Амфилохий. Кондакарий. С. 257*).

В совр. книгах служба П. Ч. Д. также имеет соединение со службой мученикам Маккавеем; в рус. Типиконах она отмечена знаком Ⲭ красного цвета. Последование П. Ч. Д. включает в себя тропарь Кресту 1-го гласа Ⲭⲱⲥⲟⲛ Ⲕⲱⲣⲓⲉ τὸν λαὸν σου: (Вспаси, гдѣ, люди твоѣ:), кондак Кресту 4-го гласа Ὁ ὑψωθεὶς ἐν τῷ Σταυρῷ ἐκοῦσῶς: (Вознесыйся на крѣъ волею:) с иконом (только в рус. книгах). Каноны в греческих и русских книгах помещены разные. В греческих — канон плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа авторства Иосифа (*Émèreau C. Hymnographi Byzantini* // ЕО. 1924. Vol. 23. N 135. P. 277) с акростихом Τὸ προσκυνητὸν πάντες ὑμνοῦμεν Ἐὐλὸν (Благое вси воспевает Древо), нач.: Τὸν τοῦ Κυρίου ζωηφόρον σήμερον, Σταυρὸν (Господень Живоносный днесь Крест...), с ирмосом Ἀρματῆλᾶτην Φαραὼ ἐβύθισε: (Колесницегонителя фараона погрьзи:) и с крестобогородичными тропарями. В рус. книгах помещен канон 6-го гласа с акростихом Крѣъ поклоняюся, вѣрныхъ спасенію, нач.: Крѣъ вѣрныхъ спасенію поклоняюся, с ирмосом Я́вкѣ по сѣхъ пѣшешествоваѣзъ тѣмъ:.. На «Господи, воззвах» 3 стихиры-подобна 4-го гласа (разные в греческих и русских книгах) и стихира на «...и ныне» плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа авторства Иоанна монаха (прп. *Ιωάννα Δαμασκίνα*) Ὅντηρ πάλοι Μωδῆς: (Вѣже дре́вле мѡдѣи:) (заимствована стихира на «...и ныне» со стиховны вечерни из службы Воздвижению Креста Господня); на стиховне вечерни 3 стихиры-подобна 1-го гласа (только в греч. книгах; 2-я и 3-я стихиры соответствуют 1-й и 2-й стихирам, помещенным на хвалитех в рус. книгах) и стихира на «...и ныне» авторства Космы монаха (очевидно, прп. *Κοσμά Μαύμου*) плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Ἡ φωνὴ τοῦ Προφήτου σου Μωϋσεώς: (Гласъ прѣ́рока твоегоу мѡвсѣа:) (заимствована из блока стихир на поклонение Кресту из службы Воздвижению

Креста Господня); на хвалитех 3 стихирь-подобна 4-го гласа (в рус. книгах 3 стихирь-подобна 1-го гласа) и стихира на «...и ныне» 4-го гласа (Посо́вни́ый, гдѣи, крѣтѣомъ дѣдѣ:) (заимствована стихира на «Славу... и ныне» со стиховны вечерни из службы Крестопоклонной недели); седальны 1-го, 4-го и плагального 2-го, т. е. 6-го, гласов (в рус. книгах — один седален 6-го гласа), експостиларий Σταυρὸς ὁ φύλαξ πάσης τῆς οἰκουμένης (Крътъ, храни́тель всѣа вселенныа:) (из службы Воздвижению Креста Господня).

На литургии в совр. греч. книгах указано только пение *Τὸν Σταυρὸν σου προσκυνοῦμεν*: (Κύριε τвоемъ покланяемя:) вместо Трисвятого. В рус. книгах указано пение Трисвятого, а также чтения: прокимен 6-го гласа Пс 27. 9 со стихом Пс 27. 1, Апостол 1 Кор 1. 18–24, аллилуиарий 1-го гласа Пс 72. 2 со стихом Пс 72. 12, Евангелие Ин, зач. 60 (Мф 27. 1–2; Ин 19. 6–11, 13–20, 25–28, 30–35), причастен Пс 4. 7. Чтения взяты из службы Воздвижению Креста Господня, за исключением прокимна, заимствованного из чтений Крестопоклонной недели.

В древних рукописях сохранились 2 канона визант. авторов, не вошедшие в печатные издания. Канон 1-го гласа дошел в 2 рукописях XVI в.— из Центральной 6-ки Комунале в Палермо (Италия) и 6-ки Ватикана. Он имеет акростих *Σταυροῦ ποτρωπόθητον* (очевидно, *πατρωπόθητον*) *ὁμνεῖσ(θ)ω ξύλο(v)* (Креста отцами вождевленное воспою Древo), нач.: *Σταυροῦ τῇ πρῶδφ νῦν ἡ οἰκουμένη* (Креста появлением ныне мир...), *ιρμος Ὡ δὴν ἐπινύκιοιν* (Песнь покая́ния:).

Канон плагиального 2-го, т. е. 6-го, гла-
са не включен в греч. издания, но при-
сутствует в русских. Канон сохранился
в 18 рукописях XII–XVI вв. из 6-к *Ека-
терины великомученицы монастыря на
Синае*, афонских мон-рей *Дохиар*, *Ва-
топед*, *Великая Лавра*, *Пантократора*,
Эсфигмен, *Русского во имя великомучени-
ка Пантелеимона*, *Кастамонит*, К-поль-
ской Патриархии и Александрийской
Патриархии, Национальной 6-ки Фран-
ции в Париже. Он имеет акростих $\Sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\nu$
 $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\iota\sigma\tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\acute{\alpha}\nu$ (Крес-
ту поклоняюсь верных спасению), нач.:
 $\Sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\nu\ \pi\iota\sigma\tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\acute{\omega}\nu$
(Кресту верных спасению и поклоня-
ющийся...), ирмос $\Omega\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \eta\eta\lambda\epsilon\iota\rho\omega\ \pi\epsilon\zeta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\varsigma$
(*Гл҃ко во с҃хѣхъ ꙗ҃вишеѣствоавъ:*) (Таμεῖον.
Σ. 260–261. N 810, 811).

Чин поклонения Кресту описан в греческих и русских книгах после службы 1 авг. В греческих сдержатся краткие указания: после великого славословия совершается вход с крестом, аналогично тому, как это происходит в Крестопоклонную неделю. Далее приведена стихира 2-го гласа на поклонение Кресту *Дебѣ тѣстоѣ (Прїидїте, вѣрїи:)*. В рус. книгах описан полный чин поклонения Кресту. На вечерне, *прѣжде клепанїа*, иерей



берет крест в сосудохранильнице и переносит на жертвенник; на отпусте вечерни иерей и диакон облачаются, диакон кадит крест; произносятся Трисвятое, затем тропарь и кондак Кресту. Иерей переносит на голове крест, положенный на блюдо, на престол и кладет на место Евангелия, а Евангелие — на горнее место. На утрени во время тихого пения великого славословия иерей в полном облачении кадит престол и крест, затем выносит крест, положенный на блюдо, через сев. двери алтаря и встает напротив царских врат. После пения Трисвятого он возглашает **Премѣдрость, прѣсти:**, хор трижды поет тропарь Кресту, иерей переносит крест на аналой, стоящий напротив царских врат, творит 3 поклона, после чего сначала иерей, затем хор трижды поют **Крѣтъ твоѣмъ покланѣмса, вѣко:**. Народ совершает поклонение Кресту, хор поет стихиры на поклонение Кресту: стихирю 2-го гласа **Прїидите, вѣрніи:**, затем стихирю плагального 1-го, т. е. 5-го, гласа и стихирю плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа и того же гласа — стихирю на «Славу... и ныне».

В совр. русских книгах после службы П. Ч. Д. находится также **чин освящения воды**, представляющий собой чин малого освящения воды. Считается, что на формирование в XI–XII вв. чина малого освящения воды значительное влияние оказала традиция освящения воды в К-поле на П. Ч. Д. В ранних рукописях Евхология содержится указание на эту связь (напр., в Евхологии XIII в. чин малого освящения воды назван **Ἀκολουθία τοῦ ἁγιασμοῦ κατὰ μῆνα Αὐγούστου** — «последование освящения, как в месяце августе», см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 165). Чин водоосвящения на П. Ч. Д. в совр. книгах содержит чтения: прокимен 3-го гласа Пс 26. 1 со стихом оттуда же, аллилуиарий Пс 44. 1 со стихом оттуда же, Апостол Евр 2. 11–18, Евангелие Ин 5. 1–4; указания на пение по освящении воды после **Спаси, гдѣ, люді твоѣ:** тропарей 2-го гласа **Твоиѣхъ дарѣвъ достоѣны насъ сотвори:** и др. Допускается возможность совершения чина освящения воды на утрени: после великого славословия и тропаря **Спаси, гдѣ, люді твоѣ:** поются тропари **Бже радѣйсѣ:** и др. В т. н. Зеленых Минеях к молитвам на освящение воды добавлена молитва на благословение нового меда. Также в книгах содержатся указания, как совершать освящение воды на утрени после великого славословия (подробнее о чине малого освящения воды см.: ст. *Водоосвящение*, а также раздел «Водосвятія и особые чины на некоторые праздники» в ст. *Молбен*).

Предпразднство. У праздника П. Ч. Д. нет попразднства, однако есть 1 день предпразднства, которое совершается 31 июля и имеет отдельное название: **Ἡ προεόρτια τῆς προελεύσεως τοῦ τιμίου**

Σταυροῦ (Предпразднство происхожденія честнаго и животворящаго крѣта гдѣна). Впервые в богослужебных книгах служба предпразднства фигурирует в серб. Типиконе архиеп. Никодима 1319 г. Последование совмещено с последованием прав. *Евдокима* (и так же — во всех более поздних источниках и совр. книгах) и включает тропарь Кресту, канон, 3 стихиры-подобна и славник 1-го гласа на «Господи, воззвах» (*Миркович*. Типикон. Л. 1166 — 117а). В рус. редакциях Иерусалимского устава с нач. XV в., т. н. «Оке церковном», в первопечатных Типиконах 1610, 1634, 1695 гг. последование предпразднства в целом соответствует помещенному в совр. книги, но также содержит некоторые особенности. В «Оке церковном» и Типиконе 1610 г. служба предпразднства и прав. Евдокима с «Бог Господь» отмечена знаком ⚡ черного цвета; также указан кондак предпразднства 4-го гласа **Свѣтло нбо показѣтся паче снѣга:** (на него же, как на неизвестный по совр. книгам кондак, помещенный в Уставе XVI в., указывает еп. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), см.: *Амфилохий*. Кондакарий. Доп. С. 102)) — начиная с Типикона 1634 г. и в совр. книгах этот текст приводится в качестве седальна предпразднству.

Служба предпразднства и прп. Евфимия в совр. рус. книгах отмечена знаком ⚡ черного цвета. Последование предпразднства включает не повторяющиеся с празднованием П. Ч. Д. гимнографические произведения (за исключением тропаря). Кондак не указан. Канон Кресту представлен только в рус. книгах: он 1-го гласа, нач.: **Крѣтъ предградѣи вѣтвенный;** с ирмосом **Пѣснь побѣдную поимъ вси бѣѣ:** (свт. *Димитрий (Савич (Туптало)*) приписывает его архиеп. Амастридскому свт. *Георгию* († 802–807)). На «Господи, воззвах» помещены 3 стихиры-подобна 1-го гласа со стихирой на «...и ныне» 2-го гласа (в рус. книгах — другая, 1-го гласа); на стиховне вечерни на «Славу... и ныне» — стихира плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа (в рус. книгах — другая, 1-го гласа); на стиховне утрени на «...и ныне» — стихира 6-го гласа (только в рус. книгах); седален 4-го гласа (разные в рус. и греч. книгах); експостиларий.

В древних рукописях сохранились 3 канона предпразднству П. Ч. Д. визант. авторов, не вошедшие в печатные издания, за исключением канона 1-го гласа, к-рый не сохранился в греч. книгах, но включен в русские. Канон 1-го гласа дошел в 30 рукописях XI–XVII вв. из собрания афонских мон-рей Великая Лавра, *Ксенофонта преподобного*, Пантократора, вмч. Пантелеимона, Вагопед, Дохиар, Эсфигмен, а также вмч. Екатерины мон-ря на Синае, *Иоанна Богослова апостола монастыря на Патмосе*, из 6-к Александрийской Патриархии, К-поль-

ской Патриархии, Национальной 6-ки Греции в Афинах, Национальной 6-ки Франции в Париже, Ватикана (со 2-й песнью), музея Бенаки в Афинах. Канон в богородичнах имеет акrostих, содержащий имя автора — Γεωργίου (Георгия), нач.: **Σταυρὸς προερχόμενος θείας ἀκτίνας ἐκπέμπει:** (Крест грядущий божественные молнии посылает...), ирмос **Ὡδὴν ἐπινίκιον** (**Пѣснь побѣдную:**).

Канон 4-го гласа дошел в 4 рукописях XI–XV вв. из мон-ря вмч. Екатерины на Синае, Национальной 6-ки Франции в Париже, а также афонских мон-рей Великая Лавра и Иверский. Канон имеет акrostих **Σταυρὸ γενηθῶς ἐξῶδω θεῖον μέλος** (Кресту, обрадованный, воспеваю божественную песнь) и Γεωργίου (Георгия), содержащий имя автора, в богородичнах; нач.: **Σταυροῦ προσκυνήσιμος ἡμέρα πάρεστι σήμερον** (Креста благоговейный день настает днесъ), ирмос **Ἀνοίξω τὸ στόμα μου** (**Ὁμῆρξ ἡστὰ μοῦ:**).

Канон плагального 1-го, т. е. 5-го, гласа сохранился в единственной рукописи XV в. из 6-ки Александрийской Патриархии, он имеет акrostих **Εὐλὸν ἀνυμνῶ ἅγιον ζωοδότου** (Древо воспеваю святое Жизнодавца), нач.: **Εὐλὸν τὸ ζωηφόρον Χριστὸ μου ἅγιον** (Древо Живоносное Христа моего святое...), ирмос **Ἰπλον καὶ ἀνοάτην** (**Конѣ и всадника:**) (Τοῦτεϊον. Σ. 257–259. N 804–806).

Н. Н. Крашенинникова

Иконография праздника сформировалась в древнерус. искусстве, хотя в основе ее композиции лежат визант. элементы. Историки искусства кон. XIX — нач. XX в., напр. Н. П. Кондаков, считали извод П. Ч. Д. новгородским по происхождению (*Кондаков*. 1928–1933. Т. 4. С. 133). Следует отличать извод праздника 1 авг. от апокрифических сюжетов, восходящих к сказаниям, историческим и легендарным, о происхождении Древа Креста от райских древ; различные аспекты его истории соединены с событиями и героями ВЗ (напр. с Ноем). Эти сюжеты чаще иллюстрировались уже в поствизант. время в произведениях христ. мастеров Иерусалима, в т. н. проскинитариях, связанных с паломнической практикой, евологиями Св. земли.

Для формирования композиции праздника основой послужили иллюстрации чудес у воды, прежде всего чудо архангела у Силоамской (Овчей) купели в Иерусалиме (древнейший пример в рус. искусстве — клеймо золотых врат 1227–1238 гг. в соборе Рождества Пресв. Богородицы в Суздале; см. ст. *Вифезда*), и иллюстрации текста 11-го кондака («Пение всякое побеждается...») Акафиста Пресв. Богородице, в т. ч. клеймо на иконе «Похвала Богоматери с Акафистом, в клеймах» (кон. XIV в., ГММК; Иконы Успенского собора Моск. Кремля: XI — нач. XV в. М., 2007. С. 119, 121). Чудо в купели включало образ ангела над источни-



ком, у к-рого ожидают исцеления страждущие; иллюстрация к тексту 11-го кондака также содержала фигуры ждущих исцелений рядом с источником и на целебном песке под стенами к-польского мон-ря Христа Милостивого (Филантропоса) в Манганах, р-не К-поля, и изображение крестного хода священников, направляющихся к вершине песчаной горы, над к-рой — фрагмент стены города с образом стоящего Христа в напоминание о Спасовой обители. Обе группы возглавляют архиереи в крещатых ризах, что указывает на богослужение в визант. столице, частью к-рого было малое освящение вод. Однако позднее это клеймо могло иметь иную композицию, без колодца, а лишь с Христом, сидящим на Небесном престоле в окружении ангелов и с собором святителей внизу, как в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота ок. 1730–1733 гг. (Ерминия ДФ. § VI. 20).

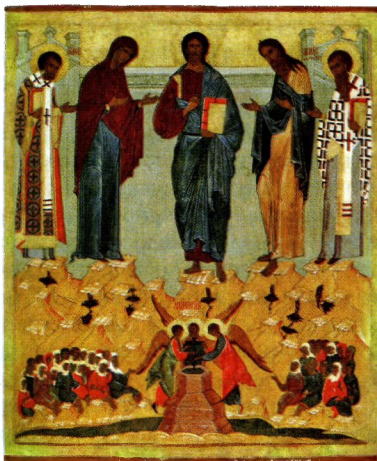
Наиболее ранние сохранившиеся иконы П. Ч. Д. — это храмовые иконы церквей с престолом, посвященным празднику 1 авг., к-рые датируются нач. — 1-й четв. XVI в. Но известны престолы в честь праздника 1 авг. и более раннего периода, напр. в соборе Димитриева Прилуцкого мон-ря близ Вологды, к-рый был возведен в дереве, вероятно, между 1378 и 1382 гг. (см. ст. *Димитриев Прилуцкий в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения Честных Древ Креста Господня мужской монастырь*), а в 1537–1542 гг. — был возведен в камне. Из новгородских летописей известно о построении в 1424 г. обетной (за избавление от мора) обydенной, т. е. тоже деревянной, церкви с таким же престолом за алтарем ц. Св. Софии в Новгороде, существовавшей до 1592 г. (*Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. СПб., 1860. Ч. 1. С. 65), однако о храмовых иконах ни новгородского, ни вологодского храмов сведений не сохранилось.

Икона из Покровского жен. монастыря в Суздале (10–20-е гг. XVI в., ныне ГВМЗ) служила храмовым образом монастырской церкви, престол к-рой был посвящен этому празднику. Ее 2-ярусная композиция напоминает др. изводы, иллюстрирующие исторические события, ставшие со временем церковными празднованиями: в верхней части композиции, на вершинах гор, изображен стоящий Деисус: Спаситель, благословляющий обеими руками, и молящиеся Ему Божия Мать и Предтеча; в нижней — 3 ангела над мраморным колодцем, за их спинами виден темного цвета 7-конечный Голгофский крест (с венком на перекрестье), из-под кладеза истекают потоки, по берегам к-рых, зарыв ноги в песок, сидят больные и страждущие. Отделяют мир земной от мира горного не только песочного цвета традиц. горки



*Происхождение Честных Древ
Честного и Животворящего
Креста Господня.
Икона. 10–20-е гг. XVI в.
(ок. 1516 г.?)
(ГВМЗ)*

с белильной разделкой на лещадках, но и зеленого цвета дуга, что роднит данный извод с др. символично-аллегорическими изводами («О Тебе радуется...», «Покров Пресв. Богородицы» и др.). Архитектура на фоне иконы представляет не столько конкретный христ. город, столицу или иной центр, но Небесный град: белая 5-главая церковь за спиной Христа, зеленого цвета стена с 2 башнями по краям, поднимающимися над фигурами святителей, во главе к-рых изображены узнаваемые по иконографическим деталям святители Василий Великий и Иоанн



*Происхождение Честных Древ
Честного и Животворящего
Креста Господня.
Икона. 1-я четв. XVI в.
© ГАУК ЯО «Ярославский
художественный музей»*

Златоуст; надписи, позволяющие определить имена др. святых, не сохранились, однако все святители отмечены нимбами. Колодец с исходящими из мраморного подножия потоками напоминает

об источнике Премудрости Божией как основании земной Церкви; фигуры 3 ангелов, возможно, связаны с тринитарной темой. Икона из суздальского Покровского мон-ря, согласно позднему преданию, была вкладом вел. кн. Василия III Иоанновича в 1515 г. Живописные приемы позволяют предположить, что она была исполнена последователями мастера Дионисия (Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. Кат. 23. С. 166–169). Вероятнее всего, на распространение извода и на выбор праздника при посвящении церковных престолов, особенно в мон-рях, повлияло неск. факторов. Праздник для великокняжеской семьи имел патрональное значение. День 1 авг. — память мучеников Маккавеев, их матери Соломонии (Соломониды) и учителя Елеазара; имя Соломония носила супруга вел. кн. Василия Иоанновича из рода Сабуровых, икона с изображением ее покровителей была написана в паре с иконой П. Ч. Д. для того же суздальского Покровского мон-ря (Там же. Кат. 24. С. 170–175). В тот же день в 1514 г. произошел торжественный вход рус. войск в Смоленск, в результате чего древний порубежный город вернулся в состав Московского гос-ва; в память об этом событии был построен обетный храм П. Ч. Д. на Рву под Кремлем в Москве (*Баталов А. Л.* Казанский Благовещенский собор и обетное строительство в Казани после 1552 г. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2012. Вып. 3(9). С. 91; *Он же.* Собор Покрова Богородицы на Рву: История и иконография архитектуры. М., 2016. С. 51, 57–58; *Петров Д. А.* Отражение в церк. строительстве 1510–1520-х гг. присоединения Василием III Пскова и Смоленска // Там же. 2016. Вып. 4(24). С. 67–80).

По образцу иконы из суздальского Покровского мон-ря или общего неизвестного протографа была написана храмовая икона 1-й четв. XVI в. (ЯХМ) из ярославской Спасской ц. на Городу (сохр. здание 1672 г.). Сходство с суздальской иконой проявляется в следующих чертах: Деисус помещен в верхней части иконы, к нему приобщены 2 равновеликие фигуры святителей, Иоанна Златоуста за спиной Божией Матери и Василия Великого за спиной Предтечи; 3 ангела водружают 5-конечный крест над кладезем, из-под которого растекаются потоки; на берегах сидят больные. В отличие от композиции суздальской иконы с ее многофигурностью, соразмерностью пропорций фигур, архитектурных и ландшафтных деталей ярославский образ выделяется большим размером фигур Деисуса, уменьшенными пропорциями всех остальных фигур, отсутствием купольных зданий и упрощением цветовых сочетаний (*Каливидзе.* 1995; *Она же.* 2000; Христианские реликвии. 2000. Кат. 91.

С. 283–286; Иконы Ярославля. 2009. Т. 1. Кат. 14. С. 156–163).

Исследователи предполагают, что иконография П. Ч. Д. мастера Дионисия сложилась в кон. XV — нач. XVI в. В 80-х гг. XV в. им была расписана московская ц. Спасителя в Чигасах, находившаяся напротив Кремля, за Яузой, и сгоревшая в 1547 г. Н. К. Голейзовский датировал роспись Дионисия в храме в Чигасах летом 1489 г. Посвящение церкви в Чигасах Всемиловитому Спасу указывает на то, что 1 авг. отмечался ее престольный праздник, а выполненная Дионисием храмовая икона могла послужить образцом для более поздних произведений. Икона из московской ц. Всемиловитого Спаса (Спасская) мон-ря в Чигасах известна по описаниям сер. XIX в. как произведение с вкладной надписью и датой — 7063 (1554 или 1555) г. Она была «поставлением» Матфея Тимофеева Погорелова, написал ее при игум. Игнатии иконник Иван Спиридонов (см.: Иконников Иван Спиридонов // *Кочетков. Словарь*. С. 298; также: *Невоструев*. 1858. С. 11–12; *Голейзовский*. 2005. С. 155–157). Находившаяся под записью «фряжского письма» (*Невоструев*. 1858. С. 10), по размеру она была близка к ярославской иконе (133×106 см) и немного превосходила суздальскую. Ее композиция, поновленная, но, вероятно, повторявшая древний первообраз, была 2-частной, по деталям и многолюдности она отличалась как от суздальской, так и от ярославской икон. Из святителей в Деисус были включены только фигуры Иоанна Златоуста и Василия Великого; в нижней части помимо купели в центре, ангела с крестом над ней были изображены участники крестного хода с крестами и хоругвями, а также молящиеся больные, черпающие воду, сидящий и лежащий. В отличие от суздальской иконы, где во главе с творцами литургии святители с нимбами образуют 2 боковые группы, обращенные к Деисусу, на иконе 7063 г. 6 святительских фигур в крещатых ризах расположены внизу, справа и слева от купели, по трое с каждой стороны: ближайшие — сщмч. Симеон Персидский с иконой Спаса и свт. Тихон Амафунтский с иконой Пресв. Богородицы, остальные — без имен и нимбов. К. И. Невоструев и вслед за ним Голейзовский предполагали, что это — игумены и иеромонахи, но наличие крещатых риз указывает на то, что это только святители. По мнению Голейзовского, святители Симеон и Тихон — патрональные святые рус. иерархов 2-й пол. XV в. — архиеп. Ростовского Тихона (Малышкина) и еп. Симеона Рязанского, старших современников Дионисия, с к-рыми ученый связывает возведение Спасской ц. в московском Чигасовом мон-ре. Особую роль исследователь отводит Ростовскому архиеп. Тихону (Малышкину),



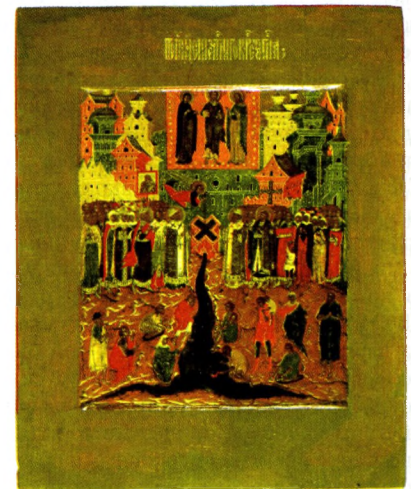
Происхождение Честных Древ
Честного и Животворящего
Креста Господня.
Миниатюра
из Лицевого Летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F.IV.233. Л. 128)

к-рый до возведения в архиерейский сан (1489–1503) был архимандритом Спасского мон-ря в Ростове. Изображение в нижней части композиции крестного хода с участием святителей и несением икон Божией Матери и Спасителя указывает на формирование того варианта извода, к-рый был призван напомнить о событиях 1164 г. в Византии и Др. Руси.

Иллюстрациями этого варианта извода П. Ч. Д. служат миниатюры в Лаптевском томе Лицевого летописного свода (ОР РНБ. F. IV. 233. Л. 128–131 об., 70-е гг. XVI в.). Здесь подробно показаны обстоятельства и действующие лица «Повести о происхождении честнаго Креста месяца августа в 1 день» как в Византии, так и во Владимиро-Суздальской Руси. На первой же миниатюре (Л. 128) в центре изображен колодец со стоящим около него ангелом, опускающим в воду крест. Фоном служит одноглавое здание церкви, над входом в к-рое поставлен 3-частный Деисус с оглавными изображениями Спасителя, Божией Матери и Предтечи. К колодезю приближаются люди разного звания, в богатых одеждах и полуобнаженные «простецы», на дальнем фоне миниатюры изображен сидящий на престоле «благочестивый царь» имп. Мануил I Комнин — седовласый, с бородой средней длины, в короне и алом плаще. На 2 следующих миниатюрах представлен блгв. кн. Андрей Юрьевич Боголюбский, правитель Ростовский и Суздальский, а также взаимные дружеские связи 2 гос-в, обменивающихся посольствами. Часть миниатюр посвящена синхронным походам 2 государей на вост. соседей — имп. Мануила — «на персов», кн. Андрея — «на волжских болгар», т. е. на народы Волжской Булгарии в бассейне р. Камы. Оба похода включа-

ют крестные ходы с иконой Пресв. Богородицы с Младенцем (в изводе «Одигитрия» с Младенцем на правой руке), в случае с рус. войском показано приращение князя и воинов перед битвой (Л. 130). Упомянутое в тексте чудо явления русским и византийским воинам огненных лучей от Богородичной иконы и креста не иллюстрируется, но изображается войско, сопровождающее икону и крест подобно крестному ходу, а также повторяется композиция с кладезем (Л. 131 об.), где среди поклоняющегося народа видна фигура епископа с дарохранительницей; при этом в тексте упоминается об установлении празднования 1 авг. в память чудесного явления огненных лучей от иконы Божией Матери и креста «по благословию» К-польского патриарха Луки Хрисоверга, Киевского митр. Константина и Ростовского еп. Нестора.

Иллюстрации Летописного лицевого свода помогают атрибутировать расширенную композицию извода П. Ч. Д., сложившуюся к кон. XVI в. Ее примером служит небольшая икона письма известного строгановского иконописца Истома Савина, на к-рой композиция праздника сопровождается подписью (ГТГ; Антонова, Мнѣва. Каталог. Т. 2. № 789; София Премудрость Божия. 2000. Кат. 84. С. 240–241). Мнение И. А. Шалиной о том, что на иконе изображена к-польская процессия в день 1 авг. (Шалина. 2005. С. 460), можно уточнить. Крестный ход к источнику включает лиц, находящихся в К-поле — слева от кладезя во



Происхождение Честных Древ
Честного и Животворящего
Креста Господня.
Икона. Нач. XVII в.
Иконописец Истома Савин
(ГТГ)

главе с патриархом и имп. Мануилом, облик к-рого точно повторяет соответствующие изображения из Лаптевского тома — и во Владимиро-Суздальской земле — справа от кладезя Киевский



митрополит (см. ст. *Константин I, свт.*) и блгв. кн. Андрей Боголюбский. По традиции ктиторовского портрета учредители праздника, церковные иерархи и государи, показаны с нимбами; патриарх и митрополит — в одинаковых саккосах и шапках с меховой опушкой, имп. Мануил, как и в иллюстрациях Повести из Лицевого летописного свода, облачен в алый плащ и городчатую корону, блгв. кн. Андрей — в шубе и с обнаженной головой. С визант. стороны крестный ход несет икону Богоматери (в изводе, обратном Владимирской чудотворной иконе), с русской — выносной равноконечный крест. Кладезь имеет крестообразную форму, над ним парит ангел, опускающий крест; над кладезем в виде иконного образа — ростовой Деисус на розового цвета фоне в виде квадрата. Единый поток из-под кладезя в нижней части композиции разделяется на 2 русла, по берегам к-рых ждущие исцеления сидят либо наклоняются, черпая воду. Богатейший по формам и цвету архитектурный фон представляется воплощением самого Небесного Иерусалима. В лит-ре нач. — 1-й трети XX в., прежде всего в трудах Кондакова и Н. В. Покровского, упоминается или приводится еще ряд икон, в т. ч. варианты этого уже расширенного извода. У Кондакова (*Кондаков. 1928–1933. Т. 4. С. 283*) опубликована икона из Русского музея (Там же. Т. 2. № 2093. Табл. 93), обозначенная как новгородская древняя: ее композиция с Деисусом на фоне церковных зданий и городской стены была дополнена изображением больных и увечных в купели, имеющей вид водоема, а не колодца, из-под камня истекают 3 потока; эта икона интересна тем, что в отдельном клейме в нижнем правом углу изображены святые мученики того же дня, 1 авг. — юные Маккавеи, Соломония, Елеазар.

Посвящение празднику П. Ч. Д. имели мн. соборные монастырские храмы Рус. Севера. Согласно описи 1593 г. Димитриева Прилуцкого мон-ря близ Вологды, храмовый образ в его соборе находился справа от царских врат, т. е. в юж. части иконостаса; в описи он называется «Образ Спасов Происхождение Честного Креста» (*Черкасова. 2011. С. 28–29*), упоминание венца и цаты у образа Спасителя, а также приклада указывает на сложившееся местное почитание; выносной образ П. Ч. Д. в серебряном золоченом окладе находился в алтаре. В 1688 г. тот же образ в ветхом окладе хранился там же и имел гораздо более богатый приклад из неск. панатий и икон-привесок (Там же. С. 45); пядница того же извода с фигурами 6 святых на полях в серебряном сканом золоченом окладе размещалась на стене слева от горнего места в алтаре (Там же. С. 55), образ того же извода находился близ столпа рядом с местом архимандрита (Там же. С. 48), служил

храмовой иконой в ц. во имя прп. Димитрия «у гроба его» (Там же. С. 57), аналойной иконой-таблеткой (с образом Введения Пресв. Богородицы во храм на др. стороне) в окладе, к-рая размещалась в холодном храме во имя Всемиловитого Спаса в Унском Усолье «по реке по Уне», владении Прилуцкого мон-ря (Там же. С. 107). Очевидно, в подражание мон-рю прп. Димитрия Прилуцкого то же посвящение имел Спасский храм на Нурме в мон-ре прп. Сергия Нуромского, о наличии в его композиции образа Спасителя свидетельствует упоминание венца на золоте «около главы» по описи 1615 г. (Там же. С. 262). Согласно описи мон-ря 1678 г., вся икона была написана на золоте (Там же. С. 265), а на паперти церкви находилась ветхая, написанная на золоте икона в размер большой пядницы того же извода (Там же. С. 266). К 1670 г., согласно описи Спасо-Каменного мон-ря, в опустевшем соборном приделе во имя свт. Петра, митр. Московского, среди икон в алтаре упоминается складень «образ Чеснаго Креста Господня» в серебряном окладе, на створках к-рого были написаны фигуры святых, украшенные скаными венчиками с финифтью (Там же. С. 115). В Дионисиевом Глушицком мон-ре, согласно монастырской описи 1683 г., в алтаре собора в честь Рождества прор. Иоанна Предтечи находилась 2-сторонняя хоругвь (на дереве?) с композицией «Происхождение Честного креста» на лицевой стороне и образом Божией Матери в молении святых на обороте (Там же. С. 202). Эта композиция П. Ч. Д. служила украшением оборотных сторон на хоругвях, известных из описей: 1702 г. в Никольской ц. с. Святая Лука, вотчине Спасова Каменного мон-ря (на лицевой стороне — Нерукотворный образ Спасителя); того же года — в придельной ц. в честь Зачатия прав. Анны при Никольской ц. Евфимиева мон-ря в Сянжемской волости (Там же. С. 188).

К XVI в. относятся иконы-таблетки, где извод П. Ч. Д. сопоставлен со Св. Троицей (ИркОХМ). На иконе-таблетке XVIII в. из Сольвычегодска (СИХМ) Божия Матерь и Предтеча в верхней части молятсЯ Саваофу, сидящему на облаках.

С сер. XVI в. известен еще один вариант композиции П. Ч. Д., служащий одним из ранних примеров сочетания с др. праздниками, двенадцатыми и великими. Это клеймо иконы «Христос Вседержитель с пророками, праздники и избранные святые» сер. XVI в. из ц. Параскевы Пятницы (Рождества Пресв. Богородицы) в Каргополе (ныне во ВГИАХМЗ; Иконы Вологды. 2007. Кат. 78. С. 485, 492; редкие особенности отмечены А. С. Преображенским на с. 290). Святители, фигуры к-рых на иконах 1-й четв. XVI в. замыкали Деисус в верхней части, здесь возглавляют к-польский крестный ход к источнику; показаны выносные крес-

ты и иконы, к-рые несут диаконы и монахи в черных клобуках. Помимо лежащих на берегу больных и иных страждущих в крестном ходе участвуют царь, царица, представители знати. Наиболее заметной деталью являются отсутствие ангела с крестом над кладезем и замена Деисуса на фигуру Христа в белых одеждах и «в силах» — на фоне красной звездчатой и синей круглой слав, что отсылает к иконографии Преображения Господня. Очевидно, здесь просматривается календарная связь празднования П. Ч. Д. с первым августовским праздником, посвященным Спасителю (медовый, маковый Спас). Важно, что рядом расположена композиция «Воздвижение Креста Господня» со схожим ритмом сходящихся к кресту фигур из крестного хода с пещерой, над к-рой склонились копатели в поисках креста Господня. Примером сходной иконографии П. Ч. Д. служит икона из ГЭ, датированная в Госкаталоге XIX в., но не исключено, что это произведение 2-й пол. XVI в. Похожий извод воспроизведен на пядничной иконе из ГИМ нач. XVII в., где в верхней части — традиц. Деисус со святыми — творцами литургии и с Христом во славе. Вероятно, к летописному кон. XVI — нач. XVII в. иконы с вариантом, к-рый восходит к Лицевому своду, занимают свое место в праздничных рядах иконостасов. Из Благовещенского собора Сольвычегодска происходит поступившая в 1965 г. в музей икона XVII в. под записью (ныне в СИХМ). Двухчастная (или даже 3-частная) композиция включает неск. эпизодов: Деисус — сверху, в облачном сегменте, а не на городской стене; к кладезю сходятся процессии с 2 сторон. Во главе их — святители в шапках, слева седовласый царь и царица в венцах, справа — крестьящийся князь без головного убора. В нижней части — кладезь со страждущими, один из к-рых лежит на переднем плане (подобно Ионе или Иессею), рядом с ним сидит на краю кладезя благословляющий его Христос, что, возможно, должно напоминать о богослужениях периода Цветной Троицы.

Шалина отметила распространенность извода на выносных 2-сторонних иконах и хоругвях (*Шалина. 2005. С. 459*). Их сохранилось достаточно много, не наблюдается зависимость между выбором изображений на лицевой или оборотной стороне. Двусторонняя выносная икона (хоругвь?) с П. Ч. Д. на обороте (ЦМиАР, Рус. север, сер. XVII в.; Образы воды. 2016. Кат. 18. С. 33–34) на лицевой стороне имеет образ Крещения Господня. В изводе П. Ч. Д. здесь представлен к-польский ход к источнику без Деисуса в верхней части (на его присутствие намекает только фигура Христа в мандорле прямо над кладезем), среди молящихся — жены, девы. Больных опускают прямо в поток. В 2-строчной





надписи вокруг глав 5-купольной церкви сообщается об установлении празднования в 1164 г. с перечислением царя, князя и первоиерархов Византии и Киевской Руси, в формулировках московских летописей 1-й пол.—сер. XVI в. Подобно композициям с изображением Покрова Пресв. Богородицы, образы византийских императора и императрицы выделены пурпурными кивориями в верхней части, где изображен собор святителей. Др. 2-сторонняя икона того же периода (ЦМиАР) имеет на лицевой стороне Нерукотворный образ Спасителя; в композиции П. Ч. Д. следует отметить использование разнообразных вос-

XX в. подобная композиция существовала над водяными воротами новгородского Детинца, о чем свидетельствует сохранившийся проект письма-отношения в имп. Археологическую комиссию о состоянии и реставрации этой фрески. Письму сопутствовала выписка из книги А. Н. Муравьева «Путешествие по святым местам русским» о фресковой росписи «Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня» на новгородской кремлевской стене над водными воротами (оба документа нач. XX в. хранятся в ОПИ НГОМЗ. КП № 25982/3711, КП № 25982/3712, сделаны одним почерком на однотипной бумаге). Составитель документа ссылался на свидетельство Муравьева кон. 30-х гг. XIX в., подтверждающая плохую сохран-

составитель нач. XX в., вероятно, на основе надписей по обеим сторонам ангела над кладезем святителей определял изображенных святых как: свт. Германа (автор назвал его Казанским архиепископом), свт. Алексия, митр. Московского, и свт. Иоанна, архиеп. Новгородского, «как современника событий, послуживших поводом к установлению праздника 1 августа». Интересно, что по сторонам от Деисуса были изображены ангелы; т. е., как и на иконе Истома Савина, композиция соединяла мир горний с дольным. Локализация и датировка фрески остаются неясными. Муравьев называет ее чудотворной иконой, написанной на внешней стене древней Воскресенской ц., т. е. надвратной церкви Воскресенской башни (основана в 1296, перестроена в 1820, церковь не сохр.). Составитель письма описывает ее местонахождение над водяными воротами в южной стене новгородского детинца. Икона могла появиться в XVII в., когда около ворот с речной стороны был сооружен деревянный городок для защиты колодца (Кузьмина Н. Н., Филиппова Л. А. Крепостные сооружения Новгорода Великого. СПб., 1997. С. 36). Не исключено, что водяные ворота — это древние Тайничные ворота на стороне, обращенной к Волхову, между Пречистенской и Владимирской башнями; С. В. Трояновский называет их Кукуевскими, считая, что кукуем могли называть кивот на настенной иконе этих ворот (Трояновский С. В. Вел. Новгород: Седмицы истории. 859–1990-е гг. М., 2015. С. 381).

Извод был распространен в искусстве XVIII в.: икона из Мордовского республиканского музея изобразительных искусств им. С. Д. Эрьзи представляет самый простой вариант композиции: сверху — 3 фигуры Деисуса, внизу — кладезь, ангел с крестом, вокруг него — по 2 мужа разного возраста (Рус. искусство XVIII–XX вв.: Живопись, икона, культовая деревянная скульптура, графика, скульптура: Кат. / Ред.: Л. Н. Нарбекова и др. Саранск, 2009. Т.1 № 97. С. 76). Невоструев упоминает в московской Синодальной ц. в Чигасах, в приделе вмц. Екатерины, справа от царских врат живописную копию с древней храмовой иконы, на к-рой представлен «крестный ход в современном виде»: 2 «живых» архиерея (т. е., очевидно, в облачениях синодального времени), за одним из которых следует монашествующий в клобуке, вероятно, игумен; перед архиереями идут певчие в стихарях, с раскрытыми нотными книгами (Невоструев. 1858. Примеч. на с. 12). В синодальный период иконография праздника оставалась подвижной: могло быть воспроизведено чудо ангела над кладезем, как на вологодской иконе 3-й четв. XVIII в. (част. собр.; Комашко Н. И. Рус. икона XVIII в. М., 2006. Кат. 187. С. 331, 218–219. Ил.), либо в традициях



Происхождение Честных Древ Честного и Животворящего Креста Господня.
Икона. 1652 г.
(ц. Воскресения Христова на Дебре, Кострома)

ность фрески (до наших дней не сохр.), а также указал на наличие 2 фотоснимков — первого — фрески, другого — храмовой иконы

ходящих к европ. гравюре архитектурных форм, попытку передать действие как происходящее под сводами храма, когда и стоящие на подножии фигуры Деисуса и крестообразное устье колодца с лежащими на песке больными осеняют 3-лопастная арка с висячими гириками и двусветные стены.

В иконах синодального времени к Деисусу могли быть добавлены фигуры как патрональных, так и новых святых, напр., фигуры святителей Тихона Амафунтского и Митрофана Воронежского на иконе из ГМИР (сер. XIX в.).

С 1-й пол. XVII в. композиция П. Ч. Д. включается в циклы праздничных клейм на храмовых иконах, как на иконе «Воскресение Христово с двенадцатыми праздниками» из собрания ВХМ им. братьев А. М. и В. М. Васнецовых (Горюнова. 2010. С. 26); внутри клейма верхняя зона Деисуса (без святителей) отделена поземом от чуда на источнике. С темой Распятия связана композиция П. Ч. Д. в иконостасе (1652) костромской ц. Воскресения на Дебре: ожидающие чуда от источника страдальцы помещены художником внутри портиков, имеющих вид небольших домиков, к-рые напоминают некоторые сюжеты лицевых Лествиц (Костромская икона. 2004. Кат. 75. Ил. 114. С. 506).

Вероятно, в связи с проведением 1 августа малого освящения вод в рус. искусстве появились настенные иконы, выполненные в технике фрески. До нач.

Орельской ц. Новгородского у. Муравьев считал, что под фигурой Спасителя изображена весьма хорошо, «византийскою кистью», купель Овчая в Иеруса-



Происхождение Честных Древ Честного и Животворящего Креста Господня.
Икона. 1778 г.
Иконописец
И. И. Бозданов-Карбатовский (ЦМиАР)

лиме (Муравьев: 1846. Ч. 2. С. 382), упоминал изображение Евангелия с текстом — чтением на праздник 1 авг., и фигуры святителей Новгородских по сторонам ангела и Деисуса. Неизвестный





Происхождение Честных Древ
Честного и Животворящего
Креста Господня.
Икона. Кон. XVIII в.
(ЦМиАР)

школы Оружейной палаты воспроизведен извод с Деисусом на фоне палат и церквей, с ангелом и святыми мучениками Маккавеями, как на иконе письма И. И. Богданова-Карбатовского из Понезья (Образы воды. 2016. Кат. 46. С. 60–61, 63). К нач. XIX в., вероятно под влиянием академического и классического искусства, композиция приобрела пространственный, многоплановый, торжественный характер как в офиц. церковном, так и в старообрядческом иконописании: икона из Поволжья (кон. XVIII в., ЦМиАР; Образы воды. 2016. Кат. 47. С. 62–63); лицевая сторона 2-сторонней выносной иконы (на обороте – Восхождение прор. Илии) 2-й четв. XIX в. невянского письма (СОКМ; Уральская икона: Живописная, резная и литая икона XVIII – нач. XX в. Екат., 1998. Кат. 257а. С. 61 (ил.), 188); на образах со сводами икон праздников, Богоматери и избранных святых – с XIX в., как на образце из ГРМ (Кондаков. 1928–1933. Т. 4. С. 378).

Лит.: Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским. СПб., 1846. 2 ч.; Невоструев К. И. Описание Спасо-Чигасской ц. в Москве. М., 1858; Покровский Н. В. Церк.-археол. музей при СПбДА. СПб., 1909. С. 105–106. Табл. 19; Муратов П. П. Иконопись при первом царе из дома Романовых // Старые годы. СПб., 1913. № 7/9. С. 32; Кондаков Н. П. Рус. икона. Прага, 1928–1933. 4 т.; Антонова, Мневва. Каталог. Т. 2. Ил. 126. Кат. 852; Келивда Н. В. Опыт реставрации группы икон из ЯХМ // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация: Сб. ст. М., 1995. [Вып.] 16. С. 70–73; она же. Происхождение честных древ Креста Господня: К-польские реликвии в русской иконографии // Реликвии в культуре и искусстве восточнохрист. мира: Тез. докл. и мат.-лы междунар. симпозиума. М., 2000. С. 85–87; София Премудрость Божия: Вист. рус. иконописи XIII–XIX вв. из собр. музеев России: [Кат.]. М., 2000. Кат. 64. С. 190–193 (авт. опис. А. М. Лукашев); Христианские ре-

ликви в Моск. Кремле / Авт.-сост.: А. М. Лидов, И. А. Стерлигова. М., 2000; Костромская икона XIII–XIX вв. / Сост.: С. С. Каткова, Н. И. Комашко. М., 2004; Голейзовский Н. К. Фрески Чигасова мон-ря // Он же. Исслед.: В 3 т. М., 2005. Т. 1: Дионисий и его современники. С. 153–164; Шалина И. А. Древнерус. иконография сцены «Происхождение Честных древ Креста Господня» // Она же. Реликвии в восточнохрист. иконографии. М., 2005. С. 453–462; Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007; Горюнова Л. Б. Кировский обл. худож. музей им. В. М. и А. М. Васнецовых: 1910–2010. Киров, 2009; Иконы Ярославля XIII – сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля: В 2 т. М., 2009; Черкасова М. С., отв. ред. Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты. Вологда, 2011; Образы воды в христ. искусстве: Памятники XV – нач. XX в.: [Кат. выст.]. М., 2016.

М. А. Маханько

ПРОКЕСС И МАТИНИАН
[лат. Processus et Martinianus] († ок. 64–68), мученики (пам. 11 апр.; пам. зап. 2 июля). Сведения о П. и М. содержатся в пространном Мученичестве (BHL, N 6947), согласно к-рому буд. мученики служили надзирателями в рим. Мамертинской тюрьме под начальством высокопоставлен-



Христос ответил: «Я иду в Рим, чтобы снова быть распятым; возвращайся и ты». Эти слова заставили ап. Петра вернуться в город, где он снова был заточен в тюрьму.

В это время Павлину донесли, что П. и М. приняли христианство. Павлин приказал взять воинов под стражу. На следующий день он начал уговаривать их отречься от Христа и вернуться к почитанию исконных рим. богов, но святые оставались непреклонны, несмотря на обещания всяких благ, а затем угрозы. Тогда начальник приказал бить их камнями по устам, однако они только восклицали: «Слава в вышних Богу!» Затем перед ними были поставлены треножник и золотое изваяние Юпитера, однако П. и М. не только не стали поклоняться ему, но и со смехом оплевали идола. Тогда Павлин приказал растянуть их на дыбе, бить и жечь огнем. Мученики мужественно перенесли эти страдания, во время к-рых их ободряла благородная рим. матрона по имени Люцина. Затем воины стали сечь их бичами (т. н. скорпионами) со словами: «Не смейте презирать веления императора!» В это время

Ап. Петр с мучениками
Прокссом и Матинианом.
Роспись крипты
ц. Сан-Мартино-аи-Монте
в Риме. VIII в.
Фото: М. М. Лидова

Павлин ослеп на левый глаз; думая, что П. и М. навели на него порчу, он повелел вернуть их об-

ратно в темницу, где им также служила Люцина. Через 3 дня Павлин, мучимый злым духом, скончался. Его сын, Помпиан, сообщил об этом префекту Рима, а тот подал донесение Нерону, к-рый приказал немедленно казнить П. и М. по обвинению в колдовстве. Мученики были усечены мечом на Аврелиевой дороге, за стенами Рима, а их тела с почестями погребены Люциной.

Павлин ослеп на левый глаз; думая, что П. и М. навели на него порчу, он повелел вернуть их об-

ратно в темницу, где им также служила Люцина. Через 3 дня Павлин, мучимый злым духом, скончался. Его сын, Помпиан, сообщил об этом префекту Рима, а тот подал донесение Нерону, к-рый приказал немедленно казнить П. и М. по обвинению в колдовстве. Мученики были усечены мечом на Аврелиевой дороге, за стенами Рима, а их тела с почестями погребены Люциной.

Почитание. Мученичество П. и М. в окончательном виде, вероятно, составлено не ранее нач. VI в., и его историческая ценность сомнительна. При составлении Мученичества анонимный автор, очевидно, опирался на апокрифическое «Мученичество Петра» (IV–V вв.), приписываемое св. Лину (Martyrium beati Petri apostoli



a Lino episcopo conscriptum; BHL, N 6655), в нем рассказывается, что впервые стражи темницы, в к-рую был заключен ап. Петр, названы П. и М. Вероятно, этот текст послужил для составителя Мученичества П. и М. также источником для эпизода явления ап. Петру идущего в Рим Спасителя. Благочестивая матрона Люцина, упомянутая в Мученичестве, также фигурирует в сказаниях о святых, живших спустя неск. веков после апостольской эпохи (напр., о мч. *Севастиане* († 288), о св. *Корнелии*, папе Римском († 253)), что также указывает на легендарный характер сказания о П. и М. (*Lapidge*. 2017. P. 388. N 21). Возможно, на эпизод «с изведением» источника из Тарпейской скалы оказала влияние рим. традиция изображения ап. Петра в образе прор. Моисея, «изводящего» воду из камня (*Franchi de' Cavalieri* P. Come i SS. Processo e Martiniano divennero i carcerieri dei Principi degli Apostoli? // *Note agiografiche*. R., 1909. Vol. 22. P. 37–38). О позднем времени составления Мученичества свидетельствует и вложенное автором в уста апостолов слово «Троица» (Trinitas), не употреблявшееся в первохрист. эпоху. Титулования Павлина и его подчиненных также не соответствуют I в. по Р. Х. В Мученичестве говорится о том, что начальник тюрьмы был магистром официий, но такой должности не существовало во времена Нерона (*Lapidge*. 2017. P. 383. N 7). П. и М. в Мученичестве названы «magistriani mellorprincipes». Не встречающееся в классических источниках именование «mellorprincipes», вероятно, означает «чиновники, которые должны в будущем стать принцепсами», т. е. помощниками магистра официий; термин «magistriani» в свою очередь обычно обозначал подчиненных магистра официий и иногда конкретно сотрудников имп. тайных служб (шпионов); однако не исключено, что составитель Мученичества в действительности не разбирался в наименованиях чиновных должностей (*Ibid.* P. 385. N 14–15). Сомнителен и сам рассказ о заключении апостолов в Мамертинскую тюрьму, поскольку она предназначалась для крупных гос. преступников и военнопленных, к числу которых святые не принадлежали.

Вместе с тем, несомненно, что почитание П. и М. имеет давнюю традицию. Согласно полемическому трак-

тату «Предестинат» (V в.), во времена узурпатора Магна Максима (383–388) еретик-монтанист захватил святилище мучеников и утверждал, что они также были «фригийцами», т. е. последователями монтанизма, надеясь тем самым придать авторитетность своему учению (PL. 53. Col. 616). Это свидетельствует о большой значимости культа П. и М. для рим. христиан 2-й пол. IV в.

Изначальным местом погребения мучеников в разных источниках названы катакомбы св. Агаты (cimiterium Agathae) и св. Дамаса (cimiterium Damasi) у 2-го путевого столба на Аппиевой дороге. По всей вероятности, захоронение П. и М. в катакомбах св. Агаты было обновлено и украшено при св. папе Римском *Дамасе I* (366–384), к-рый провел большую работу по благоустройству рим. катакомб. Свт. *Григорий I Великий* (590–604) совершал в храме на гробнице святых богослужение в день памяти мучеников и произнес в нем одну из своих проповедей на Евангелия (см.: PL. 76. Col. 1232–1238). При папе *Григории III* (731–741), согласно *Liber Pontificalis*, была перестроена кровля храма (PL. 89. Col. 569). Затем папой *Пасхалием I* (817–824) мощи П. и М. были торжественно перенесены в собор св. Петра, где они почивают и по сей день.

В Иеронимовом Мартирологе память П. и М. указывается несколько раз. Основным днем их памяти было 2 июля (MartHieron. P. 347). Под 1 июля указывается память неких Прокесса и Марины на Аврелиевой дороге; очевидно, имя Марина представляет собой искаженное Мартиниан, а празднование было смещено на 1 июля в результате ошибки. Также память св. Прокесса указывается под 27 янв. (MartHieron. P. 64); под тем же днем указаны памяти Аврелия и Миссуриана. Не исключено, что имя Миссуриан представляет собой искаженное Мартиниан, а имя Аврелий произошло от названия места — Аврелиева дорога. В то же время это предположение не может считаться достоверным (MartHieron. Comment. P. 65). Также день памяти П. и М. указывается в Иеронимовом Мартирологе под 31 мая (MartHieron. P. 283); вероятно, это празднование могло быть связано с обновлением храма во имя П. и М.

В Мартирологе Узуарда (IX в.) (MartUsuard. 1965. P. 260) и Мартирологе *Адоны*, архиеп. Вьеннского (MartAdon. 1984. P. 212), память П. и М. указывается под 2 июля. Римский Мартиролог кард. Цезаря *Барония* (80-е гг. XVI в.) также указывает память П. и М. тем же днем (MartRom. P. 266). Совр. редакция Римского Мартиролога в этом отношении следует более ранним изданиям (MartRom. (Vat). P. 346).

В греч. традиции литургическое почитание П. и М. не сложилось. Однако, как указывает архиеп. *Сергий (Спасский)*, в слав. Прологе кратко сообщается со ссылкой на свт. Григория Великого о страданиях мучеников и о пребывании их мощей в Риме (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 137). Свт. *Димитрий (Савич (Тутало))* Ростовский включил краткое сказание о П. и М. в свою «Книгу Житий святых» под 11 апр. Под той же датой память П. и М. указана и в совр. Месяцеслове РПЦ. Ист.: BHL, N 6947–6948; ActaSS. Jul. T. 1. P. 266–271; *Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Т. 3. Л. 232 об.; ЖСв. Авг. С. 165–166.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 104; Т. 3. С. 137–138; *Amore A.* Processo et Martiniano // *BiblSS.* Vol. 10. Col. 1138–1140; *Lapidge M.* The Roman Martyrs: Introd., transl., and comment. Oxf., 2017. P. 381–389.

А. Грюнерт, П. А. Пашков

ПРОКІМЕН [греч. проκείμενον, букв.— «предлежащее»], в правосл. богослужении один из видов песнопений, неотъемлемая часть *литургии*, мн. чинов Требника, а также *вечерни* и проч. В отличие от различных жанров церковной *гимнографии* П. полностью состоит только из библейских стихов. Практически все П. представляют собой специально подобранные стихи богослужебной *Псалтири* и заимствованы из псалмов (в подавляющем числе случаев) либо из *библейских песней* (а именно из песни 3 *вавилонских отроков* (Дан [LXX] 3. 52–88) и песни Пресв. Богородицы «*Величит душа Моя Господа*» (Лк 1. 46–55)); включение составляет П. в православ. чинах *погребения* мирян, монахов и священников (нач.: *Бл҃женъ пѣтъ вѣнь же ѿдѣши:*), к-рый в древних рукописях чинов погребений представлял собой не П., но один из *антифонов*, т. е. христ. гимнографических композиций (тогда как в качестве П. чинов погребений использовались, как и во всех проч. случаях, именно стихи псалмов).



В современной понимании П. — композиция, включающая: 1) возгласие начального стиха чтецом или священнослужителем, за которым следует 2) повтор этого же стиха певцами; 3) возгласие еще одного стиха (или нескольких), на что хор всякий раз отвечает 4) пением начального стиха; 5) возгласие начального стиха до середины и 6) допевание остатка этого стиха певцами.

Первоначальное содержание термина. В отличие от привычного ныне осмысления понятия «прокимен», когда оно применяется ко всей композиции из неск. стихов, изначально словом *прокейμενον* обозначался только стих, использовавшийся в качестве рефрена к остальным стихам. Композиция же в целом специального наименования не имела и обозначалась просто как «псалом [Давида]» или «песнь отцов/песнь Богородицы». При этом рефрен-П. был терминологически противопоставлен принципиально иному типу рефрена — антифону (ср. аналогичное противопоставление в лат. богослужебной традиции: *responsories* (к-рый соответствует рефрену-П.) и антифон). В визант. богослужении антифоном называли внешнюю по отношению к псалму поэтическую строфу (почти все эти строфы были составлены в визант. эпоху, т. е. не были библейскими цитатами) и при пении псалма с антифоном в качестве припева в конце псалма добавляли стихи «Слава, и ныне», тогда как П. не был внешним по отношению к псалму — он заимствовался из того же самого псалма, которому и служил рефреном (а сам псалом исполнялся без прибавления к нему «Слава, и ныне»; см.: *Mateos. Célébration*. P. 7–19). Этим объясняется и сам термин *прокейμενον* — «предлежащий, выписанный заранее [стих]»: один из стихов псалма оказывался выписан не на своем месте, а в самом начале, перед остальными стихами псалма, поскольку ему предстояло служить им рефреном. Это сформировало и структуру исполнения П.: сначала солист пел по книге рефрен целиком, а хор со слуха запоминал слова и мелодию рефрена и сразу закреплял это его повторением; затем солист пел поочередно все или некоторые стихи псалма или библейские песни, а хор всякий раз повторял рефрен (либо целиком, либо только его

2-ю часть); в конце рефрен еще раз пел солист, а хор допевал 2-ю часть рефрена.

Т. о., наименование «прокимен», хотя оно в позднейшей практике и перешло с рефрена на всю композицию из нескольких стихов (т. е. П. в совр. смысле слова), отнюдь не подразумевает того, что П. служит преамбулой к чему бы то ни было, вопреки распространенной в литературе неверной интерпретации термина *прокейμενον* — «предлежащее» как якобы песнопения перед чтением некоего отрывка Библии (напр., Апостола на литургии). В действительности рефрен-*прокейμενον* «предлежит» лишь тому стиху или стихам, к-рые выписаны вслед за рефреном, а вся композиция как целое является самостоятельным элементом чинопоследования.

Альтернативная греческая терминология в I тыс. по Р. Х. По всей видимости, термин *прокейμενον* имеет к-польское происхождение: во всяком случае в Сирии и Палестине в IV–VII вв. для аналогичных стихов использовалась иная терминология: *прѳαλμα* (запев, к-рый исполнял певец) и *ѳωψαλματα* (припевы — ответы хора); в одном из сир. описаний богослужебного чина VI в. говорится, что эти рефрены предварялись возгласами архидиакона: *прѳαλλε* («запевай») и *ѳωψαλλμεν* («давайте подпевать»: *Rahmani I. E. Studia Syriaca*. Charfet, 1908. Vol. 3. P. 1–4). Подобная лексика встречается у свт. Иоанна Златоуста, представителя антиохийской традиции, и др. (*Mateos. Célébration*. P. 8–11). В груз. переводах литургических текстов древнего *иерусалимского богослужения* термину *ѳωψαλματα* соответствовало понятие *дасдебели* (оно в позднейшей груз. терминологии изменило значение и стало применяться к *стихирам*); тогда как сами псалмы, к которым припевали эти рефрены, обозначались как «псалмуни» (вопреки мнению Х. Лееба, который, исходя из позднейшей византийской терминологии, интерпретировал «псалмуни» как аналог *proke...menon*: *Leeb H. Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jh.)*. W., 1970. S. 50–52). Впрочем, «псалмуни» можно понять иначе — как эквивалент *прѳαλма*, но это означало бы, что респонсорная псалмодия в Сирии и Палестине предполагала использование 2 разных реф-

ренов, т. е. была устроена сложнее, чем в позднейшей визант. традиции.

Вне зависимости от того, обозначали ли *прѳαλма* и *ѳωψαλματα* 2 разных рефрена или один и тот же, существовало различие в том, кто может их исполнять: право интонировать *прѳαλма* доверялось певцам, имеющим поставление от епископа. Во всяком случае именно отсутствием церковного сана у синайского аввы Нила в известном описании совершенного им всеобщего бдения аргументируется его отказ исполнять *proyalmata* (Il testo integrale della «Narrazione degli abba-ti Giovanni e Sofronio» attraverso le «Ερμηνείαι» di Nicone / Ed. A. Longo // *RSBN*. N. S. 1965/1966. Vol. 2/3. P. 254, 261).

В этом же тексте встречается еще один палестинский термин, *mesydion*, обозначающий вставные песнопения между разделами Псалтири или группами библейских песней; в др. источниках им обозначают композицию из неск. псаломских стихов для респонсорного исполнения, т. е. не что иное, как П. в позднейшем смысле этого слова (см.: *Parenti S. Mesedi — mesōdion* // *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of G. Winkler* / Ed. H.-J. Feulner et al. R., 2000. P. 543–555).

Память о П. как о песнопении, исполняемом исключительно посвященными в свой сан церковными певцами (ср. 15-е прав. Лаодикийского Собора), длительное время сохранялась в визант. чине поставления чтеца и певца (включая его древнерус. и проч. переводы); и над тем и над другим читалась одна и та же молитва, но затем чтецу вручался Апостол и предписывалось прочесть из него зачало, а певцу вручалась Псалтирь, и он должен был спеть по ней П. (ср.: *Желтов М., свящ.* Чинovníк архиепископов Новгородских: Древнерус. Требник РНБ, Соф. 1056. М., 2017. С. 59). Этим же, очевидно, объясняется то, что в совр. практике часть П. возгласается обязательно священнослужителем — диаконом, если есть, или священником.

В современном православном богослужении. Наиболее типичным представителем П. является П. в чине Божественной литургии. Он составляет ее неотъемлемую часть и всегда располагается перед чтением Апостола. В отличие от древнейшей практики, где П., по всей видимости,



исполнял певец, а Апостол — чтец, нормативным стало провозглашение П. тем же лицом, кто будет читать Апостол, т. е. пономарем либо диакон (возможно, этот факт также повлиял на ошибочное переосмысление П. как «вступления» к Апостолу). По аналогии с чином литургии П. произносится перед Апостолом и в составе последований *крещения, венчания, елеосвящения, постригов, различных молебнов*, ряда др. чинов Требника, а также на вечерне Великой пятницы и в конце утрени Великой субботы. В чинах *царских часов*, однако, П. помещен не перед Апостолом, а перед паремией из ВЗ, за к-рой, уже без возгласения П., следует Апостол (возможно, это отражает древний порядок, когда на литургии также могло иметь место чтение из ВЗ).

Устав выбора П. для литургии достаточно сложен, поскольку свои П. имеются у рядовых дней недели, у воскресных дней (на каждый из 8 гласов), у мн. памятей подвижного и неподвижного годовых циклов, а также по праздникам, и часто необходимо выбрать один П. из неск. возможных либо соединить 2 П. Дозволяется соединять на литургии 2 П., но не более (хотя чтений из Апостола может быть и 3; впрочем, 3 чтения должны быть скомбинированы так, чтобы они звучали как только 2 отрывка; см.: *Розанов. Устав. 1902. С. 352–381*).

Кроме литургии П. ежедневно поется на вечерне (не считая тех редких случаев, когда он заменяется пением «Аллилуия»). Обычно это П. по дню недели; вечером в дни нек-рых важнейших праздников П. по дню недели заменяется т. н. великим П., имеющим большее количество повторов (и соответственно 3 стиха вместо одного). П. в субботу вечера (т. е. в составе службы под воскресенье), не называясь «великим», фактически также имеет структуру великого. Великие П. установлены еще и на вечернях в Прощеное воскресенье и с 1-го по 5-е воскресенье *Великого поста*. К ним же и по структуре и по функции можно отнести песнопение «*Да исправится молитва моя*» в составе *литургии Преждеосвященных Даров*.

На утрени в отличие от вечерни ежедневного пения П. не предусмотрено. Впрочем, песнопение утрени «*Бог Господь*» по своей форме и является по сути П. (и, как и П. на ве-

черне, при совершении службы с «Аллилуия» заменяется соответствующим песнопением). Если же на утрени поется *похилей* и читается Евангелие, на ней появляется еще и особый, двойной, П.: сначала изменяемый (либо один из воскресных утренних П. 8 гласов, либо праздничный, т. е. указанный в праздничной службе, причем таким П. всегда усвоен 4-й глас), а затем фиксированный — «*Всякое дыхание*».

На т. н. малых часах, к-рые возникли из практики ежедневной частной молитвы, а не общественного богослужения (дневные часы, повечерие, полунощница), П. отсутствуют — вероятно, потому, что П. связан именно с общественным богослужением и должен был исполняться только рукоположенными клириками.

Исключение составляют чины царских часов, с обычными дневными часами связанные лишь внешне (исторически эти чины восходят к древнему стоянию у Голгофы в Великую пятницу, т. е. к торжественной общественной службе), а также П. на 6-м часе с понедельника по пятницу в период Великого поста, на Страстной седмице (с понедельника по среду, в Великий четверг — на 1-м часе) и в среду и пятницу Сырной седмицы. Практика пения П. на 6-м часе в эти дни восходит к еще одной общественной службе — *тритекти*, совершавшейся в рамках кафедральной традиции К-поля.

П. будних дней Великого поста — на каждый день их 4: 2 на 6-м часе и 2 на вечерне — заимствованы последовательно из псалмов почти всей Псалтири целиком. Так, в понедельник 1-й седмицы поста они взяты из псалмов 1, 2, 3–4, во вторник — 5, 6, 7–8 и т. д. Эти П. расположены не только перед библейским чтением, но и после него: на 6-м часе до и после чтения из книг пророков, на вечерне — до и после чтения из Пятикнижия (при этом П. перед чтением заменяет собой обычный П. вечерни). Некогда они содержались вместе с соответствующими чтениями в Профетологии (Паремийнике), вполн. были включены в состав Поственной Триоды.

В правосл. богослужебной традиции возгласению П. предшествует либо возглас «*Вонмем*» (в тех случаях, когда чин не предполагает, что перед П. священнику следует совершить преподание мира), либо воз-

глас «Премудрость», либо «Премудрость, вонмем» (в тех случаях, когда после начального «Вонмем» священник должен возгласить: «Мир всем»). В Типиконе упоминается древний обычай возгласать, откуда взят П., — из псалмов (тогда чтецу следует произнести: «Псалом Давидов») либо из библейской песни (тогда произносится: «Песнь отцев» либо «Песнь Богородицы»), однако в практике сохранилось только второе (фразу «Псалом Давидов» можно, однако, услышать за рус. богослужением по старому обряду).

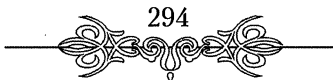
В визант. эпоху распевы П. отличались развитой мелизматикой (ср.: *Strunk O. Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 322–323*). В совр. греч. традиции, однако, практика пения П. на литургии фактически утрачена: рефрен П. и последующий стих возглашаются чтецом без повторений со стороны хора, после чего следует чтение Апостола (т. о., П. окончательно осмысляется как краткий эпиграф к Апостолу, о чем говорит и принятое в совр. греч. традиции его титулование: *προκεῖμενον τοῦ Ἀποστόλου*). В отличие от литургии пение проч. П. — на вечерне, утрени, царских часах и 6-м великопостном часе — в греч. традиции сохранилось: они исполняются обычным ирмологическим напевом (на вечерне на положенный глас, на утрени — всегда на 4-й глас), великие П. — особым напевом 7-го гласа. В рус. практике П. вечерни, как правило, поются на традиц. знаменные мелодии; др. виды П. существуют в различных версиях.

Лит.: *Скабалланович. Типикон. Вып. 1. С. 327–329; Вып. 2. С. 136–143; Mateos. Célébration.*

Свящ. Михаил Желтов

ПРОКЛ [греч. *Πρόκλος*] (70–90-е гг. IV в. — июль 446/7), свт. (пам. 24 окт., 20 нояб.; пам. зап. 24 окт.), архиеп. К-польский (с 12/13 апр. 434), богослов.

Жизнь. Ранние годы. Биографические сведения о П., особенно до его избрания архиепископом, отрывочны и приводятся гл. обр. *Сократом Схоластиком* в «Церковной истории». Дата рождения П. неизвестна, однако ряд исследователей пытались примерно определить ее, опираясь на 1-е точно датированное событие жизни П. — попытку вступления на К-польскую кафедру после кончины свт. *Аттикиа*, имевшую место между окт. 425 и февр. 426 г.





Так, по мнению Ф. Бауэра, поскольку в этот период во епископы могло быть рукоположено лицо не моложе 30 или, возможно, 35 лет, П. с высокой долей вероятности род. ок. 390 г. (Bauer. 1919. S. 6). Впрочем, согласно «Апостольским постановлениям», составленным, вероятно, ок. 380 г. и опиравшимся в данном случае на «Дидакалию апостолов», минимальный возраст кандидата во епископы — 50 лет (Const. Ap. II 1); однако неясно, в какой степени эта норма соблюдалась на практике. Несмотря на то что ряд авторов согласны с Бауэром (см., напр.: Simonetti. 1984), в значительной части справочных работ по патрологии не указано даже примерное время рождения П. (Bardenhewer. Geschichte. 1924. S. 202–203; Altaner. Patrologie. 1966. S. 338; Quasten. Patrology. 1986. P. 521). В литературе высказывались предположения о том, что рождение П. следует датировать и более ранним временем. Среди аргументов, приводившихся в защиту данной т. зр., была закрепившаяся в визант. иконографии, в т. ч. в *Василия II Минологии* (1-я четв. XI в.), традиция изображать П. в виде седобородого старца, чему якобы противоречит примерно 56-летний возраст святителя в момент кончины. Нек-рые исследователи также ссылаются на распространенное предание, согласно к-рому он был секретарем свт. *Иоанна Златоуста*, архиеп. К-польского (398–404). Впрочем, это предание является поздним и, очевидно, недостоверным: маловероятно, что П. исполнял обязанности секретаря при Иоанне, а затем, после осуждения святителя на Соборе «при Дубе», в к-ром принимал участие свт. Аттик, перешел на службу к последнему (подробнее см.: Constas. 2003. P. 11–12).

Сведения о родителях П., в т. ч. об их социальном статусе, в источниках отсутствуют. Слова, содержащиеся в 35-й гомилии святителя (Homilia consolatoria // Rudberg. 1959. P. 312), могут свидетельствовать о его принадлежности к состоятельной семье. Согласно Сократу Схоластику, уже в раннем возрасте П. исполнял обязанности чтеца в церкви. В это же время он посещал частные школы, по всей видимости, в К-поле, особенно ревностно изучая риторику. По достижении зрелого возраста П. стал секретарем архиеп. К-польского свт. Аттика (406–

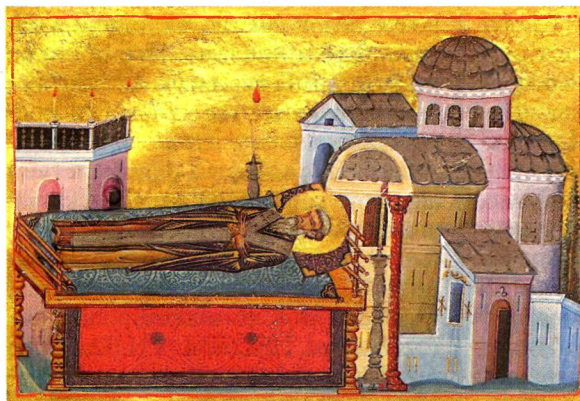


Свт. Прокл, архиеп. К-польский.
Роспись алтаря
ц. Успения Пресв. Богородицы
мона-ря Грачаница. Ок. 1320 г.
BLAGO, UFund, USA/Serbia

425). П. показал на этой должности значительные успехи и был рукоположен во диакона, а затем — во пресвитера (Socr. Schol. Hist. eccl. VI 41). По всей видимости, уже в этот период сформировались основные особенности богословия П., прежде всего в сфере *христологии*, проявившиеся в его полемике со сторонниками *арианства* и *аполлинарианства*. Поскольку свт. Аттик не имел такого хорошего образования, как П. (Ibid. VI 20; ср.: VII 2), последний должен был участвовать в составлении сочинений архиепископа К-польского, включая его проповеди. Вероят-

будучи воспитан свт. Аттиком, подражал всем его добродетелям, а незлобием превосходил его самого. Свт. Аттик был сторонником применения строгих мер по отношению к еретикам, П. же, воздействовавший на них кротостью, а не силой, решил не преследовать ни одной ереси. По словам историка, в этом отношении П. подражал имп. Феodosию, к-рый «принял за правило не употреблять строгих мер власти против виновных» (Socr. Schol. Hist. eccl. VI 41). Последняя характеристика не вполне соответствует действительности, т. к. впосл. император инициирует ряд репрессивных мер против еретиков и раскольников (СТh. XVI 5. 65).

После смерти свт. Аттика в столице начались дискуссии, касавшиеся кандидатуры нового архиепископа. В результате образовались 2 партии, к-рые поддерживали соответственно П. и пресв. Филиппа Сидского. При этом П. был ставленником имп. Пульхерии. Тем не менее Феодосию, стремившемуся к проведению самостоятельной политики, удалось добиться избрания *Сисиния I* (426–427), к-рый был известен как человек святой жизни и нищелюбец. Сисиний рукоположил П. во епископа *Кизика* (ныне Балкыз, Турция), однако население города избрало на кафедру подвижника по имени Далматий и предупредило об этом П. По словам Сократа Схоластика, они сделали это, «оставив без внимания закон, определявший, что не должно быть хиротонии епископа вопреки воле епископа Константинопольского».



Успение Прокла,
архиеп. К-польского.
Миниатюра
из Минология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 136)

но, П. содействовал свт. Аттiku в утверждении почитания Пресв. Девы Марии как Богородицы, к-рое поддерживала имп. св. *Пульхерия*, давшая обет девства (Беневич. 2009. С. 583–584). Будучи соправительницей своего брата, *Феодосия II* (402–450), она оказывала на молодого императора большое влияние. При этом, как отмечает Сократ, П.,

Жители Кизика объяснили свое решение тем, что право назначать для них епископа являлось личной привилегией свт. Аттика. В результате П. остался в К-поле, где прославился своими поучениями в церквях (Socr. Schol. Hist. eccl. VII 26–28).

Споры возобновились после смерти архиеп. Сисиния. В результате Феодосий II вновь отклонил кандидатуру П. и принял решение об избрании на К-польскую кафедру



выходца из Сирии *Нестория* (428–431), к-рый не был связан с церковными партиями столицы и к-рого, вероятно, рекомендовал ему *Иоанн I*, архиеп. Антиохийский († 441/2). При помощи Нестория император планировал внести существенные изменения в жизнь К-польской Церкви. В частности, Несторий, действуя в русле имп. религ. политики, начал борьбу с еретиками и раскольниками в К-поле и вне его. Вскоре эти мероприятия, равно как и действия нового архиепископа, направленные на повышение церковной дисциплины, вызвали недовольство широких слоев столичного населения. Кроме того, Несторий вступил в личный конфликт с имп. Пульхерией.

Спор с Несторием. Окончательно оппозиция Несторию сложилась после распространения его христологического учения (см. ст. *Несторианство*) и начала спора о наиболее корректном именовании Пресв. Девы Марии. Как следует из описания указанной дискуссии, содержащегося в сочинениях Нестория, а также в трудах его противников, архиепископ К-польский исходил из четкого различения понятий, относящихся к двум природам, к-рые соединились в *Воплощении*, с одной стороны, и к общему Лицу этих природ — с другой. Основные характеристики божества и человечества сохраняются и после Воплощения, а «общение свойств» (*communicatio idiomatum*) между природами невозможно — следов., Бог Слово, как один из элементов единства, не тождествен единому Лицу, Которое Несторий именует Христом. Поскольку Пресв. Дева Мария родила не Бога Слова, Который не мог подвергнуться плотскому рождению, а Христа, Который есть одновременно Бог и человек, ее следует называть Христородицей (*Χριστοτόκος*). Термин «Богородица» (*Θεοτόκος*) Несторий считал не вполне точным, поскольку, строго говоря, Мария не могла родить своего Творца. Более того, принятие данного термина может означать согласие с *Арием*, т. к. дает основания считать, что Бог Слово якобы получил начало от тварного существа, т. е. произошел «из несущих» (*ἐξ οὐκ ὄντων*), «от другой ипостаси или сущности» (*ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*). Из указанных утверждений может следовать вывод об изменении сущности *Логоса*

в некую иную сущность, близкий к ереси *Аполлинария*, еп. Лаодикийского. Наконец, Несторий подозревал сторонников слова «Богородица» в *докетизме*. Если именование Пресв. Девы Богородицей не подразумевает согласия с указанными ересями, а также с учением свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского († 444) об ипостасном рождении Сына Божия, то оно допустимо, хотя и уступает в точности термину «Христородица». Именование «человекородица» (*ἀνθρωποτόκος*) является более точным, чем «Богородица», поскольку Мария родила именно человеческую природу Христа, однако и оно может получить неверное толкование в духе учения *Павла Самосатского*, еп. Антиохийского († после 272), о Христе как о «простом человеке» (*ψιλὸς ἄνθρωπος*). Т. о., единственным мариологическим титулом, к-рый не мог быть оспорен, Несторий считал слово «Христородица» (см., напр.: *Nest. Liber Heracl. I 3; II 1 // Idem. Le Livre d'Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. 1910. P. 151–152, 214–215; Idem. Ep. ad Ioan. Antioch. // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 5*). В данном случае он довел до логического завершения традицию строгого *дифизитства*, характерного для основных представителей Антиохийской школы (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*), в т. ч. для *Феодора*, еп. Мопсуестийского († 428).

Понимая, что подобные мариологические взгляды могут вызвать широкое недовольство в столице и далеко за ее пределами, Несторий, по всей видимости, сначала поручил выступить с соответствующей проповедью своему синкеллу пресв. Анастасию, который в присутствии архиепископа К-польского сказал, в частности, следующее: «Пусть никто не называет Марию Богородицей, ибо Мария была человеком, а от человека Бог не может родиться» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 32; Evagr. Schol. Hist. eccl. I 2*). Вскоре в ряде гомилией, произнесенных в кон. 428 г., Несторий указал на правоту Анастасия. В результате протест против отрицания Богоматеринства Пресв. Девы стал нарастать в различных слоях населения столицы, представители к-рых обвинили Нестория в исповедании Христа «простым человеком».

Вскоре П. выступил с резкой критикой христологического и мариоло-

логического учения архиепископа К-польского, произнесенная в присутствии последнего в храме Св. Софии проповедь, в к-рой обосновал именование Пресв. Девы Марии Богородицей (*Proclus CP. Hom. 1*). Вероятно, она была произнесена на 2-й день праздника Рождества Христова, 26 дек. 428 г.; по мнению Э. Шварца, это имело место 25 марта 430 г., в день Благовещения (*ACO. T. 1. Vol. 1(8). P. 7*). Несторий вступил в полемику с П., заявив о том, что недопустимо именовать Марию Богородицей без необходимых уточнений, согласно к-рым к Логосу неприменимы свойства человеческой природы, в т. ч. рождение по плоти (*Nest. Serm. 27 // Nestoriana. 1905. S. 336–341; ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 37–39 [лат. пер.]*). Несмотря на то что П. не участвовал непосредственно в работе *Вселенского III Собора*, свт. Кирилл Александрийский высоко оценивал роль епископа Кизического в борьбе с Несторием (*Cyr. Alex. Ep. 72: Ad Proclum Constantinopolitanum // PG. 77. Col. 343–346 [греч. текст и лат. пер.]*; *ACO. T. 4. Vol. 1. P. 109–110 [лат. пер.]*), а упомянутая проповедь П. была включена в сборные акты (*Ibid. T. 1. Vol. 1(1). P. 103–107*).

После низложения Нестория пресв. Филипп Сидский и П. вновь стали кандидатами на К-польскую кафедру, причем последний пользовался большей поддержкой. Тем не менее, ссылаясь на норму, согласно которой епископ не может переводиться на др. кафедру, некие влиятельные лица добились избрания свт. *Максимиана* (431–434), известного благочестием и любовью к благотворительности, однако неискусного в слове. Как отмечает Сократ Схоластик, ссылка на каноны в данном случае могла быть скорее поводом, поскольку указанная норма не была в тот момент общепринятой (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 35–37*). Возможно, противников П. не устраивала его богословская позиция (*Беневич. 2009. С. 586*).

После избрания на Константинопольскую кафедру. Впрочем, сразу после кончины свт. Максимиана имп. Феодосий II обеспечил возведение П. на К-польский престол. Затем последний совершил погребение своего предшественника. Избрание П. соответствовало позиции папы Римского св. *Келестина I* (422–432), выраженной им в посланиях свт. Кириллу Александрийскому, Иоан-

ну Антиохийскому и Руфу Фессалоникийскому, согласно к-рой не существует препятствий для перемещения епископа с одной кафедры на другую (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 40*). Иницилируя это избрание, император сознательно укреплял позицию антинесторианской партии. Т. о., основными задачами П. стали борьба с крайностями антиохийского богословия, в т. ч. с христологией Нестория, а также утверждение мира и согласия в Церкви на основе компромиссного определения 433 г., составленного епископами диоцеза Восток и подписанного свт. Кириллом (*Cyr. Alex. Ep. 39: Ad Ioan. Antioch. de pace // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 15–20; DBC. T. 1. C. 540–543*).

Впрочем, вскоре стала очевидной серьезная оппозиция примирению 433 г. не только в Египте, где против него выступали последовательные приверженцы Александрийской христологии, но и в рим. Сирии, в к-рой были сильны позиции строгих дифизитов. Незадолго до этого в богословской школе Эдессы (ныне Шанлыурфа, Турция), основном интеллектуальном центре христиан-арамеев, находившемся под влиянием Антиохийской школы, начался перевод с греч. языка экзегетических сочинений Феодора Мопсуестийского, благодаря к-рому на сир. почву впервые были перенесены христологические взгляды, близкие к несторианству. При этом вскоре в Сирии сложилась оппозиция крайностям антиохийского богословия во главе с еп. Эдесским Раввулой (411/2–435/6), перешедшим после Эфесского Собора на сторону свт. Кирилла Александрийского и начавшим активную борьбу с феодорианством. Т. о., для Церкви в указанное время весьма актуальным стал вопрос о вероучительной корректности христологических систем, созданных предшественниками Нестория: Феодором, еп. Мопсуестийским, и в меньшей степени Диодором, еп. Тарсийским († до 394).

В противостояние между радикальными дифизитами и антинесторианской партией оказалась вовлечена и Армянская Апостольская Церковь. За неск. десятилетий до этого по инициативе католикаса Саака I Партева (387/8–425; † 439) была начата работа по переводу библейского текста и толкований св. отцов на арм. язык. Для этой цели Месроп Маштоц († 440) прибыл в Эдессу (по всей ви-



Свт. Прокл, архиеп. К-польский.
Роспись ц. Евергетиды
мон-ря Студеница. 1208–1209 гг.
Фото: BLAGO, UFund, USA/Serbia

димости, после 414), где был радушно встречен еп. Раввулой, к-рый еще оставался сторонником богословия и экзегезы Антиохийской школы. Вплоть до 429 г. под рук. эдесских книжников Месроп Маштоц работал над переводом сир. версии Библии (см. *Peishitta*) на арм. язык. В указанном переводе (Арм I) прослеживалось влияние антиохийской интерпретации Свящ. Писания (подробнее: *Mahé J. -P. Traduction et exégèse: Réflexions sur l'exemple Arménien // Mélanges A. Guillaumont. Gen., 1988. P. 243–255; Cowe P. The Two Armenian Versions of Chronicles: Their Origin and Translation Technique // REArm. 1990/1991. Vol. 22. P. 53–96*). Среди преподавателей Эдесской школы, к-рые способствовали трансляции пронесторианской традиции в сир. мир и с к-рыми Месроп Маштоц познакомился в этот период, был Ива († 457), буд. епископ города. В сер. 20-х гг. V в. Месроп Маштоц вместе с группой учеников прибыл в К-поль, где его встретили имп. Феодосий II и свт. Аттик; во встрече принимал участие и П., носивший тогда сан диакона. В нач. 30-х гг. ученики Саака Партева и Месропа Маштоца также посетили визант. столицу, где им были переданы греч. рукописи Свящ. Писания, с которых Месроп Маштоц выполнил новый перевод (Арм II).

По всей видимости, незадолго до авг. 435 г. в К-поль прибыла еще одна делегация Армянской Церкви, к-рая состояла в т. ч. из учеников Месропа Маштоца и статус к-рой не до конца ясен. Члены этой делегации просили П. высказать свое мнение о произведениях Феодора Мопсуестийского, получивших широкое распространение в Армении и служивших предметом активных споров. В ответ П. составил «Томос к армянам», в к-ром изложил основы своей христологической доктрины (*Proclus CP. Ep. 2*). Во многом благодаря позиции П. в Армянской Церкви утвердилось критическое отношение к феодорианству и несторианству. Несмотря на то что П. не упомянул Феодора Мопсуестийского и Нестория, христология одной Ипостаси, выраженная в документе, существенно отличается от строгих форм антиохийского богословия. При этом к «Томосу» были приложены выдержки, или «главы», из сочинений Феодора (συντάγματα; capitula), представленные арм. делегацией на суд П. В лит-ре отмечается, что отсутствие прямых упоминаний о Мопсуестийском епископе могло быть вызвано нежеланием П. усугублять уже существовавшие противоречия (*Constas. 2003. P. 111–112; Беневиц. 2009. С. 588–589*). По всей видимости, П. в целом устраивала «формула единения» 433 г. и он считал необходимой борьбу лишь с ее прямыми противниками, поддерживавшими Нестория. По инициативе П. были низложены 6 «восточных» епископов во главе с Александром Иерапольским, которые отказались подписать формулу и одобрить осуждение Нестория. П. считал пребывание последнего в мон-ре св. Евпрепия близ Антиохии соблазнительным и добился от имп. Феодосия II ссылки бывш. архиепископа К-польского в Большой оазис (ныне оазис Харга в В. Египте). Кроме того, имп. решение предписывало предать произведение ересиарха огню.

Впрочем, вскоре П. стал участником нового этапа полемики о наследии Антиохийской школы. В 435/6 г., после кончины митр. Раввулы, на Эдесскую кафедру вступил Ива, который по-прежнему был приверженцем строгого дифизитства. Ок. 436 г. он перевел на сир. язык текст упомянутых capitula и начал отстаивать соответствие содержащегося в них учения правосл. христологии. При



этом Ива столкнулся с противодействием части эдесских клириков и мирян, в т. ч. представителей гражданской и военной администрации, обвинивших епископа в несторианстве. Об этих обвинениях стало известно и к-польскому архим. Далматии, к-рый, вероятно, сообщил о них П. в 437 г. Последний сразу же вручил диак. Феодоту, представителю Антиохийского архиепископа при К-польской кафедре, экземпляр «Томоса к армянам» и «глав» из сочинений Феодора, сопроводив их посланием, адресованным архиеп. Иоанну. В нем П. призвал Иоанна начать борьбу с теми, кто искажают истинную веру, и добиться от еп. Ивы Эдесского подписания «Томоса», а также осуждения capitula. По словам П., Ива сделав это, заслужит не только восхищение тех, кто до сих пор сомневались в его правомыслии, но и уважение со стороны «святейшего отца нашего, пресвитера и архимандрита Далматия» (*Proclus CP. Ep. 3*). По всей видимости, в др. письме архиеп. Иоанну, к-рое было отправлено уже после того, как диак. Феодот покинул К-поль, П. убеждал архиепископа Антиохийского поставить подпись под «Томосом...» и добиться того же от своих епископов-суффраганов; П. также требовал от «восточных» осуждения «глав». В лит-ре высказывалось предположение о 2 миссиях К-польской Церкви в Антиохию (*Devreesse R. Essai sur Théodore de Mopsueste. Vat., 1948. P. 143. Not. 6; ср.: Constas. 2003. P. 114. Not. 98*).

Примечательно, что вскоре, 28 янв. 438 г., П. возглавил торжество по случаю переноса мощей свт. Иоанна Златоуста, имя к-рого было восстановлено в диптихах уже при свт. Аттике, из Коман Понтийских в К-поль (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 45*). Завершая реабилитацию свт. Иоанна, П. помимо всего прочего желал привлечь на свою сторону умеренных «восточных», которые теперь должны были дистанцироваться от радикальных приверженцев антиохийской традиции. Созванный в том же году в Антиохии Собор подтвердил свою верность «формуле единения», однако отказался предавать анафеме «главы» из сочинений Феодора Мопсуестийского, поскольку его христология представлена в этих «главах» вне историко-богословского контекста, в котором она сформировалась. Общецерковное осуждение крайностей антиохийского бо-

гословия произошло уже спустя ок. 100 лет после смерти П., в ходе споров о «Трех Главах» при имп. св. Юстиниане I (527–565).

П. продолжал политику своих предшественников, направленную на расширение сферы влияния столичной кафедры. Так, именно в период служения П. епархии Азии и Понта полностью вошли в юрисдикцию К-польской Церкви: с этого времени епископы в указанных провинциях избирались и рукополагались архиепископами К-польскими. Согласно сообщению Сократа Схоластика, жители Кесарии Каппадокийской сами просили П. поставить им митрополита, в результате он совершил хиротонию члена синклита Фалласия (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 48*). Более того, епископы Иллирика неоднократно обращались к П. с апелляциями, что побудило папу Римского Сикста III (432–440) указать ему на несоответствие данной практики канонам (*Xistus III, papa. Ep. 9: Ad Proclum Constantinopolitanum // PL. 50. Col. 612–613*). Известно и об активном вмешательстве в решение данного вопроса имп. Феодосия II.

Согласно преданию, во время одной из общих молитв, в к-рых жители К-поля во главе с П. просили у Бога защиты от страшных землетрясений. Некий юноша, будучи восхищен на небо, услышал божественный глас, повелевший возвестить епископу и народу *Трисвятое*, к-рое П. и ввел в литургическое употребление (*Ioan. Damasc. De fide orth. III 10; Idem. Ep. de hymn. Trisag. 4*). На это предание ссылается и прп. *Феофан Исповедник* (нач. IX в.) в «Хронографии» (*Theoph. Chron. P. 93*).

Как сообщает прп. Феофан Исповедник, использовавший в своей «Хронографии» один из вариантов александрийской эры, П. скончался в 539 г. от сотворения мира (*Theoph. Chron. P. 97*), т. е. в 446/7 г. по Р. X. При этом число и месяц его кончины неизвестны. В более поздней агиографической традиции (MenolBas. 140 // PG. 117. Col. 125) указывается, что П. находился на К-польской кафедре в течение 12 лет и 3 месяцев. Одна из принятых в литературе (см., напр.: *Grumel. Chronologie. P. 435*) датировок его смерти (12/13 июля 446) буквально следует этому указанию.

Сочинения. «Томос к армянам» (CPG, N 5897; RegPatr, N 78; Ep. 2:

Tomus ad Armenios // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 187–195; PG. 65. Col. 855–874; рус. пер.: ХЧ. 1841. Ч. 1. С. 351–375; Томос к армянам / Пер.: А. В. Муравьев // Антология. 2009. Т. 1. С. 596–605) — главное догматическое произведение П. Представляет собой ответ на запрос делегации Армянской Церкви об учении Феодора Мопсуестийского; запрос сохранился в лат. версии (CPG, N 5775, 5896; Libellus ad Proclum // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 83–85; рус. пер.: ДВС. Т. 5. С. 75–77). Лат. пер. «Томоса...» (ACO. T. 4. Vol. 2. P. 197–205) выполнен *Дионисием Малым*. Сохранились 2 сир. версии «Томоса»: 1) Lond. Brit. Lib. Add. 14557. Fol. 161v–168v (VII в.; см.: *Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum: L, 1871. Pt. 2. P. 719–721. N 758*); сочинение опубликовано П. Беджаном в качестве приложения к сир. переводу «Трактата Гераклида Дамасского», написанного Несторием (*Nest. Liber Heracl. P. 596–615*); 2) версия в составе «Церковной истории» *Захарии Рупора* (*Zach. Rhet. Hist. eccl. II 5*). Текст сохранился также в арм. и араб. переводах. «Томос» содержит систематическое изложение христологии П., основными положениями к-рой были умеренное дифизитство, учение о единстве Ипостаси воплощенного Бога Слова, признание communicatio idiomatum и Богоматеринства Пресв. Девы Марии. Раскрывая содержание догмата о Воплощении, П. подвергает критике характерное для крайнего варианта антиохийского богословия отрицание тождества Бога Слова и Христа воплощенного, ведущее, по его мнению, к исповеданию Господа «простым человеком» и к прибавлению к Св. Троице четвертого лица. В сир. традиции сохранилось и др. письмо, адресованное арм. духовенством П. и также связанное с тематикой «Томоса» (CPG, N 5898; Epistula episcoporum et presbyterorum Magnae Armeniae ad Proclum // *Nest. Liber Heracl. P. 594–596*; обратный пер. на греч. яз.: ACO. T. 4. Vol. 2. P. XXVII–XXVIII).

Письма. Эпистолографическое наследие П. включает послания, которые адресованы гл. обр. участникам споров вокруг наследия Антиохийской школы и в которых П. выражает обеспокоенность распространением на Востоке крайнего дифизитства в виде учения Феодора, еп. Мопсуестийского; послания



важны для реконструкции христологических взглядов святителя.

1-е послание Иоанну, архиеп. Антиохийскому, сохранившееся в лат. переводе (Ер. 3: Ad Iohannem Antiochenum [1]: CPG, N 5900; PG. 65. Col. 873–876; АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 140–143; ДВС. Т. 4. С. 405–407).

2-е послание Иоанну Антиохийскому, небольшой фрагмент сохранился в *катенах* под именем свт. Кирилла Александрийского (Ер. 4: Ad Iohannem Antiochenum [2]: CPG, N 5901; *Diekamp*. Doctr. patr. S. 48).

3-е послание Иоанну Антиохийскому, сохранившееся частично (Ер. 10: Ad Iohannem Antiochenum [3]: CPG, N 5907).

До наст. времени дошли также ответные послания архиеп. Иоанна и переписка П. с др. лицами, в т. ч. со свт. Кириллом (CPG, N 5903–5906, 5908–5915).

Гомилии. 1-я гомилия, «О вочеловечении Господа нашего Иисуса Христа и о том, что Пресвятая Дева Мария есть Богородица», или «Похвала Пресвятой Деве Марии» (*De laudibus S. Mariae*: CPG, N 5800; АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 103–107 [греч. текст]; PL. 48. Col. 777–781 [лат. пер., возможно, *Мария Меркатора*]; *Ibid*. 56. Col. 1140–1144 [лат. пер. Псевдо-Льва Великого]; *Mansi*. Т. 4. Col. 577–588; ДВС. Т. 1. С. 137–142 [рус. пер.]; *Constatas*. 2003. P. 136–147 [греч. текст и англ. пер.]). Имеются сир., арм., эфиоп., груз. версии, а также церковнослав. перевод, входящий в Великие *Минеи-Четьи* (ВМЧ. Дек. 25. Стб. 2353–2359).

2-я гомилия, «О Воплощении» (*De Incarnatione*: CPG, N 5801; PG. 65. Col. 692–704 [греч. текст и лат. пер.]; *Constatas*. 2003. P. 164–179). Сохранился церковнославянский перевод (ВМЧ. Дек. 28. Стб. 2443–2448).

3-я гомилия, «О Воплощении Господнем» (*De Incarnatione Domini*: CPG, N 5802; PG. 65. Col. 704–708; *Constatas*. 2003. P. 198–203). Имеется сир. версия (см.: *Leroy*. 1967. P. 75).

4-я гомилия, «На Рождество Господа нашего Иисуса Христа» (*In natalis diei Domini nostri Iesu Christi*: CPG, N 5803; PG. 65. Col. 708–716; *Constatas*. 2003. P. 226–237).

5-я гомилия, «О Пресвятой Деве и Богородице Марии» (*In S. Virgine ac Dei genitricem Mariam*: CPG, N 5804; PG. 65. Col. 715–721; *Constatas*. 2003. P. 256–265). Сохранилась в лат., арм., а также в сир. версиях

(*Lebon*. J. Discours d'Atticus de Constantinople, sur la sainte Mère de Dieu // *Le Muséon*. Louvain, 1933. Vol. 46. P. 167–202 [изд. сир. версии и лат. пер.]).

6-я гомилия, «Похвала Пресвятой Богородице Марии» (*Laudatio S. Dei genitricis Mariae*: CPG, N 5805; PG. 65. Col. 721–758; *Leroy*. 1967. P. 298–324 [греч. текст]).

7-я гомилия, «На Святое Богоявление» (*In Sancta Theophania*: CPG, N 5806; PG. 65. Col. 757–764). Арм., груз. и церковнослав. (ВМЧ. Янв. 6. Стб. 232–241, 372–377) версии.

8-я гомилия, «На Преображение Господне» (*In Transfigurationem Domini*: CPG, N 5807; PG. 65. Col. 763–772). Была также издана в «Патрологии» Ж. П. Миня среди произведений, ошибочно приписываемых свт. Иоанну Златоусту, архиеп. К-польскому (PG. 61. Col. 713–716).

9-я гомилия, «На Неделю вайи» (*In ramos palmarum*: CPG, N 5808; PG. 65. Col. 771–778). Сохранилась также в груз. переводе.

10-я гомилия, «На Святой четверг» (*In sanctam quintam feriam*: CPG, N 5809; PG. 65. Col. 777–782), дошедшая в греческом оригинале, а также в сирийской и арабской версиях.

11-я гомилия, «На Святую пятницу» (*In sanctam parasceven*: CPG, N 5810; PG. 65. Col. 781–788).

12-я гомилия, «На Воскресение Господне» (*In resurrectionem Domini*: CPG, N 5811; PG. 65. Col. 787–790). По мнению Ф. Ж. Леруа, является окончанием предыдущей гомилии (*Leroy*. 1967. P. 114–116).

Гомилии 13–15, «На Святую Пасху» (*In sanctum Pascha*: CPG, N 5812–5814; PG. 65. Col. 789–806). Первая из них сохранилась также в копт., арм. и сир. версиях, а третья — в церковнославянской, к-рая помещена в Великих *Минеях-Четьях* под днем памяти ап. Иоанна Богослова (ВМЧ. Сент. 26. Стб. 1674–1677). Это объясняется содержанием гомилии, которая начинается с толкования Ин 1. 1–3. При составлении 13-й гомилии П. опирался на пасхальную проповедь, ошибочно атрибутируемую рядом исследователей *Иннокентию Римскому* (CPG, N 1925).

16-я гомилия, «На Пятидесятницу» (*In Pentecosten*: CPG, N 5815; PG. 65. Col. 805–808). Сохранился старослав. перевод (Mihanović Номилар / Hsrg. R. Aitzetmüller. Graz, 1957. S. 175 sq.).

17-я гомилия, «Похвала святому первомученику Стефану» (*In laudem sancti protomartyris Stephani*: CPG, N 5816; PG. 65. Col. 809–818). Сир., араб., арм. и церковнослав. (ВМЧ. Дек. 27. Стб. 2400–2407) переводы.

18-я гомилия, «Похвала святому апостолу Павлу» (*In laudem sancti apostoli Pauli*: CPG, N 5817; PG. 65. Col. 817–822).

19-я гомилия, «О святом апостоле Андрее» (*In sanctum Andream apostolum*: CPG, N 5818; PG. 65. Col. 821–828).

20-я гомилия, «Похвала святому Иоанну Златоусту» (*In laudem sancti Iohannis Chrysostomi*: CPG, N 5819), греч. оригинал к-рой не дошел до наст. времени. Сохранилась в лат. (PG. 65. Col. 827–834), а также в армянской и церковнославянской версиях. В лит-ре высказывались сомнения в аутентичности данной гомилии, однако большинство исследователей считают ее подлинной.

21-я гомилия, «О Вознесении Господнем» (*De ascensione Domini*: CPG, N 5820; PG. 65. Col. 833–838). Фрагмент гомилии сохранился в груз. традиции.

22-я гомилия, «Об Обрезании Господнем» (*De circumcissione Domini*: CPG, N 5821; BHG, N 1924; PG. 65. Col. 837–840; *Aubineau* M. Proclus de Constantinople, in illud: «Et postquam consummati est dies octo» (Lc 2. 21): Éd. critique, trad. et comment. // *Mémorial A.-J. Festugière: Antiquité païenne et chrétienne* / Éd. E. Luchesi, H. D. Saffrey. Gen., 1984. P. 199–207).

23-я гомилия, «О догмате Воплощения» (*De dogmate Incarnationis*: CPG, N 5822; BHG, N 1898; *Martin*. 1941. P. 44–48). Проповедь сохранилась в сирийской версии (*Chabot*. 1896. P. 191–197 [сир. текст]; *Wallis Budge*. 1910. P. 381–386 [англ. пер.]), с к-рой в XIX в. А. *Mau* выполнил лат. перевод (*Mai*. 1840. Т. 4. P. 88–92; PG. 65. Col. 841–844). Имеются также копт. (*Wallis-Budge*. 1910. P. 97–104 [текст], 241–247 [англ. пер.]) и араб. (см.: *Graf*. Geschichte. Bd. 1. S. 366) версии.

24-я гомилия, «О Рождестве Господнем» (*De Nativitate Domini*: CPG, N 5823; BHG, N 1897; *Martin*. 1941. P. 40–43). Сохранилась сир. версия (*Chabot*. 1896. P. 180–181 [текст изд. частично]; *Moss*. 1929. P. 63–66), которая в посл. была переведена на латынь (*Mai*. 1840. Т. 4. P. 92–93; PG. 65. Col. 843–846).



25-я гомилия, «О святом Клименте» (De S. Clemente: CPG, N 5824; ВНО, N 106). Греч. оригинал утрачен. Сохранилась в сирийской версии (Chabot. 1896. P. 183–190), с к-рой выполнен лат. перевод (Mai. 1840. T. 4. P. 94–98; PG. 65. Col. 845–850).

26-гомилия, «Об избиении младенцев» (De caede innocentium: CPG, N 5825; ВНГ, N 827; Leroy. 1967. P. 174–183).

27-я гомилия, «Тайноводственное поучение перед крещением» (Mystagogia in baptisma: CPG, N 5826; ВНГ, N 1930y; Leroy. 1967. P. 184–194).

28-я гомилия, «На Богоявление» (In Theophania: CPG, N 5827; ВНГ, N 1931m; Leroy. 1967. P. 195–204). М. Обино высказывал сомнения (Aubineau. 1972. P. 581–584) в аутентичности указанной гомилии, равно как и в аутентичности 29-й гомилии, «На Распятие» (In Crucifixionem; CPG, N 5828; ВНГ, N 418m; Leroy. 1967. P. 204–212).

Греч. текст 30-й гомилии, «На Святую пятницу и о Святой Троице» (In sanctam parasceven et Sanctam Trinitatem: CPG, N 5829), утерян. Сохранились лишь сир. (см.: Sauget. 1961. P. 406) и араб. (Leroy. 1967. P. 212–223) переводы.

31-я гомилия, «На Воскресение» (In Resurrectionem: CPG, N 5830; Leroy. 1967. P. 223–225).

32-я гомилия, «На Святую Пасху» (In sanctum Pascha: CPG, N 5831; Leroy. 1967. P. 225–230). Обино сомневался в принадлежности гомилии П. (Aubineau. 1972. P. 583).

33-я гомилия, «О святом апостоле Фоме» (In sanctum apostolum Thomam: CPG, N 5832; Leroy. 1967. P. 230–231). Имеется также араб. перевод.

34-я гомилия, «Энкомий в честь всех святых» (Encomium in omnes sanctos: CPG, N 5833; Leroy. 1967. P. 252–256).

35-я гомилия, «Утешительная гомилия» (Homilia consolatoria: CPG, N 5834; Rudberg. 1959).

36-гомилия, «О Воплощении Господнем» (In Incarnatione Domini: CPG, N 5835; ВНГ, N 1895; Amand D. Une homélie grecque inédite antinestorianne du V^e siècle sur l'Incarnation du Seigneur // RBen. 1948. Vol. 58. P. 223–263). В лит-ре высказывались сомнения в том, что атрибуция указанной проповеди верна (Caro. 1972. P. 421–433).

37-я гомилия, «На Вознесение Господа нашего Иисуса Христа» (In As-

sumptionem Domini nostri Jesu Christi: CPG, N 5836), сохранившаяся полностью в лат. переводе и частично в греч. оригинале (PG. 62. Col. 727–732). Имеется сирийская версия (Sauget J. M. Une homélie de Proclus de Constantinople sur l'Ascension de Notre- Seigneur en version syriaque // Le Muséon. 1969. Vol. 82. P. 5–33).

Прписываемые. I. Произведения, атрибуция к-рых сомнительна.

1. Гомилия «На святое крещение» (In sancta baptisma: CPG, N 5870; греч. текст и лат. пер.: Goar. Euchologion. 1647. P. 340–344; франц. пер.: Jean Chrysostome. Huit cathéchèses baptismales inédites / Introd., texte critique, trad. et notes A. Wenger. P., 1657. P. 85–90. (SC; 50)).

2. Гомилия «Похвала евангелисту Луке» (Laudatio Lucae: CPG, N 5871; ВНГ, N 992z; не изд.).

3. Гомилия «О Преображении» (De Transfiguratione: CPG, N 5872; ВНГ, N 1974s; не изд.).

4. Две гомилии «О Рождестве» (De Nativitate: CPG, N 5873, 5874; ВНГ, N 1906s, 1916b; не изд.).

5. Гомилия «На Благовещение Пресвятой Богородицы» (In Annuntione Dei genitricis: CPG, N 5875; сохр. лат. пер.: PL. 54. Col. 508–511).

6. Гомилии, сохранившиеся лишь в копт. традиции: «О Рождестве» (De Nativitate: CPG, N 5876) и «Энкомий в честь Иоанна Крестителя» (Encomium in Iohannem Baptistam; CPG, N 5877; ВНО, N 488).

7. Гомилии, сохранившиеся в арм. традиции (CPG, N 5878, 5879).

II. Псевдоэпиграфы. 1. «Похвала святому Николаю» (Laudatio sancti Nicolai: CPG, N 5890; ВНГ, N 1364c; Anrich G. Hagios Nikolaos: Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Lpz.; B., 1913. Bd. 1: Die Texte. S. 429–433).

2. «О двадцати четырех старцах» (De XXIV senioribus: CPG, N 5891; Orlandi T. Quattro omelie corte. Mil., 1977. P. 60–82).

3. «Слово о предании Божественной литургии» (Tractatus de traditione divinae missae: CPG, N 5893; PG. 65. Col. 849–852).

Христология и мариология. Как отмечается в лит-ре (см.: Grillmeier. 1990. S. 727–730; Constas. 2003. P. 359–377; Беневиц. 2009. С. 591–593), П. предпринял успешную попытку создания христологического учения, которое, будучи одинаково далеким от крайностей антиохийского и александрийского богословия, совмеща-

ло наиболее сильные стороны 2 важнейших школ древней Церкви. С одной стороны, П. считал единым Субъектом всех христологических предикатов Ипостась Бога Слова, с др. стороны, подчеркивал, что этот Субъект не просто составлен из двух природ (ἐκ δύο φύσεων), божества и человечества, но пребывает в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν), к-рые сохраняются после их соединения (μετὰ τὴν ἕνωσιν) в Воплощении (Proclus CP. Nom. 24 // Martin. 1941. P. 42–43). Т. о., П. противостоял не только христологическому дуализму Нестория, для к-рого было неприемлемо отождествление божественного Логоса и воплощенного Христа и соответственно учение о второй Ипостаси Св. Троицы как о центре единства двух природ, но и характерному для Аполлинария, еп. Лаодикийского, учению о единой сущности Богочеловека. П., как, впрочем, и свт. Кирилл, учил о соединении Сына Божия с совершенной человеческой природой, включающей тело и разумную душу, а не только одну плоть. Термин «Воплощение» (σάρκωσις) и производные от него дополняются в сочинениях П. понятием «вочеловечение» (ἐνανθρώπησις — Proclus CP. Nom. 2. 2 // PG. 65. Col. 693 C; Idem. Nom. 5. 2 // PG. 65. Col. 715 C). При этом П. подчеркивал, что Христос, обладая полнотой человечества, не является, однако, «простым человеком» (ψιλὸς ἄνθρωπος).

Примечательно, что в отличие от свт. Кирилла П. никогда не отождествлял понятия «природа» (φύσις) и «ипостась» (ὕποστασις). Это позволило ему совместить учение об ипостасном единстве с дифизитской формулой «в двух природах», отсутствующей в трудах Александрийского святителя, и несколько видоизменить формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). В результате П. писал о «единой Ипостаси воплощенного Бога Слова» (μία ὑπόστασις τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου — Proclus CP. Ep. 2: Tomus ad Armenios // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 191). Именно Слово, не утратив Своей божественной природы и не превратившись в плоть, «стало плотью» (Ин 1. 14), т. е. человеком. Стремясь не допустить характерного для учения Феодора Мопсуестийского и Нестория сближения понятий «человечество» и «человек», П. предпо-



читал говорить о восприятии Логосом человеческой природы. Именно ее, а не некоего отдельного человека Иисуса воспринял в единстве с Собой Бог Слово. Разумеется, П. отвергал учение Нестория о наличии у человечества Христова собственной ипостаси, обладающей природным лицом и сохраняющейся после соединения природ.

Приняв в Воплощении человеческую плоть, предвечный Сын Божий именно в этой плоти претерпевал все характерное для человечества, включая плотское рождение. Несмотря на то что каждая природа обладает своим набором качеств, эти качества в силу «взаимообщения свойств» (*communicatio idiomatum*) переносятся на единую Ипостась божественного Сына, поскольку именно Он есть единый Субъект божества и человечества. Следов., Рожденный от Отца прежде всех веков по божеству тождествен Рожденному по человечеству от Пресв. Девы Марии, которая справедливо именуется Богородицей (*Proclus CP*. Ном. 1).

Т. о., П. был одним из первых церковных авторов эпохи христологических споров, выразивших в ясной форме учение о Богоматеринстве. Ряд утверждений, предложенных П., предвосхитили формулировки развитого халкидонского и неохалкидонского богословия.

Почитание. О высоком авторитете П., основной причиной к-рого была его вероучительная позиция, свидетельствовали уже современники архиепископа К-польского, в т. ч. свт. Кирилл Александрийский и «восточные». После кончины П. участники Халкидонского Собора будут именовать его великим (μεγας — АСО. Т. 2. Vol. 1(3). Р. 472). В результате имя П. попало в визант. минологию, хотя отдельное Житие святителя так и не было составлено. Поскольку источники не сохранили указание на точную дату смерти П., в синаксарной традиции встречаются различные дни памяти святителя: 24 окт. и 20 нояб. (*SynCP*. Col. 159–160, 239–240). В славянской традиции отмечена только последняя дата, причем под ней помещена память и др. К-польских святителей: Максимиана, Анатолия и Геннадия I (ЖСв. Ноябрь. С. 563–657); кроме того, указанная дата присутствует в Мраморном календаре из Неаполя (IX в.) и в палестино-груз. календаре X в. В сир. Мартирологе Раббана Слибы

(кон. XIII — нач. XIV в.) указано 22 дек. как день памяти П., а также святителей *Александра и Нектария* (*Peeters P. Le martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 171*). В Римском Мартирологе кард. Цезаря *Барония* память П. помещена под 24 окт. (*MartRom. Comment. P. 474–475*).

Соч.: PG. 65. Col. 679–888; *Chabot J. B. Trois homélies de Proclus, évêque de Constantinople // RRAL. Ser. 5. 1896. Vol. 5. P. 178–197*; *Wallis Budge E. A. Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. L., 1910*; *Moss C. Proclus of Constantinople: Homily on the Nativity // Le Muséon. Louvain, 1929. Vol. 42. P. 61–73*; *Martin C. Une florilège grec d'homélies christologiques du IV^e et V^e siècles sur la Nativité (Paris gr. 1491) // Ibid. 1941. Vol. 54. P. 17–57*; *Rudberg S. Y. L'homélie pseudo-basilienne «Consolatoria ad aegrotum» // Ibid. 1959. Vol. 72. P. 301–322*; *Leroy F. J. L'Homilétique de Proclus de Constantinople: Tradition manuscrite, inédits, études connexes. Vat., 1967. (ST; 247)*.

Библиогр.: CPG, N 5800–5915; RegPatr, N 76–93.

Ист.: *Socr. Schol. Hist. eccl. VII 26–28, 35–35, 40, 41, 45*; *Theodoret. Hist. eccl. IV 36*.

Лит.: *Blackburne Daniel F. H. Proclus (2) // Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the 6th Cent. L., 1911. P. 862*; *Болотов*. Лекции. 1918. Т. 4. С. 233–242, 304–305, 415–416; *Bauer F. X. Proklos von Konstantinopel: Ein Beitrag z. Kirchen- u. Dogmengeschichte des 5. Jh. Münch., 1919*; *Bardenheuer. Geschichte. 1924². Bd. 4. S. 202–208*; *Fritz G. Proclus, archévêque de Constantinople // DTC. 1936. T. 13. Pt. 1. Col. 662–670*; *Marx B. Procliana: Untersuch. über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. Münster, 1940*; *Sauget J.-M. Deux homéliaires syriaques de la Bibliothèque Vaticane // OCP. 1961. Vol. 27. P. 387–424*; *Leroy F. J. Proclus, «De traditione divinae Missae»: Un faux de C. Palaeocappa // Ibid. 1962. Vol. 28. Fasc. 2. P. 288–299*; *idem. Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge // Byz. 1963. Vol. 33. N 2. P. 357–384*; *idem. Proclus. St. // NCE. 2003². Vol. 11. P. 737–738*; *Altaner. Patrologie. 1966⁷. S. 338–339*; *Stiemon D. Proclo, arcivescovo di Costantinopoli // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1141–1150*; *Aubineau M. Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus de Constantinople // REG. 1972. Vol. 85. P. 572–596*; *Caro R. La homilética mariana griega en el siglo V. Dayton, 1972. Vol. 2*; *Lippold A. Proklos (2) // Kleine Pauly. 1979. Bd. 4. Sp. 1162*; *Simonetti M. Proclo di Costantinopoli // Dizionario patristico e di antichità cristiane / A cura di A. Di Berardino. Torino, 1984. Vol. 2. P. 2910–2911*; *Rompay L. van. Proclus of Constantinople's «Tomus ad Armenios» in the Post-Chalcedonian Tradition // After Chalcedon: Stud. in Theology and Church History / Ed. C. Lager et al. Leuven, 1985. P. 425–449*; *idem. Proclus of Constantinople // GEDSH. 2011. P. 340–341*; *Solignac A. Proclus (saint), évêque de Constantinople // DSAMDH. 1986. T. 12. Col. 2374–2381*; *Quasten. Patrologia. 1986. Vol. 3. P. 521–525*; *Fedalto. Hierarchia. 1988. Vol. 1. P. 4*; *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. 727–730*; *Baldwin B. Proclus // ODB. 1991. Vol. 3. P. 1729*; *Constas N. Weaving the Body of God: Proclus*

of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh // JECS. 1995. Vol. 3. N 2. P. 169–194; *idem. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Leiden; Boston, 2003*; *Barkhuizen J. H. Proclus of Constantinople: A Popular Preacher in 5th-Cent. Constantinople // Preacher and Audience: Stud. in Early Chritian and Byzant. Homiletics / Ed. M. B. Cunningham, P. Allen. Leiden, 1998. P. 179–200*; *Беневич Г. И. Св. Прокл, архиеп. К-польский // Антология вост.-христ. богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия / Ред.: Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. М.; СПб., 2009. Т. 1. С. 582–593*.

Е. А. Заболотный

Гимнография. В *Типиконе Великой церкви IX–XI вв.*, отражающем особенности кафедрального постиконоборческого богослужения К-поля, память П. указана 20 нояб. вместе с К-польскими святителями — архиеп. Максимианом, патриархом Анатолием и патриархом Геннадием I. Службу им совершали в Великой ц. каждое воскресенье, что говорит об особом почитании этих святых в К-поле в то время. В последовании указаны тропарь 4-го гласа *Θεοφόροι κυβερνήται λαοῦ* (Богоноснии кормчии народа...), а также чтения на литургии: прокимен 2-го гласа Пс 31. 11 со стихом 31. 1, Апостол Евр 13. 7–16, аллилуиарий Пс 131. 9, Евангелие Мф 5. 14–19 (*Mateos. Turicop. T. 1. P. 108–110*).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., древнейшей сохранившейся редакции студийского Синаксаря, память П. не указана — 20 нояб. совершается служба только предпразднству *Введения во храм Пресвятой Богородицы (Пентикостский)*. Типикон. С. 296–297). В др. студийских Типиконах — в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (малоазийской редакции Студийского устава) и в *Мессинском Типиконе* 1131 г. (южноиталийской редакции Студийского устава) — 20 нояб. указано предпразднство *Введения во храм Пресв. Богородицы* и память прп. *Григория Декаполита* и П. Последование П. в Евергетидском Типиконе представлено 2 стихирами 4-го гласа на «Господи, воззвах», каноном 1-го гласа и седальном 3-го гласа (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 319–320). Мессинский Типикон, а также древнейшие слав. рукописные Минеи студийской эпохи (XI–XII вв.), предлагают 20 нояб. последование только предпразднству *Введения* и прп. Григорию (*Arranz. Turicop. P. 58–59*; *Ягич. С. 407–418*; *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 30–31).

В ранних редакциях *Иерусалимского устава* XII–XIV вв. служба П. объединена со службами прп. Григорию Декаполиту и предпразднству *Введения*. В нек-рых рукописях богослужбное последование не указано (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 33); в серб. Типиконе архиеп. Никодима 1319 г. последование П. включает стихиры на стиховне и канон (*Миркович*. Типикон. Л. 606 — 61а). В русских редакциях *Иерусалимского*

устава с нач. XV в., т. н. «Оке церковном», а также в рус. первопечатных Типиконах последование в целом соответствует помещенному в совр. книги: в «Оке церковном» указан один тропарь П., 4-го гласа, отсутствуют кондак и седален; в Типиконе 1610 г. появляется седален 3-го гласа; в Типиконе 1634 г. указаны общий тропарь П. и прп. Григорию (отдельные тропари этим святым отсутствуют) и кондак П. 8-го гласа; в Типиконе 1695 г. — общий тропарь обоим святым и кондак П. 4-го гласа.

Последование П. в совр. книгах включено в одну службу вместе с последованием предпразднства Введения во храм Пресв. Богородицы и последованием прп. Григорию Декаполиту; оно имеет наименьший приоритет, поэтому в неделю служба П. не совершается. Последование П. включает тропарь П. 4-го гласа *Иже вѣтвеннымъ началомъ премѣдрости:* (только в рус. Минеях), а также общий тропарь ему и прп. Григорию 4-го гласа *Ὁ Θεὸς τῶν Πατέρων ἡμῶν (Бже ѿтецъ нашихъ; общий преподобным);* 2 кондака — 4-го гласа *Достойно днесь торжествовать:* (только в рус. Минеях) и плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа «Всечестнаго святителя...» (только в т. н. Зеленых Минеях); канон 1-го гласа авторства исп. *Феофана Начертанного (Гранта) (Ἐπεγεαυ С. Hymnographi Byzantini // ЕО. 1926. Vol. 25. N 142. Р. 181),* нач.: *Πράξει τε καὶ λόγῳ ἀληθεῖ (Дѣланіемъ же и словомъ истиннымъ);* с ирмосом *Σοὸ ἡ τροπαίουχος δεξιᾶ (Твоѡ повѣдѣтельнаѡ десницѡ);* 3 стихиры-подобна на стиховне вечерни 4-го гласа (в греческих Минеях не во всех — напр., отсутствуют в изданной в Риме Минее 1889 г.); седален 4-го гласа (в рус. Минеях другой, 3-го гласа);

В древних рукописях сохранились 4 канона визант. авторов, не вошедшие в печатные издания. Канон 1-го гласа дошел в рукописи XI в. из коллекции Национальной 6-ки Франции в Париже, нач.: *Γυμνὸν ἀρροσὴν με καὶ παροινίᾳ τελοῦντα (Нагого меня, в безрассудстве и пьяном бесчинстве совершающего...),* с ирмосом *Ὡδὴν ἐπὶ νύκτι (Пѣснь повѣдѣнію).* Канон плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа дошел в 4 рукописях из коллекций Национальной 6-ки Франции в Париже XI в., Афинской национальной 6-ки XIII в. (под 15 нояб., указано имя автора — Герман), 6-ки афонского мон-ря *Ксиропотам* XIII в., 6-ки *Великой Лавры* 1462 г.; нач.: *Πνευματικῆς εὐφροσύνης σήμερον ἔλαμψεν χαρὰ (Духовного веселия днесь воссияла радость...),* с ирмосом *Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσσῃ (Истрѡсѡ шемъ въ морѣ).* Др. канон того же гласа представлен в 4 рукописях из собраний Национальной 6-ки Франции в Париже XI в., *Екатерины великомученицы монастыря на Синае* XI в., 6-ки Ватикана 1260 г. (есть 2-я песнь), 6-ки *Иоанна Богослова апостола монастыря на Пат-*

мосе XIV в.; с акростихами *Τὸν πατριάρχην Πρόκλον ᾄδω τοῖς ὕμνοις (Патриарха Прокла воспеваю в гимнах)* и, в богородичных, — *Κλήμεντος (Климента — имя автора);* нач.: *Τῆς μυστικῆς ἱερωρυγίας γέγονας (Таинственного священнодействия ты соделался...),* с ирмосом *Ἀρχατὴν Φαραὼ ἐβύθισε (Колеснищегоніте. ла фараѡна погрѣзи).* Четвертый канон посвящен П. и прп. Григорию Декаполиту, дошел в рукописи XI в. из мон-ря вмч. Екатерины на Синае; канон плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа нач.: *Ὁ σάρκα φορέσας τὴν καθ' ἡμᾶς (Плоть носивший, подобную нашей...),* с ирмосом *Ὑγρὸν διοδεύσας ὡσεὶ ξηρὸν (Водѡ прошедъ ѡкъ сѡхъ);* (Ταμεῖον. Σ. 98–100. N 249, 250, 251, 256).

Н. Н. Крашенинникова

Иконография. Изображается обычно седовласым старцем с длинной клиновидной бородой, облачен в подризник, фелонь, с омофором, в руках — Евангелие. В греч. подлиннике — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — в разд. «Святые иерархи: внешний вид их и надписания», о П. говорится, как о старце «с большою бородою» (Ерминия ДФ. С. 160. № 24).

Ранние изображения П. встречаются в настенных росписях X в. храмов Каппадокии: ц. св. Иоанна в Гюллюдере, скальной церкви в Чавушине («Большая голубятня»), Новой Токалы-килисе и Кылычлар-килисеси в Гёреме.

В Минологии имп. Василия II в октябрьском цикле представлена миниатюра, иллюстрирующая кончину П. (Vat. gr. 1613. Р. 136, 1-я четв. XI в.): седовласый святитель с длинной клиновидной бородой, показан лежащим на погребальном ложе (каменном саркофаге), руки крестообразно сложены на груди; на нем охристый подризник, темно-вишневая с ассистом фелонь, омофор; у изголовья и позади богато убранного орнаментированными тканями ложа на высоких подсвечниках стоят свечи, горящие свечи находятся также на балюстраде здания слева, справа — неск. постройек, напоминающих храмовые. Под 24 окт., фигура святителя помещена в минологиях: настенном — в притворе в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317/18); на миниатюре в греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книге образцов (РНБ. О. I. 58. Л. 83, кон. XV в.) — старец с клиновидной бородой средней длины, в крещатой фелони, с омофором, обеими руками держит Евангелие (имя написано асомтаврили).

Под 20 нояб. изображение П. помещено: в рукописи Евангелия с минологием (Vat. gr. 1156. Fol. 268v, посл. четв. XI в.) — в рост, со свт. Максимианом, на П. охристая фелонь, голубой подризник, омофор, правой рукой он благословляет, в покровенной левой держит Евангелие; в Минологии на год с циклами двунаде-



Свт. Прокл, архиеп. К-польский, и свт. Максимиан.

Миниатюра

из Евангелия с минологием.

Посл. четв. XI в.

(Vat. gr. 1156. Fol. 268v)

сятых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Охон. Bodl. gr. theol. I. Fol. 17v, 1327–1340 гг.) — вместе с мучениками, день памяти к-рых приходится на 20 нояб.; в минологии трапезной Великой Лавры прп. Афанасия на Афоне (2-я четв. XVI в., мастер мон. Феофан Стрелицас-Вафас).

В росписи визант. храмов образ П. обычно занимает место в зоне вимы среди др. св. отцов Церкви; как правило, фелонь на немкрещатая (напр., на фреске ц. Успения Богородицы (напр., на фреске ц. Успения Богородицы в мон-ре Грачаница, ок. 1320 — в крещатой ризе, у него темные волосы и борода, большая плешь над лбом, обеими руками держит Евангелие); в росписи ряда афонских храмов: в юго-вост. компартименте кафоликонов Протата (1290, мастер Мануил Панселин) и мон-ря Пантократор (1640/41), в сев.-вост. компартименте кафоликона мон-ря Ватопед (1311/12) и др. В ц. Богородицы Еврегетида в мон-ре Студеница (1208–1209) П. изображен прямолично, в рост, правую руку держит перед грудью ладонью к себе, в левой покровенной руке — Евангелие. Охристые с проседью волосы слегка вьются, как и разделенная на 2 пряди остроконечная борода до середины груди. В росписи ц. вмч. Георгия мон-ря Воронец, Румыния (между 1488 и 1496), святитель изображен с разведенными руками, правой он благословляет, в левой держит развернутой длинный свиток (текст не сохр.).

Описание облика патриарха под 20 нояб. включено в датируемый 2-й четв. XVII в. иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку (с вариантами из списков И. Е. Забелина и Г. Д. Филимонова), с уподоблением облику сщмч. Власия Севастийского: «Сед, аки Власей, а сак (саккос.— Ред.) багровъ, риза лазоръ,

а в руке крест, обеа рукама держит евангелие» (РНБ. Соф. № 1523. Л. 164; опубл.: Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. С. 45). Согласно сводным подлинникам XVIII в., П. «сед, брада Иоанна Милостивого, на нем сак багор, круги лазоревы со златом, а в них кресты, обеа рукама держит Евангелие» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 50). В лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.), изданного С. Т. Большаковым, представлен ростовой образ П. (Там же. С. 46). В рус. памятниках образ святителя включается в ноябрьские минеи, напр., его фигура в крещатой фелони изображена на минейной иконе нач. XVII в. (ЦАК МДА), однако, как правило, под 20 нояб. предпочтительным для иконописцев является образ прп. Григория Декаполита. Оба святых этого дня представлены, напр. на листе на нояб. в гравированных святцах работы Г. П. Тепчегорского (1722, ИЗО РГБ; см.: *Ермакова, Храмов*. Рус. гравюра. С. Кат. 33. 3). П. показан в саккосе, с палицей, омофором, с митрой на голове, держащим в левой руке архиерейский посох и благословляющим правой. В руководстве для иконописцев акад. В. Д. Фартусова П. описан как «старец греческого типа», он «сед, с большой, широкой бородой, с густыми волосами; одежда — святительская — фелонь и омофор». Фартусов предлагает писать «ему хартию с текстом: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас»» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 236–237). Далее он кратко излагает историю о случившемся во время крестного хода землетрясении, когда восхищенный на небо отрок услышал там слова этой молитвы. Вопрос о том, при каком императоре и в чье Патриаршество произошло это событие, является дискуссионным. В снабженном миниатюрой с иллюстрацией этого крестного хода Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 65) речь идет об имп. Феодосии I Великом (347–395) и, следов., об одном из предшественников П. на этой кафедре (в тексте не назван по имени). Эпизод с избавлением города от землетрясения проиллюстрирован в серии миниатюр в Лицевом Хронографе в составе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., на 3 из к-рых присутствует образ святителя, в тексте патриархом К-поля назван П. (РНБ ОР. F.IV.151. Л. 344 об. — 345 об.): он в паре с императором идет в крестном ходе, наблюдает полет отрока и выслушивает его рассказ по возвращении на землю. Образ П. типичен для изображений архиереев в этом Хронографе — старец с седой недлинной клиновидной бородой, на нем зеленоватая фелонь и омофор.

В русской храмовой живописи, как и в иконописи, образ П. встречается не часто, напр., его изображение в ц. ап. Иоанна Богослова в Ростове (1683) помещено на вост. стене в центральной зоне алтарного пространства. На иконе П. М. Шамшина, написанной в академическом стиле (1847, ГРМ), святитель показан в молитвенном размышлении над текстом рукописи. Несмотря на седину, он ближе к типу средовека, чем старца. Волосы и недлинная пышная борода слегка вьются; на нем расшитое золотом облачение.

Богатая иконографическая традиция связывает П. со свт. Иоанном Златоустом. К Житию последнего восходит версия о том, что П. являлся его келейником и секретарем. С XI в. в христ. искусстве получила распространение иллюстрирующая Житие сцена явления свт. Иоанну Златоусту мужа, в к-ром П. узнал ап. Павла. В визант. книжной миниатюре эта сцена встречается в т. ч. в иллюстрациях к Минологии Симеона Метафраста, к Псалтири, к Евангелию и др. (Walter C. Biographical scenes of the Three Hierarchs // REB. 1978. Vol. 36. P. 233–260; Mitchell M. The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation. Tübingen, 2000. P. 488–495). В центре композиции помещена фигура работающего над текстом рукописи свт. Иоанна Златоуста в позе, близкой к традиц. изображениям евангелистов, за спиной святителя стоит склонившийся к его уху ап. Павел. П.



как тайный наблюдатель показан в дверях кельи, его облик соответствует типу средовека, на нем монашеское облачение. Один из ранних примеров такой композиции — миниатюра XI в. (Vat. gr. 766. Fol. 2v), где фигура П. изображена в полутени за приоткрытой створкой двери. На фронтисписе Псалтири кон. XII в. (Athen. Bibl. Nat. 7. Fol. 3v) П. заглядывает в келью из-за архитектурной «кулисы», отодвигая рукой красную завесу (похожая сцена с завесой представлена на миниатюре в Евангелии — Captabr. Add. 720. Fol. 133). В кон. XII в. сцена видения П. трансформировалась в символическую композицию «Источ-

ник Премудрости свт. Иоанна Златоуста», элементом к-рой стало изображение водного потока, вытекающего из книги и символизирующего Премудрость, а также группы предстоящих или припадающих к источнику монахов. В таком варианте фигура П. может быть помещена во главе группы монахов, как в росписи юж. стены Спасо-Преображенского храма Евфросиниева монастыря в Полоцке (ок. 1161), или не выделяться среди др. персонажей. Оба варианта композиции, агиографический и символический, бытовали в визант. искусстве параллельно, а выбор иконографии в каждом случае, очевидно, объяснялся программным контекстом (см. об этом: *Сарабянов В. Д.* Тема передачи Божественной Премудрости в росписях Спасской ц. Евфросиньева мон-ря в Полоцке // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2011. Вып. 1(4). С. 7–25). Так, сцена видения П., включающая его фигуру, изображалась в монастырских храмах, в росписях к-рых акцентировался аспект монашеских деяний, напр. в нартексе кафолика мона-ря Хиландар на Афоне (в люнете вост. стены сев.-зап. трапезеи в составе тройной композиции; между 1318 и 1320, поновление 1802–1804 мастеров Вениамина и Захарии; композиция росписи близка к сцене на миниатюре в Псалтири ок. 1400 г. — Ath. Vator. 761. Fol. 232). В клеймах на рус. житийных иконах свт. Иоанна Златоуста сцена видения П. трактовалась различно. Так, в клейме иконы XVI в. (ПЗИХМЗ) П. представлен заглядывающим в келью снаружи через окно т. о., что видна лишь его го-

Перенесение мощей
свт. Иоанна Златоуста.
Миниатюра
из Минология имп. Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 355)

лова. Иногда сцена объединяет явления свт. Иоанну Златоусту апостолов Павла и Иоанна Богослова; в таком случае П. представлен в рост, стоящим позади свт. Иоанна (клейма иконы сер. XVII в. и иконы письма Семена Спиридонова Холмогорца, 80-е гг. XVII в., обе — ЯХМ). Версия об ученичестве П. у свт. Иоанна Златоуста нашла также отражение в тексте Лицевого летописного свода на соответствующей тексту миниатюре, где П. изображен предстоящим свт. Иоанну во главе группы епископов и подвижников, названных его учениками (РНБ ОР. F.IV.151. Л. 323). П. изображается в сцене перенесения мощей свт. Иоанна Златоуста, которая включена в минейные циклы под 27 янв., напр. на миниатюре в Минологии имп.

Василия II (Vat. gr. 1613. P. 353; П. вместе с императором встречает процессию). Лицевые подлинники, описывающие эту композицию, не называют имени П., но упоминают некоего святителя, к-рый участвует в перенесении мощей: «...у главы святого стоит святитель рус в шапке, брада Кириллова Александрийского... на голове шапка, а в правой руке кадило, а в левой книга» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 68–69). К этому описанию близка, напр., сцена на иконе «Свт. Иоанн Златоуст, со сценами рождения и перенесения мощей» иконописца Феодора Игнатьева (кон. XVII — нач. XVIII в., ЯХМ). На иконе поствизант. времени (XVII в., Византийский музей, Афины) в верхнем ярусе композиции представлена процессия во главе с П. и имп. Феодосием II, шествующая по морскому берегу с саркофагом свт. Иоанна; в нижнем ярусе П. изображен в интерьере храма св. Апостолов в К-поле стоящим на возвышении под киворием и проповедующим визант. знати.

Лит.: Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 17, 37, 105, 138, 198; LCI. Bd. 8. Sp. 228; *Мижовић*. Менолог. С. 265; *Евсеева*. Афонская книга образов. С. 242; Τοντός Ν., Φουστέρης Γ. Εικονήριον της Μνημακτής Ζωγραφικής του Αγίου Όρους: 10ος–17ος αιώνας. Αθήνα, 2010. S. 55, 91, 121, 321; *Никитина Т. Л.* Рус. церк. стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015. С. 368.

Э. В. Шевченко, А. А. Климова

ПРОКЛ, прмч. Синайский (пам. 14 янв.) — см. *Синайские и Раифские преподобномученики* (пам. 14 янв.).

ПРОКЛ (Хазов Николай Васильевич, 10.10.1943, Ленинград (ныне С.-Петербург) — 23.03.2014, Ульяновск), митр. Симбирский и Мелекесский. Из семьи служащих. Воспитанием Николая в детстве занимались глубоко верующие дедушка и бабушка, проживавшие в пос. Вырице Ленинградской обл. Свои религ. чувства и убеждения Н. В. Хазов получил благодаря бабушке, Марии Георгиевне, к-рая была духовной дочерью проживавшего в Вырице прп. *Серафима Вырицкого* (Муравьева). Окончил Ленинградский техникум легкой промышленности, затем отработал год по специальности, в 1964–1967 гг. служил в рядах Советской армии в войсках Военно-воздушных сил в Заполярье. В 1968 г. предпринял попытку поступить в семинарию, но этому помешал уполномоченный по делам религий. В 1970 г. со 2-й попытки поступил в Ленинградскую ДС во 2-й класс и по окончании семинарии — в Ленинградскую ДА. Во время уче-



Прокл (Хазов),
митр. Симбирский и Новоспасский.
Фотография. 10-е гг. XXI в.

бы в семинарии служил иподиаконом у Ленинградского и Новгородского митр. *Никодима (Ротова)*. 5 янв. 1973 г. пострижен в монашество с наречением имени в честь свт. Прокла, архиеп. К-польского, 7 янв. рукоположен во диакона. 11 марта того же года рукоположен во иерея и назначен настоятелем Покровского храма в с. Козья Гора Сланцевского р-на Ленинградской обл. С 1975 г. клирик Смоленской ц. Ленинграда. В 1977 г. окончил Ленинградскую ДА со степенью кандидата богословия за соч. «Евангелие как основа нравственной жизни для христианина». С 1977 г. настоятель Спасо-Преображенского собора г. Выборга. В 1978 г. возведен в сан игумена. В окт. 1983 г. назначен настоятелем собора Рождества Пресв. Богородицы в г. Нов. Ладога.

Определением Синода от 10 сент. 1987 г. избран епископом Тихвинским, викарием Ленинградской епархии. 12 сент. возведен в сан архимандрита. 17 окт. того же года состоялось наречение и 18 окт. в Троицком соборе *Алекса́ндро-Невской лавры* — хиротония П. во епископа Тихвинского. Хиротонию возглавил Ленинградский и Новгородский митр. *Алексий (Ридигер)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)*). С 13 сент. 1989 г. возглавлял Ульяновскую и Мелекесскую кафедр. 25 февр. 1998 г. возведен в сан архиепископа. С 17 июля 2001 г. титул преосвященных Ульяновских был изменен на титул «Симбирский и Мелекесский». В епархии были созданы отделы по связям с Воору-

женными силами, миссионерский, образовательный, социального служения. Велось строительство и открытие новых храмов. В 1989 г. в епархии насчитывалось 9 приходов; в 2003 г. — 110 приходов и 2 монаш. После образования определением Синода РПЦ от 26 июля 2012 г. на территории Ульяновской обл. возглавил Симбирскую и Новоспасскую епархию и образованную тогда же Симбирскую митрополию. Тогда же был назначен временно управляющим Мелекесской и Чердаклинской епархией, которую возглавлял до 19 мая 2013 г. 1 авг. того же года возведен в сан митрополита. Скончался от обширного инфаркта.

Награжден орденами св. равноап. кн. Владимира 3-й степени, прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2003), прп. Серафима Саровского 2-й степени (2007), блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени (2013). Имеет гос. награду — орден Дружбы (1998). Изд.: Из истории православия к северу и западу от Вел. Новгорода: Сб. церк.-ист. ст. Л., 1989 (чл. редкол.).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1987. № 12. С. 5; 1990. № 1. С. 29; 2001. № 8. С. 12; 2012. № 9. С. 5.

Лит.: Вехи служения Церкви и Отечеству: к 60-летию со дня рождения архиеп. Симбирского и Мелекесского Прокла / Сост.: Н. А. Морозов. Ульяновск, 2003; *Киреев А., протоиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2011 гг. М., 2012. С. 251; *Алпий (Кудрин), игум., Пашин К., свящ.* Митрополит Симбирский и Новоспасский Прокл (Хазов) (Некр.) // ЖМП. 2014. № 5. С. 76–82.

ПРОКЛ [греч. Πρόκλος] (8.02.412, К-поль — 17.04.485, Афины), греч. философ, неоплатоник (см. ст. *Неоплатонизм*), глава Афинской неоплатонической школы, осуществивший синтез важнейших направлений античной философской мысли и мифологической традиции; оказал значительное влияние на христ. богословие, а также на философию средних веков и *Ренессанса*.

Жизнь. Основным источником сведений о жизни П. является биографическое сочинение его ученика Марина «Прокл, или О счастье» (Proclus sive de felicitate), к-рое дополняют сохранившиеся фрагменты «Философской истории» (Philosophos historia) неоплатоника Дамаския (V–VI вв.).

По сообщению Марина (*Marin*. Procl. 6), П. род. в К-поле в семье преуспевающего адвоката Патриция и Марцеллы, к-рые происходили из Ликии, одной из вост. провинций Римской империи. По сущест-



вовавшему тогда обычаю ликийской знати, они дали сыну рим. имя Прокл (Proclus). Как предполагают исследователи, родители П. могли переселиться в К-поль ок. 369 г., после того как отец философа благодаря семейным или дружественным связям с префектом Востока Флавием Евтолмием Татианом получил высокую должность в рим. администрации (см.: Watts. 2017. Р. 139–141; Luna. 2012. Р. 1548). Однако после прихода к власти имп. Феодосия II (408–450) и появления в 415 г. закона, запрещающего язычникам занимать государственные и судебские должности, семья П. была вынуждена вернуться на родину, в ликийский г. Ксанф, где «в священной земле Аполлона Мусагета» (Marin. Procl. 6) прошло детство философа. Именно Ликийю, а не К-поль, П. считал родиной, из-за чего в посл. за ним закрепилось прозвище «Ликийский» (Πρόκλος ὁ Λύκιος; напр., см.: Suda. Π 2473).

П. прошел в Ксанфе начальный курс грамматики, а затем был отправлен отцом в Александрию к знаменитому софисту Леонату изучать риторику и право. Быстро достигнув успехов в составлении речей, так что «и товарищи и учителя смотрели на него как на чудо» (Marin. Procl. 8), П. вместе с Леонатом приехал в К-поль, где по какой-то причине — Марин приписывает это явлению богини Афины — принял решение прекратить подготовку к ад-

скую логику у Олимпиодора, математические науки — у Герона, но вскоре покинул своих наставников, сочтя предлагаемые теми толкования философских текстов недостаточно глубокими.

В 430 или 431 г. П. отправился изучать философию в Афины, где присоединился к возглавляемой Сирианом платоновской школе. Возводя историю этой школы к Академии Платоновской, афинские платоники в IV–VI вв. иногда именовали ее академией, а ее руководители считали себя «диадохами» Платона, т. е. его преемниками или наследниками. Вслед этого П., в посл. возглавивший Афинскую платоническую школу, часто упоминается в литературе с добавлением титула «Диадох» (Πρόκλος ὁ Διάδοχος). В Афинах П. вместе с престарелым Плутархом Афинским, сыном Нестория, читал и комментировал диалог Платона «Федон» и трактат Аристотеля «О душе». После смерти Плутарха П. продолжал занятия под рук. Сириана, вместе с к-рым в течение 2 лет изучал философию Аристотеля и, утвердившись в ней «словно в малых предварительных таинствах», перешел к «истинным таинствам Платонова учения» (Ibid. 13). Прочитав в установленном порядке все сочинения Платона, П. приступил к изучению «Халдейских оракулов» и «Орфической теологии» (Ibid. 26). Однако неожиданная кончина Сириана в 437 г. вынудила молодого философа в неполные 25 лет стать главой Афинской неоплатонической школы и возложить на себя ответственность за организацию учебного процесса. Справиться с этой задачей ему позволило беспримерное трудолюбие. Он не только проводил занятия с многочисленными учениками, устраивая до 5 лекций ежедневно, но и писал в день не менее 700 строк (20–25 страниц), а вечером посещал др. философов и вел с ними долгие беседы. П. старался соблюдать обряды всех известных ему религий, за исключением христианства, к-рое казалось ему безбожием. По его словам, «философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города, но и иереем целого мира» (Ibid. 19). Несмотря на следование пифагорейскому обычаю жить незаметно, П. занимал видное положение в афинском обществе, давал советы правителям и участвовал в городских собраниях.

Только однажды мирное течение его жизни было прервано преследованием неких «зложелателей» (Ibid. 15), которое вынудило его на год покинуть Афины и уехать в Лидию. Целиком отдав себя служению философии, П. не имел семьи, однако в общении с людьми был отзывчив и великодушен; он по-отечески заботился о друзьях и об их родственниках и щедро одарял деньгами тех, кто в них нуждается. Телесные страдания и житейские невзгоды он переносил с терпением и кротостью, которые особенно ярко проявились во время его предсмертной болезни. В течение 3 лет П. оставался прикованным к постели, но все равно продолжал писать и давать наставления ученикам, заботясь о том, чтобы платоновская философия не прервалась в Афинах с его смертью. П. был похоронен в вост. предместье Афин, у горы Ликабетт, рядом со своим наставником Сирианом. Сообщение Марина о том, что П. прожил «полных семьдесят пять лет» (Ibid. 3), входит в противоречие с приводимым в биографии гороскопом философа, по данным к-рого на момент смерти тому исполнилось 73 года (см.: Jones. 1999).

Учениками П. были математик и философ Марин из Самарии, ставший его преемником на посту руководителя Афинской школы; Аммоний, сын Гермия, буд. глава Александрийской неоплатонической школы; Архиад, потомок Плутарха Афинского; Исидор, Зенотот, Гегий, Руфин и мн. др. (см.: Damasc. Philos. hist. Fragm. 57, 63, 97–99; Marin. Procl. 14, 17, 23, 26).

Сочинения. Хронологический порядок сочинений П. точно не установлен. Известно, что к 28 годам он уже был автором «Комментария к Тимею», работу над к-рым начал еще во время обучения у Сириана, взяв за основу лекции учителя (см.: Marin. Procl. 13), а ближе к концу жизни написал «Платоновскую теологию». Сохранившиеся до наст. времени произведения П. составляют не более трети от всего его письменного наследия; остальные сочинения были либо полностью утрачены, либо представлены ныне в виде немногочисленных фрагментов. Все письменное наследие П., включая несохранившиеся и частично сохранившиеся сочинения, можно условно разбить на несколько групп (ср.: Luna. 2012. Р. 1551–1552;



Прокл (?).
Скульптурный портрет.
Посл. треть V в.
(Археологический музей,
Олимпия, Греция)
Фото: В. Е. Сусленков

вокатской карьере и посвятить свою жизнь философии. Вернувшись в Александрию, П. оставил риторику и стал «собеседником философов» (Ibid. 9). Он изучал аристотелев-



роспись изданий и имеющихся рус. переводов см. в пристатейной библиографии).

I. Систематические произведения. «Начала физики» (Στοιχείωσις φυσική; *Elementatio physica*), изложение аристотелевского учения о движении в виде 52 теорем. «Начала теологии» (Στοιχείωσις θεολογική; *Elementatio theologica*), основные положения неоплатонической метафизики в 211 теоремах. «Платоновская теология» (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας; *Theologia platonica*), опирающееся на платоновские тексты обстоятельное описание иерархии божественных причин в 6 книгах (возможно, не оконченное). В лат. переводе Вильгельма из Мёрбеке сохранились 3 трактата (*Tria opuscula*), посвященные обсуждению отдельных философских проблем: «Десять сомнений относительно промысла» (*De decem dubitationibus circa providentiam*), «О промысле и судьбе» (*De providentia et fato*) и «О существовании зла» (*De malorum subsistentia*).

II. Комментарии к произведениям Платона, Аристотеля, Плотина и др. авторов. Из платоновских комментариев П. сохранились комментарии к диалогам «Алкивиад» (до 116b), «Тимей» (до 44d), «Парменид» (до 142a), «Кратил» (до 407c), «Государство» (к разным книгам). Не сохранились комментарии к диалогам «Федон», «Федр», «Горгий», «Теэтет», «Филеб», «Софист» и «Пир» (о речи Диотимы). Утрачены также неск. вспомогательных трактатов, написанных П. в качестве приложения к его платоновским комментариям: «Пролегомены к Платоновской философии», «О чистоте Платоновых учений», «Сводка математических теорем, необходимых для изучения Тимея», «Рассмотрение аристотелевских опровержений Тимея», «О трех доказательствах бессмертия души у Платона», «О трех монадах» (обсуждение понятий истины, красоты и соразмерности, отождествляемых в диалоге «Филеб» с благом). Среди утраченных числятся и комментарии П. к трактатам «Органона» Аристотеля («Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика») вместе с предварявшими их «Пролегоменами к изучению Аристотеля». Не сохранились толкования П. на «Исагогу» Порфирия, «Энеиды» Плотина, «Труды и дни» Ге-

сиода и поэмы Гомера (подробнее о П. как о комментаторе и о его экзегетических принципах см.: *Месяц.* 2008. С. 640–641).

III. Сочинения по физике, математике и астрономии. Сохранились: «Комментарий к первой книге Начал Евклида», «Очерк астрономических теорий» (в 7 книгах). Частично сохранились сочинения: «О вечности мира против христиан», содержит 18 доказательств вечности мира; «О месте», в к-ром представлена теория пространства как бестелесного света; «Письмо к Аристотелю», посвященное рассмотрению небесных тел и четырех элементов; «Уранодром», астрологический трактат о движении звезд и зодиаке.

IV. Религиозно-теургические произведения. Сохранилось 7 гимнов богам. В виде фрагментов дошли сочинения «О священном искусстве эллинов» и «Извлечения из халдейской философии». Полностью утрачены трактаты «Орфическая теология», «О согласии Орфея, Пифагора и Платона», «Книга великой Матери», «О Гекате», «О восхождениях», «О мистических символах», «О богах Гомера».

Учение. Основные принципы. Основу философии П. составляет общая для неоплатонизма убежденность в том, что всё устанавливаемое разумом сообразно законам логики имеет прямое соответствие в действительности (см.: *Dodds. Introduction.* 1963. P. XXV), так что если некую вещь А можно помыслить и определить без учета В, а В невозможно ни помыслить, ни определить без А, то это означает, что А является не только логическим, но и онтологическим условием В. Но быть онтологическим условием, или причиной бытия, некоей вещи означает обладать бытием в большей степени, нежели она, потому что наделять нечто существованием может только то, у чего бытия больше. Отсюда следует др. важный принцип неоплатонической философии, полностью разделяемый П., — составляющие мир вещи не равны друг другу по природе, но среди них есть как лучшие, так и худшие, как более, так и менее совершенные, существующие как в большей, так и в меньшей степени (см.: *Procl. Elem. theol.* 7). Подобная убежденность в иерархическом устройстве сущего ставила перед неоплатониками вопрос о том, что находится во главе всей иерар-

хии: не уходят ли уровни бытия в бесконечность, лишая мир первой причины, и не замыкаются ли они в круг, так что сущее, принадлежащее самому верхнему уровню, оказывается следствием сущего, находящегося на самом нижнем (*Ibid.* 11). Отвечая на этот вопрос в соч. «Начала теологии», П. показывает, что если мир организован иерархически, в виде непрерывной последовательности причин и следствий, то он по необходимости должен происходить от одной-единственной первой причины, к-рая не может быть не чем иным, кроме как простым единством. Всякое множество вторично по отношению к единственному, поскольку, чтобы существовать в качестве множества, оно должно обладать предикатом единства (*Ibid.* 1). Но множество не может само наделять себя предикатом единства, поскольку не является единым по сущности. Поэтому указанный предикат происходит от чего-то другого, что обладает единством благодаря самому себе, по самой своей природе, иными словами — от «самого по себе Единого» (αὐτόεν; τὸ ἓν). Само по себе Единое оказывается онтологическим условием множества, а значит, существует прежде него и принадлежит более высокому уровню реальности. Но если «всякое множество вторично по отношению к Единому» (*Ibid.* 5), то отсюда следует, что первая причина мира не может быть ни объединением неск. единиц, ни состоящим из множества частей единым, но должна представлять собой абсолютное единство, полностью лишённое множественности, т. е. быть единым не предикативно, но по сущности.

Единое. По убеждению П., наиболее полным описанием первой причины мира служит 1-я гипотеза платоновского диалога «Парменид» (*Plat. Parm.* 137c — 142a), которая, говоря о Едином самом по себе, показывает, что относительно такого Единого необходимо отрицать все определения, откуда следует, что оно не причастно бытию, и его невозможно ни познать, ни высказать. В соч. «Комментарий к Пармениду» П. предостерегает читателей от того, чтобы по примеру прежних толкователей Платона (таких как Ориген-платоник) считать этот вывод доказательством невозможности или нереальности Единого. По его словам, 1-ая гипотеза отрицает относи-



тельно Единого только бытие в смысле сущности (οὐσιωδῶς ὄν), указывая на отсутствие у него к.-л. умопостигаемой формы и идеи. Однако в диалоге «Парменид» не подвергается сомнению тот факт, что Единое «обладает ипостасью» (ὕφεστώς τί ἐστι), т. е. представляет собой некую самостоятельную реальность, о которой, правда, невозможно сказать, что она такое (*Procl. In Parm.* 1065. 30 — 1066. 7). Установив т. о. различие между бытием в смысле ипостаси и бытием в смысле сущности и показав, что Единое не существует только во 2-м смысле слова, как некая умопостигаемая определенность и идея, П. заключает, что отсюда следует одно из двух: Единое либо ниже и хуже умопостигаемого бытия (как материя и становление), либо превосходит его в качестве причины, потому что любая причина не является ничем из того, что из нее происходит (*Ibid.* 1075. 30—33). Очевидно, что Единое, как причина всего вообще, должно быть причиной и бытия тоже; следов., несуществующим оно зовется не потому, что уступает умопостигаемому бытию и сущности, а потому, что превосходит то и другое. Поэтому правильно будет говорить о нем как о «сверхсущностном» и «сверхбытийном» (ὕπερ-ούσιον), или же как о «выходящем за пределы сущности» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), используя знаменитую платоновскую формулу из 6-й кн. диалога «Государство» (см.: *Ibid.* 1047. 8; 1060. 28). В соч. «Начала теологии» П. предлагает и более прямой способ доказательства сверхбытийности Единого. По его рассуждению, если согласиться с тем, что Единое не тождественно бытию, поскольку быть единым и просто быть — не одно и то же, то либо оба они являются первопричинами, что невозможно, поскольку первопричина только одна, либо одно из них должно существовать раньше другого. Бытие не может быть раньше Единого, поскольку, не являясь единым по сущности, оно приобретает предикат единства только за счет приобщения к самому по себе Единому, а значит, нуждается в нем, чтобы быть. Но первопричина не может нуждаться ни в чем, следов., Единое должно быть раньше и выше бытия (*Elem. theol.* 115). Доказав, что Единое превосходит бытие в качестве причины, П. заключает, что оно тождественно Благому. В самом деле, если благом

всякой вещи является то, что позволяет ей сохранить свое бытие и сущность, а бытие вещи сохраняется от распада и рассеяния вслед. единства, к-рое оно приобретает благодаря приобщению к самому по себе Единому, то отсюда следует, что Благо и Единое тождественны (*Ibid.* 13). Но если Единое тождественно Благому, то оно — Бог. Ведь если Богом, по словам П., «мы называем то, превыше чего ничего нет, и к чему все стремится» (*Ibid.* 113), а то, к чему все стремится, есть не что иное, как Благо, то ясно, что Бог есть Благо, но Благо и Единое тождественны, следовательно, Единое — Бог. Впрочем, когда Единое называют всеми перечисленными именами — «Первопричиной», «Благом» и «Богом», то говорят не о том, каково оно само по себе, но лишь о том, каким оно выглядит с т. зр. своих следствий. Само же по себе Единое, как превосходящее любую умопостигаемую определенность, оказывается недоступным уму, а значит, совершенно непознаваемым и несказанным (παντελῶς ἄγνωστον, ἄφραστον, ἄρητον — *Theol. Plat.* III 29. 12). П. признаёт, что высказываться о нем можно лишь апофатически — путем отрицания любых, в т. ч. и противоположных, определений, поэтому, какая бы противоположность ни была взята, пусть даже противоположность между единым и многим, само по себе Единое будет превосходить и ее тоже, являясь поистине «запредельным всему» (πάντων ἐπέκεινα — *In Parm.* 653. 27). Отсюда ясно, почему даже имя «Единое» не раскрывает природу и сущность запредельного всему Абсолюта: ведь под единым обычно понимают нечто противоположное многому, тогда как само по себе Единое не противоположно ничему и превосходит любое утверждение и отрицание.

Происхождение многого из Единого. Абсолюту не подходит в строгом смысле и имя «причина», поскольку бытие причиной подразумевает соотнесенность с тем, что из нее происходит, а Абсолют не может быть соотнесен с более низкими уровнями реальности, т. к. это нарушило бы его первичность и обособленность по отношению ко всему существующему. Исходя из этих соображений, П. в нек-рых сочинениях предлагает называть само по себе Единое не «Единым», а «Сверхединым» (ὕπερ ἓν — *Ibid.* 1123), и не

«причиной», а «предпричиной» (προ-αίτιον — *Ibid.* 1210), «сверхпричиной» (ὕπερ αίτιον — *Ibid.* 1123) и «беспричинно причиняющим» (ἀναιτίως αίτιον — *Theol. Plat.* II 58). Но если Единое, взятое само по себе, не является причиной, т. е. не имеет внутренней необходимости давать начало чему-то иному по сравнению с самим собой, то откуда тогда появляется мир, сущее? Как может возникнуть нечто, отличающееся от Единого, если любое отступление от единства равносильно утрате бытия? Для того чтобы произойти от Единого, сущее должно одновременно и отличаться от него, и сохранять сходство с ним, иными словами, быть одновременно и единым, и не-единым. Но превосходящая всякую противоположность природа Абсолюта не допускает наряду с собой ничего иного, следов., ничто не-единое возникнуть попросту не может. Так перед П., как и перед неоплатонизмом в целом, встает проблема происхождения мира из трансцендентного начала.

В решении апории трансцендентного начала П. следует за Плотинем, утверждавшим, что единственный способ, каким Единое может производить из себя мир без вреда для собственной трансцендентности, — это производить его ненамеренно, в качестве побочного продукта собственного бытия. Только в этом случае Единое могло бы давать начало множеству сущих, само не будучи по природе причиной того, что из него происходит (см.: *Plot. Enn.* V 2. 1; V 4. 2). Повторяя эту мысль Плотина, П. утверждает, что любая трансцендентная причина «производит свои ближайшие и более отдаленные следствия, пребывая в самой себе» (*Procl. Elem. theol.* 26). Это означает, в частности, что Единое порождает мир не в результате целенаправленного решения или действия, не путем изменения или превращения во что-то иное, а самим своим бытием, просто оставаясь тем, что оно есть, — так же как солнце излучает свет не с целью осветить окружающие предметы, а потому, что в этом состоит его бытие. Такой способ порождения свойственен любому совершенному существу, достигшему полной реализации своей природы (*Ibid.* 27). От избытка собственной полноты оно начинает распространять свою сущность вовне, на окружающие вещи, делясь с ними своим





совершенством. Оно словно бы воспроизводит, повторяет себя в ином, превращая его в свое подобие и отражение, так что возникающая в результате реальность оказывается «во вторую очередь тем, чем породившая ее причина является в первую очередь» (Ibid. 29). Так и Единое, выходя за свои границы и продолжая себя туда, где его нет, в область не-единого, создает в качестве отражения самого себя все многообразие существ.

Теория приобщения. В иерархической системе П. каждый вышестоящий уровень реальности выступает в роли трансцендентного начала по отношению к нижестоящему, поэтому описанный способ порождения характерен не только для Единого, но и для любой др. ипостаси, обладающей совершенством и благодатью: «Как единое начало всего в целом единообразно гипостазировало все сущее в силу собственной благодати, так и следующие за ним начала в силу собственного совершенства спешат породить то, что уступает их сущности» (Ibid. 25). Порождение трансцендентной причиной ее многочисленных следствий обычно описывается П. в терминах теории приобщения (μέθεξις), впервые введенной в неоплатонизм Ямвлихом. Суть этой теории П. формулирует следующим образом: «...всё неприобщимое дает от себя существование приобщимому, и все приобщимые ипостаси восходят к неприобщимым сущностям» (Ibid. 23). «Неприобщимым» (ἀμέθεκτος) П. называет трансцендентную причину, которая, воспроизводя себя во множестве следствий, остается недостижимой для них в своем бытии и никак не затронутой процессом порождения. Термином «приобщимое» (μετέχμενον) он обозначает отблеск и отражение трансцендентного принципа в порожденных этим принципом вещах. Сами же вещи, несущие на себе это отражение и уподобляющиеся через него породившей причине, П. называет «приобщающимися» (μετέχον). Смысл этих 3 моментов единого процесса приобщения философ поясняет на примере отражения предмета в зеркале. Сам предмет, с к-рым при отражении ничего не происходит, соответствует неприобщимой причине; его возникающее в зеркале отражение представляет собой «приобщимое»; зеркальная же поверхность выступает в качестве «приобщающегося»

(In Parm. 839. 20 — 840. 21). Это сравнение показывает, почему следствия не могут в полной мере воспроизвести сущность причины. Зеркальное отражение оказывается «хуже» и «слабее» своего реального прообраза, потому что, в отличие от него, не обладает самостоятельным существованием, но принадлежит поверхности зеркала, неспособной отразить 3-мерный предмет во всей его полноте. Точно так же и порождения трансцендентной причины, попадая во внешнее по отношению к ней пространство, начинают существовать уже не сами по себе, но в воспринявшем их подлежащем, отчего теряют присущую причине полноту бытия из-за присоединившейся к ним природы «иного». Отсюда видно, что «неприобщимое» и «приобщимое» представляют собой не 2 разные вещи, а 2 модуса бытия одной и той же причины: 1) в себе, в качестве принципа, неприобщимого, или трансцендентного, для своих произведений; 2) в следствиях, в качестве отражения, приобщимого, или имманентного, для них. В 1-м случае, по словам П., причина существует в себе «сообразно собственному существу» (καθ' ὑπαρξιν), а во 2-м — «сообразно приобщению» (κατὰ μέθεξιν).

Законы непрерывности. Введение 2 модусов бытия причины существенно изменило традиционную для неоплатонизма 3-уровневую систему реальности, приведя к увеличению общего числа составляющих ее ипостасей. Так, помимо Души, одушевляющей тело космоса и потому являющейся «приобщимой», в системе П. появилась «неприобщимая» Душа, которая не только не одушевляет никакое тело, но и не вступает с ним ни в какие отношения (см.: *Idem*. In Tim. II 105. 15). Точно так же и Ум разделился на 2 ипостаси: на существующий независимо от Души и на представляющий собой ее имманентную познавательную способность (Ibid. 252. 21). Удвоение ипостасей, в свою очередь, повлекло за собой их обособление друг от друга: вышестоящие уровни реальности теперь присутствовали в нижестоящих не непосредственно, как это было у ранних неоплатоников, а через свои приобщимые отражения. Подобное замыкание каждой ипостаси в границах собственной природы лишило систему П. единства и вынуждало его искать специальные прави-

ла, гарантирующие непрерывность перехода с одного уровня на другой. Одним из таких правил стал т. н. закон непрерывности (см.: *Dodds*. Commentary. 1963. P. 216), согласно которому, всякая трансцендентная причина, порождая следствия своим своим бытием, «гипостазировало подобное себе прежде неподобного» (*Procl*. Elem. theol. 28), так что «всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному» (Ibid. 29). Как поясняет П., несмотря на то, что следствия всегда уступают причине в своем бытии, они должны быть похожими на нее настолько, чтобы иметь возможность «соприкоснуться» (συνάπτεiv) со своим истоком, т. е. уподобиться ему до такой степени, чтобы границы их природ совпали и между ними «не было бы ничего, кроме того лишь, что они разные» (Ibid. 32–33; ср.: *Plot*. Enn. V 1. 3). Только когда нижняя граница причины будет совпадать с верхней границей следствия, вся многоуровневая система реальности окажется единой и непрерывной, невзирая на непроницаемость друг для друга отдельных ипостасей.

Др. правилом, обеспечивавшим единство метафизической системы П., стал закон о среднем термине, согласно к-рому ипостаси, несхожие друг с другом в 2 отношениях, должны быть связаны через некую 3-ю ипостась, называемую «средним термином», к-рая в одном отношении была бы тождественна первой, а в др. отношении — второй. Напр., если имеется ипостась АА, после к-рой идет ипостась ВВ, то они не могут соприкоснуться друг с другом, поскольку не имеют между собой ничего общего. В таком случае между ними обязательно должна располагаться ипостась-посредник АВ или ВА, совмещающая свойства обоих крайних членов и т. о. связывающая их друг с другом в одно непрерывное целое. Последовательное применение П. закона о среднем термине привело к появлению в его системе новых уровней реальности, прежде неизвестных неоплатоникам. Так, им был открыт особый род душ, располагающихся между божественным Умом, мыслящим все умопостигаемые предметы сразу, и т. н. внутрикосмическими душами, последовательно созерцающими одну идею за другой (см.: *Marin*. *Procl*. 23). П. обратил внимание, что свойственный внутрикосмическим душам





способ мышления не имеет ничего общего с интеллектуальным созерцанием Ума, поскольку мысль, к-рая последовательно переходит от одного предмета к другому, не может непосредственно граничить с мыслью, неподвижно созерцающей «все как одно». Поэтому между Умом и внутрикосмическими душами П. помещает души-посредники, к-рые, с одной стороны, обладают способностью мыслить последовательно, а с др. стороны, в каждый момент времени рассматривают не одну, а сразу неск. идей, потому что способность мыслить «многое как одно» имеет со способностью Ума созерцать «всё как одно» больше сходства, чем последовательное рассмотрение одного предмета за другим. В результате, наряду с внутрикосмическими душами у П. появляются души «надкосмические», обитающие за пределами чувственно воспринимаемого космоса и одушевляющие только астральные тела, состоящие из нематериального света (подробнее см.: *Месяц.* 2018).

Горизонтально-вертикальное исхождение. Закон о среднем термине заставил П. пересмотреть теорию приобщения, унаследованную Афинской неоплатонической школой от Ямвлиха. П. заметил, что неприобщимая причина отличается от своих приобщимых отражений в 2 отношениях: если неприобщимое едино и существует само по себе, то приобщимое является множественным и принадлежит некоему внешнему по отношению к причине подлежащему. Это делает невозможным непосредственный переход между ними и требует введения сущностей-посредников, которые, с одной стороны, составляли бы множество, а с др. стороны, обладали бы таким же самостоятельным существованием, как и причина. В результате у П. появляются 2 вида приобщимых сущностей, один из к-рых он называет «самосовершенными ипостасями» (ἀντοτελείς ὑποστάσεις), а другой — «отражениями» или «отблесками» (ἐλλόμψεις). Разница между ними состоит в том, что первые не зависят от приобщающегося к ним подлежащего и существуют сами по себе, тогда как вторые принадлежат иному и существуют исключительно в нем: «Всякая начальная монада гипостазирует двоякое число следствий: множество самосовершенных ипостасей и множество отблесков,

получивших ипостась в другом» (*Procl. Elem. theol.* 64).

Порождая самосовершенные приобщимые ипостаси, неприобщимая причина дает начало множеству «родственных» себе вещей, к-рые, с одной стороны, тождественны ей по сущности, а с др. стороны, отличаются от нее и друг от друга благодаря добавлению некоего отличительного признака (ἰδιότης), выражающего их соотнесенность с чем-то иным, нежели они сами. Так, Единое, прежде чем породить Ум, Душу и телесный Космос, дает начало множеству единиц, или «генад», к-рые имеют одинаковую с ним сущность, но при этом отличаются от своего истока за счет соотнесения с нижестоящими уровнями реальности. Точно так же Ум, прежде чем породить следующую за ним ипостась Души, производит множество приобщимых, но при этом самостоятельно существующих умов; Душа производит множество душ, к-рые, хотя и одушевляют определенное тело, но при этом сохраняют независимость от него. В совр. исследовательской литературе такое порождение трансцендентной причиной множества тождественных ей по сущности следствий принято называть «горизонтальным исхождением», чтобы отличить его от более привычного «вертикального исхождения», в ходе к-рого причина порождает новую по сравнению с собой природу (см.: *Ahbel-Rappe.* 2014. Р. 174–175). Систему горизонтально-вертикальных исхождений можно представить с помощью схемы, где по вертикали изображены основные неоплатонические уровни реальности — Единое, Бытие, Жизнь, Ум, Душа и телесный Космос, а по горизонтали показано внутреннее устройство каждой из них, которое включает неприобщимую причину и множество порождаемых ею самосовершенных приобщимых ипостасей (примеры такой схемы см.: *Dodds. Commentary.* 1963. Р. 282; *Месяц.* 2018. С. 627–628).

Горизонтально-вертикальное исхождение соответствует 2 видам энергии неприобщимой причины, о к-рых говорил еще Плотин: внутренней, называемой также «энергией сущности», и внешней, «исходящей из сущности» (см.: *Plot. Enn.* V 4. 2). Первая энергия, в к-рой причина реализует свою сущность и природу, приводит к обнаружению и актуализации ее скрытой множе-

ственности, отчего она, подобно роду, начинает делиться на виды. Вторая позволяет причине уподоблять себе свое инобытие, создавая т. о. новые, уступающие ей уровни реальности. Двум видам приобщимых сущностей соответствуют 2 вида приобщения: 1) когда приобщающееся подлежащее соединяется с самосовершенными ипостасями; 2) когда оно принимает в себя несовершенные «отблески» вышестоящей реальности. В 1-м случае, называемом «обособленным приобщением», приобщимое делает приобщающееся подлежащее своим продолжением и орудием (*Procl. Elem. theol.* 81), в результате чего возникает сложная сущность, состоящая из 2 независимых, хотя и находящихся друг с другом в тесном взаимодействии, природ: напр., человек, состоящий из души и тела; или душевный дaimон, состоящий из души и ума, и т. д. (см.: *Theol. Plat.* VI 22. 99; *Chlup.* 2012. Р. 108). Во 2-м случае приобщающееся содержит приобщимое в качестве своего предиката. Примером такого приобщения может служить присущая человеческой душе способность умного созерцания, представляющая собой не ум в собственном смысле слова, но попавший в душу отблеск вышестоящей умной природы.

Пребывание — исхождение — возвращение. Поскольку произведения трансцендентной причины одновременно и повторяют ее сущность, и уступают ей в бытии, они оказываются в чем-то тождественными ей, а в чем-то отличными от нее. В той мере, в какой они тождественны причине, они остаются или «пребывают» (μένει) в ней, а поскольку отличаются от нее, они «исходят» (πρόεισι) из своего истока, начиная существовать самостоятельно в виде особого уровня реальности. Т. о., следствия одновременно и исходят из причины, и остаются в ней: «...все непосредственно производимое чем-то и пребывает в производящем, и исходит из него» (*Procl. Elem. theol.* 30). Это позволяет П. говорить о 2 способах бытия следствий: в себе (καθ' ἑαυτὸν) и в причине (καθ' αἰτίαν). Но в философии П. производящая причина является для следствий не только источником их бытия, но и благом. Ведь если всякая вещь стремится быть и оставаться собой, а бытие вещи обеспечивает и поддерживается ее причиной,





то вещь по необходимости будет стремиться к своей причине, а то, к чему нечто стремится, является его целью и благом. Стремление следствий к причине П. называет «обращением», или «возвращением» (ἐπιστροφή), к ней. Следствия возвращаются к причине, потому что отличаются от нее в худшую сторону, однако вместе с тем содержат в себе нечто родственное и тождественное ей, что заставляет их видеть в причине свой идеальный прообраз и стараться достичь его, слившись с ним в единое целое: «...все возвращающееся старается целиком соприкоснуться с тем, к чему возвращается; стремится к общению и установлению связи с ним» (Ibid. 32). Поэтому, если пребывание следствий в причине было обусловлено их тождеством с ней, а исхождение — отличием, то за возвращение отвечает подобие, объединяющее в себе и то, и другое. Поскольку вернуться может только ушедшее, то следствия в ходе возвращения воссоединяются со своей причиной уже не частично, а целиком — вместе с входящей в их состав природой иного, т. е. в качестве самостоятельных и отдельных от причины уровней реальности. Это позволяет им удерживать в подчинении свое бесформенное подлежащее и не давать ему увести себя туда, где первоначальный образ их сущности будет затемнен и искажен до неузнаваемости. Т. о., следствия оказываются не только «пребывающими» в причине и не только «исходящими» из нее, но и «возвращающимися» к ней, потому что, только уйдя, они могут образовать новую ипостась, и, только вернувшись, — обрести окончательное оформление и совершенство. В результате «всё причиненное одновременно и пребывает в причине, и исходит из нее, и возвращается к ней» (Ibid. 35), так что бытие любого сущего представляет собой своеобразную круговую энергию (κυκλική ἐνέργεια), у которой конец совпадает с началом: «...все исходящее из чего-то и к нему же возвращающееся имеет круговую энергию» (Ibid. 33). Эти круги могут быть как большими, так и меньшими, в зависимости от того, возвращается ли сущее к своей непосредственной или к более высокой причине. Если следствия происходят от некой причины через ряд нижестоящих причин, то они не могут вернуться к ней не-

посредственно, потому что «всякое возвращение совершается через те же самые причины, через какие и исхождение» (Ibid. 38). Так, если телесная природа происходит от Единого через Ум и Душу, то и возвращаться к Единому она будет тем же путем. Поэтому сложным ипостасям сложнее вернуться к Первопричине, чем простым.

Если бы все ипостаси возвращались только к породившей их причине, то ни одна из них не была бы совершенной, поскольку никогда не смогла бы целиком и полностью отождествиться с вышестоящим уровнем реальности. Но тогда в мире не осталось бы никаких др. причин помимо Единого, поскольку всякое сущее «порождает из-за избытка собственной силы и совершенства» (Ibid. 27). Это, в свою очередь, противоречило бы иерархическому устройству неоплатонической вселенной, в которой каждая ипостась является не только следствием более высокого уровня реальности, но и причиной более низкого. Подобного рода соображения заставляют П. ввести в систему особого рода ипостаси, способные возвращаться не только к чему-то выходящему за пределы их сущности, но и к самим себе, поскольку они сами содержат в себе причину собственного блага. Философ называет такие ипостаси «самодостаточными» (αὐτάρκες ὑποστάσεις), приводя в качестве примера Ум, к-рый, с одной стороны, нуждается для своего осуществления в умопостигаемом предмете, а с др. стороны, будучи сам предметом собственного мышления, содержит цель своего стремления в самом себе. И хотя по сравнению с Единым самодостаточность Ума является вторичной и складывается как бы из 2 «недостатков», из обоюдной нужды друг в друге его мыслимого и мыслящего аспектов, тем не менее она делает Ум достаточно совершенным для того, чтобы производить нижестоящие уровни реальности. Но если некие ипостаси способны возвращаться к самим себе, а «все возвращающееся возвращается к тому, от чего исходит» (Ibid. 34), то это значит, что и исходить они тоже должны из самих себя, т. е. быть причиной не только собственного блага, но и собственного существования. П. называет такие ипостаси «самобытными» (αὐτοβόστατον), говоря, что те «получают ипостась от

самих себя» и «являются производящей причиной собственной сущности» (Ibid. 40, 43). Отсюда не следует, что самобытные ипостаси возникают самопроизвольно — они всего лишь участвуют в конституировании собственного бытия наряду со всеми вышестоящими причинами. Так, Ум исходит не только от Единого, но и от самого себя; и Душа является не только производением Ума, но и собственным производением. К самобытным могут быть отнесены и все остальные бестелесные ипостаси, за исключением Единого, к-рое в силу предельной простоты не является причиной самого себя. В итоге одна и та же ипостась оказывается у П. и самодостаточной, и самобытной: самодостаточной — в аспекте возвращения, и самобытной — в аспекте исхождения.

Иерархия причин. В непрерывной цепи исхождения мира из Единого каждое сущее является одновременно и следствием более высоких уровней реальности, и причиной более низких. Но всякое следствие существует одновременно и на своем собственном уровне реальности, и в производящей его причине, точно так же, как и любая причина существует одновременно и в себе, в качестве неприобщимого принципа, и в своих произведениях, в виде приобщимого для них отражения. Это позволяет П. говорить о тройном способе бытия всякого сущего: в себе, в причине и в происходящих от него следствиях: «Всякая ипостась существует или сообразно причине (καθ' αἰτίαν) в качестве начала, или сообразно существу (καθ' ὑπόξιν), или сообразно приобщению (κατὰ μέθεξιν) в качестве подобия» (Ibid. 65). Так, Ум существует не только на мыслящем уровне реальности, но и в Едином в качестве особого, существующего мышлению, типа единства, и в происходящей от Ума Душе в виде отражающих умное созерцание рассудка и «логоса». Тем самым у П. получает теоретическое обоснование общий для всего неоплатонизма принцип: «Всё во всем, но в каждом — особым образом: в Бытии — Жизнь и Ум; в Жизни — Бытие и мышление; в Уме — Бытие и Жизнь, но в Уме — мысленно, в Жизни — жизненно, а в Бытии — как истинно сущее» (Ibid. 103).

Чем ближе располагается та или иная ипостась к Первопричине, тем большей степенью единства и боль-





шей порождающей способностью, или возможностью ($\deltaύναμις$), она обладает. Порождающую возможность причины не следует понимать в смысле некоей незавершенности и потенциальности. Любая причина совершенна и, как таковая, есть действительность ($ἐνέργεια$) всего того, чем ее следствия являются в возможности (Ibid. 77). Как сущее в действительности, причина способна привести к осуществлению также и иную себе природу, оформив ее в соответствии с тем, чем сама является в первую очередь, в результате чего действительность причины оказывается содержащей в себе возможность существования внешних по отношению к ней следствий. Этот особый вид возможности П. называет «возможностью сущего в действительности», или «совершенной возможностью» ($τελεία δύναμις$), отличая его от «несовершенной возможности сущего в возможности», понимаемой как потенциальность (Ibid. 78). Любая происходящая от Единого сущность обладает одновременно и совершенной возможностью по отношению к своим следствиям, и несовершенной — по отношению к вышестоящим причинам. Поскольку совершенная возможность отвечает за порождение, ее можно рассматривать как посредника между причиной и следствием (Theol. Plat. III 133). Поэтому $\deltaύναμις$ часто отождествляется у П. со средними терминами, обеспечивающими непрерывный переход от одной ипостаси к другой: напр., с Жизнью в триаде «Бытие — Жизнь — Ум», или с беспредельным в триаде «предел — беспредельное — смешанное», и т. д.

Причины, обладающие большей порождающей возможностью, порождают большее количество следствий. Это означает, что они не только производят то, что и происшедшие от них более низкие причины, но и простирают свое действие туда, куда не достигает действие более низких причин: «Всякая причина действует и прежде следствия, и после него, давая существование большему числу вещей» (Elem. theol. 57). Напр., Бытие, стоящее в иерархии причин выше Жизни, участвует в порождении всего, что порождает и Жизнь, однако не всё порождаемое Бытием, производится также и Жизнью. Если Жизнь дает начало всему живому, то Бытие — всему су-

щему. Единое же, как Первопричина, возвышается над Бытием, поэтому к его порождениям относится не только сущее, но и не-сущее, под которым П. понимает материю (см.: Theol. Plat. II 38. 1). В результате, в мире присутствуют простые и сложные сущности: те, что порождены большим числом причин, относятся к более сложным, а те, что меньшим, — к более простым. Наиболее просты «начала» и «концы» сущих, расположенные, соответственно, ближе и дальше всего относительно Единого. Сложной является середина, собирающая в себе действие всех причин (Elem. theol. 58, 59), в качестве каковой в системе П. выступают Душа, Космос и человек как микрокосм (In Tim. I 5. 11–17). При этом то, что в сложных сущностях играет роль подлежащего, а именно родовая характеристика, является результатом действия более высоких причин, а выступающий в качестве формы видовой отличительный признак — следствием более низких. Поэтому исхождение сущих из Единого идет не последовательно сверху вниз, а сходится от простых концов к сложному центру, так что сначала возникают Бытие и материя, сущее и не-сущее, после чего они становятся подлежащими для более сложных ипостасей, к-рые как бы надстраивают над ними свои характеристики.

Единое и генады. В соответствии с учением о горизонтально-вертикальном исхождении, прежде, чем начать производить нижестоящие уровни реальности, Единое должно давать начало множеству тождественных себе по сущности самосвершенных ипостасей, называемых «единицами», или «генадами» ($ἐνάδες$). Согласно определению, генады суть «то, из чего состоит первое объединение, ибо если есть Единое само по себе, то есть и первое приобщенное к нему, и первое объединение — оно-то и состоит из генад» (Elem. theol. 6). Под «первым объединением» здесь подразумевается такое множество, каждый элемент к-рого не может быть разложен на новое множество, а значит, представляет собой некую неделимую и не имеющую частей единицу. Т. о., класс генад представляет собой средний термин между абсолютно Единым и множествами высших порядков, потому что, не будь генад, любое множество продолжало бы

делиться до бесконечности и в результате перестало бы существовать как множество. Несмотря на тождество Единому по сущности, генады являются приобщимыми ипостасями, а значит, всегда существуют в соотношении с чем-то иным себе — с Бытием, Жизнью, Умом и т. д., — представляя собой особые, более частные виды единства, свойственные разного рода сущим. Поэтому, если само по себе Единое именуется Единым только апофатически, то генады суть единства в положительном смысле слова и как таковые выступают в качестве объединяющих и оформляющих причин множества, т. е. начал в собственном смысле слова. Можно сказать, что генады — это умножившееся из-за соотношения с иным Единое, или же различные способы, каким оно проявляет себя в своих следствиях. Говоря словами П., «каждая генада — это Единое в аспекте приобщения» (In Parm. 1069. 7).

В наиболее полном и систематическом виде теория генад изложена П. в сочинениях «Начала теологии» (Elem. theol. 6, 113–165) и «Платоновская теология» (Theol. Plat. III 5–118; IV 81–103). Согласно приводимому там описанию, все без исключения генады являются едиными, благими и сверхсущими. Поскольку благость — существо божественности, то генады суть боги, мифологически трактуемые как традиц. боги языческих религий. Будучи благими, генады приводят к благу и свои следствия, тем самым осуществляя в них свой промысел. Хотя мн. нижестоящие причины действуют схожим образом, первоначально промысел присущ именно генадам, т. к., согласно прокловской этимологии, промысел есть энергия, предшествующая мышлению ($\piρόνοια = ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια$; см.: Elem. theol. 120), генады же превосходят и ум, и мысль. Поскольку генады превышают не только ум, но и само умопостигаемое бытие, они оказываются не доступны ни одной из познавательных способностей. Однако все приобщимое несет на себе печать того, что к нему приобщается, поэтому генады все же могут быть частично познаны на основании своих следствий, поскольку «различия среди следствий отражают различия, первично данные среди причин» (Ibid. 123). Следствия позволяют установить собственные





признаки (ἰδιότηες) генад, характеризующие каждое их множество в отдельности. В зависимости от того, какое сущее приобщается к генадам, они могут быть поделены на 6 основных устроений, соответствующих 6 основным родам бытия: 1) умопостигаемые генады — бытие; 2) умопостигаемо-мыслящие — жизнь; 3) мыслящие — ум; 4) сверхкосмические — душа; 5) отрешенные — природа; 6) внутрикосмические — космос. Поскольку 6 родов бытия, соответствующие 6 основным уровням реальности, расположены в иерархическом порядке, так что предыдущий уровень относится к последующему как причина к следствию, то и среди генад прослеживается та же иерархия, так что генады, расположенные ближе к Единому, являются причинами тех, что расположены дальше. Кроме того, каждому роду соответствует не единственная генада, а нек-рое их количество, или «число». Так, в создании умопостигаемого бытия участвуют 3 генады, называемые «умопостигаемым числом». Умопостигаемо-мыслящее устроение генад насчитывает 15 членов. В мыслящее устроение входят уже 49 генад, и чем дальше от Единого отстоит тот или иной уровень реальности, тем от большего числа генад он зависит. Общее же количество генад настолько велико, что не поддается исчислению, так же как не поддается счету и общее количество сущих.

Из всего множества генад особо выделяются первые 2, носящие названия «Предел» (πέρας) и «Беспредельное» (ἄπειρον). В ряде сочинений П. рассматривает их не столько как первые порождения Единого, сколько как 2 противоположных способа, какими оно проявляет себя во всем последующем (см.: Ibid. 90–96; Theol. Plat. III 36. 8–23). Беспредельное понимается им как ничем не ограниченная порождающая сила Первоначала, его неисчерпаемая полнота, благодаря которой Единое выходит за пределы самого себя и создает то пространство иного (не-единого), в к-ром потом будут возникать его следствия. Предел — это ограничивающее и определяющее присутствие Единого в ином, приводящее бесформенную природу последнего из возможности в действительность и тем самым создающее все последующие уровни реальности. Каждая происходящая от Единого ипостась

представляет собой смесь (μικτόν) Предела и Беспредельного, поскольку, с одной стороны, является чем-то иным по отношению к Первоначалу, а с др. стороны, несет на себе отпечаток его единящего и определяющего действия. Поэтому Предел и Беспредельное проходят через все чины и порядки сущих, по-разному проявляя себя в каждом. Так, в Бытии действие Предела обнаруживается в самотождественности и неподвижности умопостигаемого сущего, а Беспредельного — в его множественности; в области чувственно воспринимаемого Предел проявляет себя как форма, а Беспредельное — как материя, и т. д. В результате, мир оказывается поделен на 2 ряда противоположностей (συστοιχα), возглавляемые, соответственно, Пределом и Беспредельным.

Бытие — Жизнь — Ум. После того как Единое проявляет (ἐκφράζει) себя в виде множества генад, оно начинает воспроизводить себя в ином и одно за другим создает ряд собственных подобий и отражений, первым из которых оказывается божественный Ум. Поскольку этот Ум мыслит сам себя, он по необходимости включает 3 аспекта: 1) предмет мышления, отождествляемый со времен Плотина с умопостигаемым Бытием, или миром идей; 2) собственно мыслящее, или Ум в узком смысле слова; 3) соединяющую то и другое мысль, отождествляемую с внутренней Жизнью Ума в целом. Исходя из представления о том, что бытие любого бестелесного сущего представляет собой круговую энергию, складывающуюся из пребывания в причине, исхождения из нее и возвращения к ней, П. истолковывает 3 аспекта Ума как 3 стадии подобного кругового движения. Умопостигаемый аспект он соотносит с пребыванием Ума в его сверхсущей единой причине; Жизнь — со стадией исхождения, а собственно Ум, или мыслящее, — с возвращением к себе выступившего из себя и ставшего иным самому себе Единого. В результате то, что казалось Плотину единой и неделимой ипостасью, оказывается у П. 3 самостоятельными уровнями реальности: Бытием, Жизнью и Умом. И хотя эти уровни по-прежнему остаются связаны между собой, будучи частями чего-то большего, Ума в широком смысле слова, между ними устанавливается строгая иерархия: Бытие мыслится как

причина Жизни, Жизнь — как следствие Бытия и причина Ума, а Ум — как следствие обоих вышестоящих уровней. В системе П. каждое сущее, к-рое является одновременно и следствием вышестоящей, и причиной нижестоящей реальности, существует 3 способами: сообразно причине, сообразно своему существу и сообразно приобщению. Применяя это правило к 3 составляющим Ума, П. получает, что Бытие, как причина Жизни и Ума, существует в обоих «сообразно приобщению»; Жизнь присутствует в Бытии «сообразно причине», а в Уме — «сообразно приобщению»; Ум, как произведение Бытия и Жизни, существует в них обоих «сообразно причине» (Elem. theol. 103). Так, в соответствии с принципом «всё во всем, но в каждом — особым образом», единая ипостась Ума оказывается поделенной на 3 уровня реальности, каждый из к-рых в свою очередь тоже делится на бытие, жизнь и ум. Сам П. называет получившиеся уровни «устроениями»: умопостигаемым (νοητὸς διάκοσμος), умопостигаемо-мыслящим (νοητὸς καὶ νοερός διάκοσμος), и мыслящим (νοερός διάκοσμος).

Умопостигаемое устроение, или Бытие, включает в себя: 1) бытие как таковое, отождествляемое с единым-сущим 2-й гипотезы платоновского диалога «Парменид», и с категорией бытия в диалоге «Софист»; 2) умопостигаемую жизнь, отождествляемую с вечностью или целым до частей; 3) умопостигаемый ум, отождествляемый с самим по себе живым существом из платоновского диалога «Тимей», парадигмой чувственно воспринимаемого космоса, и с тем первым умом, в к-ром объект и субъект мышления полнотой совпадают.

Умопостигаемо-мыслящее устроение, или Жизнь, включает в себя: 1) жизненное бытие, соответствующее сфере единовидных, порождающих и совершенных чисел из 2-й гипотезы диалога «Парменид»; 2) жизнь как таковую, описываемую в противоположных терминах как единое и многое, целое и часть, предел и беспредельное; 3) жизненный ум, понимаемый как источник всеобщего совершенства.

Мыслящее устроение, или Ум, включает в себя: 1) триаду отцов, наделяющих мыслящие ипостаси бытием; в состав этой триады входят: мыслящее бытие, отождеств-





ляемое с богом Кроносом; мыслящая жизнь, отождествляемая с богиней Реей, супругой Кроноса, а также с халдейской Гекатой; мыслящий ум, отождествляемый с Зевсом, сыном Кроноса и Реи, а также с Демиургом из платоновского диалога «Тимей», творящим материальный космос; 2) триаду очистительных божеств Куретов; в состав этой триады входят: Афина, обеспечивающая первому отцу чистоту пребывания; Кора, или Персефона, обеспечивающая второму отцу чистоту исхождения; Куреты — стражи Реи и Зевса, не дающие вышестоящим причинам поглотить свои следствия; 3) триадическую монаду разделения, отделяющую мыслящие ипостаси друг от друга.

Душа и души. Следом за Бытием, Жизнью и Умом Единое производит Душу — одно из наиболее сложных своих порождений, сочетающее в себе действие всех вышестоящих причин. Согласно определению П., Душа есть наделенная разумом живая сущность, бестелесная, бессмертная и бесстрастная, способная стать источником движения и жизни приобщающегося к ней тела (см.: Ibid. 197). Впрочем, даже приобщимая, т. е. одушевляющая к.-л. тело, душа не принадлежит ему, но продолжает существовать отдельно как самостоятельная, управляющая телом сущность. В согласии с платоновским диалогом «Тимей» (см.: *Plat. Tim.* 35a) П. рассматривает Душу как посредника между неделимой и поделенной в телах сущностью, между вечным бытием и находящимся в становлении материальным космосом. Будучи посредником, Душа содержит в себе все вещи — как чувственно воспринимаемые, так и умопостигаемые: первые — в виде образов, а вторые — в виде отражений. Такое положение делает ее причастной вечности и времени. Как порождение вечного Ума, Душа обладает вечной и неизменной сущностью, а как одушевляющая то или иное тело — «имеет осуществляемую во времени деятельность» (*Procl. Elem. theol.* 191). Поскольку основную деятельность Души составляет мышление, она мыслит во времени, поступательно, переходя от одного предмета к другому и разделяя на части то, что Ум видит как единое и неделимое: «Если Ум мыслит всё как одно, то Душа мыслит всё одно за другим» (*In Parm.* 808. 18–19).

Мышление Души представляет собой «логос» — развернутую во времени речь, к-рая словно бы «водит хоровод» вокруг Ума, пытаюсь т. о. изъяснить его простое и неделимое содержание. Даже самая высшая способность Души, к-рую обычно называют ее «умом», есть на самом деле предельно собранная и единовидная часть рассудка. Хотя благодаря этой способности Душа может соединиться с мыслью вышестоящего Ума и совместно с ним созерцать умопостигаемое сущее (идеи), все равно ее мышление будет оставаться принципиально иным по сравнению с интеллектуальным созерцанием. По словам П., Душа в этом случае будет постигать подлинное бытие «мыслью совместно с рассуждением» (*νοῦσι μετὰ λόγου*), действуя одновременно и поступательно, и с присущей Уму простотой (*In Tim.* I 246. 4–9).

Подобно любому другому бестелесному сущему, Душа представляет собой самодостаточную и самобытную ипостась, бытие которой складывается из 3 моментов: пребывания в себе и в причине, исхождения из себя и из причины, и возвращения к себе и к причине. В результате Душа оказывается состоящей из 3 уровней реальности, соответствующих 3 стадиям этого кругового движения: 1) стадии пребывания, когда ее сущность еще полностью растворена в Уме и участвует в его творческих энергиях; 2) стадии исхождения, когда удалившаяся от Ума Душа открывает в себе способность животворить и приводить в движение иную по отношению к ней реальность; 3) стадии возвращения, на к-рой Душа обретает свой собственный, рассудочный способ мышления, достигая тем самым окончательного оформления и совершенства. Эти 3 уровня реальности, которые, в свою очередь, включают в себя новые уровни и подуровни, образуют т. н. сверхкосмическое устройство (*ὑπερκόσμιος διάκοσμος*), соответствующее Душе самой по себе.

Душа как сверхкосмическое устройство включает в себя: 1) триаду отцов, или «триаду Зевса», отвечающую за демиургическую функцию Души; эта триада состоит из «небесного Зевса» — демиурга, упорядочивающего сферу неподвижных звезд и руководящего нисхождением душ в становление; Посейдона — демиурга, упорядочивающего сферу планет

и руководящего душами, уже пребывающими в области становления; Плутона — демиурга, упорядочивающего подлунную сферу и руководящего душами, покидающими становление; 2) триаду Коры, отвечающую за животворящую функцию Души; эта триада состоит из Артемиды, или Гекаты, отождествляемой с животворящим бытием; Персефоны, отождествляемой с жизнью, влекущей души к становлению; Афины, или Добродетели, отождествляемой с животворящим умом, содержащим в себе все душевные добродетели; 3) триаду Аполлона-Гелиоса, отвечающую за способность Души возвращаться к себе и вышестоящим причинам; 4) триаду Корибантов, или очистительных божеств, отделяющих душевные уровни реальности друг от друга.

Как и любая др. неприобщимая причина, сверхкосмическая Душа порождает множество родственных себе самосовершенных ипостасей — более частных приобщимых душ, которые, в отличие от нее самой, одушевляют то или иное тело (см.: *Elem. theol.* 196). Последние делятся на 3 вида, отличающиеся друг от друга разной степенью приобщения к уму и мышлению: божественные, дαιμονические и человеческие. Божественные души, к к-рым относятся мировая душа, души неподвижных звезд, планет и подлунных божеств, находятся в постоянной связи с божественными умами и способны благодаря им возвышаться до созерцания умопостигаемого сущего. Даймонические души, причастные обычным, «только мыслящим» умам, созерцают уже не сами умопостигаемые идеи, а их отражения в вышестоящем уме. Человеческие души лишены непосредственной связи с мыслящей реальностью и довольствуются только отблеском умной природы, который, хотя и присутствует в них всегда, но не всегда ими осознается: «Ум всегда деятелен в отношении нас и всегда окутывает нас светом разума: он был с нами и до того, как мы обратились к неразумию, и все время, пока мы живем страстями, и после того, как усмирили их; просто мы не всегда его замечаем» (*Idem. In Alcib.* 44. 11 — 45. 1). Растения и животные, по мнению П., вообще не являются одушевленными, т. к. источником их жизни служат более высокие ипостаси — Ум и Жизнь.



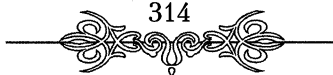


Поскольку все приобщимые души обладают вечной сущностью и осуществляемой во времени деятельностью, они одушевляют приобщающиеся к ним тела двояким образом: либо самим своим бытием (т. е. душа по природе есть нечто самодвижное), либо своей деятельностью. Тела, которые души одушевляют своим бытием, являются такими же вечными, как и сами души: они всегда приобщены к жизни, неуничтожимы, не подвержены качественным и количественным изменениям, неделимы и нематериальны. П. называет их «первыми телами» или «колесницами» (ὀχήματα) душ, полагая, что они состоят из невидимого глазу тонкого нематериального света, который «превосходит все небо в целом» (*Idem.* In Plat. rem publ. II 196. 11–23) и даже выходит за пределы чувственно воспринимаемого космоса, охватывая его извне. Тела, которые души одушевляют своей деятельностью, «вторые тела» душ, являются преходящими и материальными. Они представляют собой нечто вроде более грубых оболочек, или «хитонов», к-рые постепенно ослаиваются на первых телах душ по мере нисхождения их в область становления. Души, имеющие в своем распоряжении только первые, нематериальные тела и обитающие т. о. за пределами этого видимого мира, относятся к разряду «сверхкосмических» (см.: In Tim. III. 251. 29 — III 256. 21; *Месая.* 2018. С. 613–618); а те, что помимо первых тел одушевляют еще и вторые, принадлежат сфере становления и называются «внутрикосмическими». По свидетельству Симпликия, П. учил, что первой внутрикосмической душой является душа мира; ее первым нематериальным телом служит мировое пространство, а вторым телом — сам чувственно воспринимаемый космос (см.: *Simplic.* In Phys. IV 612. 29–35). Вторые тела частных внутрикосмических душ, включая души людей, постоянно меняются в зависимости от того, в какой области космоса они в этот момент пребывают. Так, души, находящиеся на небе, в сфере неподвижных звезд, куда они были изначально помещены Демиургом, обладают наиболее тонким «эфирным», или «астральным» (ἀστροειδές), телом. Души, нисходящие ниже, наращивают на астральном теле слои все более плотных и грубых оболочек, состоящие из тех кос-

мических стихий, сквозь к-рые им приходится спускаться. Последней и наиболее грубой из них является земное тело, в к-ром душа проживает отпущенный ей на земле срок. Когда земное тело отмирает, душа не обязательно освобождается из сферы становления, но продолжает оставаться там до тех пор, пока не истечет промежуток времени, соответствующий выбранному ею «виду жизни» (εἶδος τῆς ζωῆς; см.: *Procl.* In Plat. rem publ. I 63–64), к-рый обычно охватывает не одну, а неск. земных жизней. Так, философский вид жизни предполагает трехкратное воплощение на земле в течение 3000 лет. Лишь по завершении полного цикла душа может восстановить свое первоначальное состояние и возвратиться к той звезде или планете, с к-рой она некогда начала свое нисхождение. Причину нисхождения человеческой души в материальный космос П. объясняет не проявлением ее злой воли, а желанием подражать плодотворному исхождению вышестоящих божественных причин (In Tim. III 324. 4). Это желание не позволяет частной душе достичь полного и окончательного освобождения, но вынуждает ее спускаться в сферу становления снова и снова.

Природа, Космос, материя. Следующим за Душой уровнем реальности, промежуточным между подлинным бытием и становлением, областью бестелесного и телесного, является Природа (φύσις). Она не тождественна ни телам, ни естественным свойствам тел, таким как тяжесть и легкость, теплота или холод, но является, скорее, принципом организации телесного мира и источником присущих ему форм. Как таковая, она превосходит тела и должна быть признана бестелесной реальностью. Однако неправильно было бы и отождествлять ее с Душой, пусть даже с низшей, иррациональной ее частью, поскольку, в отличие от последней, Природа имманентна телам и не может существовать отдельно от них. По словам П., «природа принадлежит другому, а не себе», в то время как Душа, обособленная и существующая самостоятельно, «принадлежит и себе и другому» (*Ibid.* I 10–11). Т. о., Природа составляет особый уровень реальности, расположенный между Душой и телесным Космосом и представляющий собой некую имманентную телам бестелесную силу,

которая содержит в себе разумные принципы их устройства и развития. Действие Природы в телах П. сравнивает с действиями ремесленника, к-рый, «погрузившись в древесину, начал бы изнутри резать, выправлять, сверлить и придавать ей форму» (In Parm. 794. 2–8). Несмотря на то, что Природа следует непосредственно за Душой, причиной ее возникновения является не Душа, а более высокая реальность — ипостась мыслящей жизни, расположенная между мыслящим бытием (Кронос) и мыслящим умом (Зевс-Демиург), к-рую П. отождествляет либо с богиней Реей, либо с халдейской Гекатой. Такое происхождение Природы позволяет объяснить наличие жизни даже там, куда не достигает действие Души, а именно в телах неодушевленных, к каковым П. относит неразумных животных, растения, камни и первоэлементы. Несмотря на то, что Природа не является ни самодостаточной, ни самобытной ипостасью, она производит свою собственную горизонтальную серию сущего, которая начинается со «всеобщей природы», или «природы мира» (ἡ τοῦ παντὸς φύσις; см.: In Tim. I 386. 17; 454. 23), и продолжается множеством более частных природ, включая природу надлунной и подлунной сфер, неба и земли, животных и растений, отдельных тел и составляющих их элементов. Все это множество природ образует сложную систему родо-видовых взаимосвязей, обеспечивающую единство и «симпатию» всех вещей в Космосе. Телесный Космос является первым порождением Единого, включающим в себя материю. Поэтому в отличие от предыдущих уровней реальности, относящихся к области подлинного бытия, он образует сферу становления. Это не мешает П. считать его мыслящим одушевленным существом, зримым богом, существующим во времени, но не имеющим временного начала и конца. Как и всякое тело, Космос ограничен в пространстве и имеет форму сферы. Сферичность отвечает замыслу Космоса как совершенного живого существа, содержащего в себе всю совокупность чувственно воспринимаемого сущего. Этому же замыслу соответствует и совершаемое им круговое движение, к-рое не только вбирает в себя все остальные виды пространственных перемещений, но и воспроизводит возвращающееся





к себе самому мышление божественного Ума. В описании внутреннего устройства Космоса П. следует астрономической теории Птолемея, согласно которой верхняя граница мира образована сферой неподвижных звезд; ниже располагаются сферы планет, центральное место среди которых занимает Солнце, а орбита Луны знаменует собой границу, отделяющую область бессмертных и вечных тел от области смертных существ, населяющих Землю. Как надлунная, так и подлунная сферы отображают содержание всего умопостижаемого прообраза мира и поэтому являются не просто составными частями единого космоса, но образуют каждая самостоятельный космос. Так, в небе есть своя «эфирная земля» (Луна), своя область становления (от Луны до Солнца) и даже собственное небо (от Солнца до неподвижных звезд); там можно обнаружить и все 4 элемента, входящие в состав мира в целом, правда, в небе от них остается только «наивысшее» (Ibid. III 113. 17–22). Точно так же и структура подлунной области воспроизводит строение мира в целом, поскольку ее тоже можно разделить на небо, землю и сферы действия богов, соответствующих различным планетам.

Поскольку подлежащее сложных сущностей происходит от более высоких причин, нежели их форма, то материя, к-рая является подлежащим всего сущего, должна происходить от Первопричины всего. П. неоднократно называет материю непосредственным порождением Единого, видя в ее неопределенности своеобразное отражение беспредельной мощи Первоначала, а в ее бесформенности — оборотную сторону его абсолютной простоты: «...материя, получившая ипостась от Единого, сама по себе лишена формы» (Elem. theol. 72). Кроме того, непричастность материи идеям делает ее в известном смысле не-сущим, что также сближает ее с Единым, выходящим за пределы всего существующего (In Parm. 1066. 1–10). Однако лишенность форм не единственная характеристика материи. Др. ее чертой является способность принимать в себя всевозможные формы и через них обращаться к вышестоящим причинам. Такое участие во всеобщем процессе возвращения делает материю необходимым условием совершенства сущего, поэтому П. ре-

шительно не соглашается с Плотинем, считавшим материю причиной зла. Если бы материя была первичным злом, пришлось бы признать существование 2 противоположных первоначал, что невозможно (Idem. De mal. subst. 31–32). Нельзя считать зло и одним из порождений Единого, ведь это означало бы, что зло причастно благу, т. к. Единое и Благо тождественны. Поэтому зла самого по себе, как отдельной ипостаси, не существует. С т. зр. П., зло можно уловить только как отсутствие какого-то частного блага, как ослабление и искажение его действия. Поэтому не следует искать онтологическое основание зла в материи; скорее, оно есть «побочная ипостась» (παροβστασις — Ibid. 50), т. е. случайное, привходящее сущему свойство. Слабость сущего, его неспособность достичь цели своего существования — вот что составляет причину зла.

Рецепция и влияние. Философия П. оказала значительное влияние на мыслителей поздней античности — как на язычников, так и на христиан. Александрийские неоплатоники VI–VII вв. знали его прежде всего как великого экзегета, составившего непревзойденные комментарии к сочинениям Платона и Аристотеля; они неоднократно цитировали произведения П., называя его «великим» и «божественным» учителем (см.: Ammonius. In De interpr. I 8). О знакомстве христ. писателей V–VI вв. с трудами П. свидетельствуют соч. «О вечности мира против Прокла» (De aeternitate mundi contra Proclum; CPG, N 7266; сохр. полностью) *Иоанна Филопона*, в к-ром предпринята попытка доказать несостоятельность 18 аргументов, выдвинутых П. в защиту учения о вечности мира, и трактат «Опровержение Прокла» (Refutatio Procli; CPG, N 7440; не сохр.) *Прокония Газского*, который был посвящен критическому рассмотрению комментариев П. к «Халдейским оракулам» (подробнее см.: Westerink. 1942; Robinson. 2014. P. 23–28).

Глубокое влияние идеи П. оказали на автора «*Ареопагитик*». По подсчетам Б. Р. Зухлы, подготовившей критическое издание корпуса, в нем присутствует ок. 722 прямых и косвенных заимствований из произведений П. (см.: Suchla. 2008. S. 32–34). Ярким примером служит 4-я гл. трактата «О божественных именах», не-

редко почти дословно воспроизводящая трактат П. «О существовании зла» (см.: Koch. 1895; Stiglmayr. 1895). Не исключено, что «Платоновская теология» П. служила лит. образцом, на к-рый ориентировался автор «*Ареопагитик*». В «*Ареопагитиках*» разработанный П. понятийный аппарат в переработанном виде был использован для описания мн. истин христ. откровения: напр., учение П. об иерархии генад и высших сущностей легло в основу концепции иерархии ангельских чинов. Через «*Ареопагитики*» философия П. оказала влияние на видных христ. богословов как на греч. Востоке (прп. *Максим Исповедник*, прп. *Иоанн Дамаскин*), так и на лат. Западе (*Иоанн Скот Эриугена*, *Гуго Сен-Викторский*, *Роберт Гроссетест* и мн. др.).

В Византии с VII по XI в. труды П. не имели популярности; свидетельств прямого обращения к ним почти нет. Имя П. встречается лишь в общем историческом и справочном контексте. Так, в визант. словаре *Суда* (X в.) приводятся краткие биографические сведения о П. и названия нек-рых его сочинений, при этом подчеркивается, что он «вторым после Порфирия воздвиг свой нечестивый язык против христиан», а также рекомендуется содержащее критику мнений П. сочинение *Иоанна Филопона* (см.: Suda. P 2473). Возрождение интереса к философии П. в Византии в XI в. было связано с философскими интересами *Михаила Пселла* и сложившегося вокруг него кружка интеллектуалов. Михаил Пселл писал о П. как о выдающемся учителе, стоящем в одном ряду с Плотинем, Порфирием и Ямвлихом, и делал выписки из соч. «Начала теологии» и из комментариев к «Халдейским оракулам». К этому времени уже сложилась традиция объяснять содержательную близость сочинений П. и «*Ареопагитик*» тем, что П. был языческим подражателем сщмч. Дионисия Ареопагита, к-рого считали автором корпуса, однако этого было недостаточно для легитимизации наследия П. в глазах защитников христ. ортодоксии. *Иоанн Итал*, ученик Михаила Пселла, за пропаганду платонических мнений был в 1082 г. подвергнут церковному осуждению как еретик; в выдвинутых против него обвинениях отмечалось, что он следовал П. и Ямвлиху, к-рые стали для него «учителями погибели». Как показывают





совр. исследования, Иоанн Итал действительно хорошо знал и широко использовал соч. «Начала теологии» и др. труды П., однако не был лишь эпигоном неоплатонизма; он нередко пытался переосмыслить или рассмотреть критически те идеи П., к-рые вступали в явное противоречие с христ. догматикой (подробнее см.: *Trizio*. 2014. Р. 182–190). Ярким свидетельством того, что мн. правосл. богословы видели в распространении неоплатонических идей угрозу для церковного вероучения, служит написанный в XII в. *Николаем*, еп. Мефонским, пространный трактат, посвященный опровержению соч. «Начала теологии» П. (см.: *Angelou*. 1984). Настаивая на том, что между философскими принципами П. и христ. учением имеются принципиальные расхождения, еп. Николай особо подчеркивал несколько из них: 1) в системе П. высший Бог мыслится как абсолютное Единое, тогда как христианство наряду с единством Бога учит о Его троичности; 2) П. постулирует существование множества божественных посредников, понимаемых как самостоятельные начала причинности, к-рые находятся между высшим Богом и земным миром, тогда как в христианстве Сам Бог считается единственным Творцом и Причиной творения; 3) в неоплатонических системах мир рассматривается как вечный и всегда пребывающий в круговом движении, тогда как христианство учит о тварности, начале и конце мира (подробнее см.: *Robinson*. 2014; *Idem*. 2017).

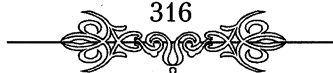
В VIII–XII вв. сочинения П. распространялись также в переводах на сир., араб., груз. и арм. языки. В IX в. в кругу аль-Кинди и его последователей на основе соч. «Начала теологии» П. было создано соч. «Рассуждение о чистом благе», которое впосл., после появления во 2-й пол. XII в. лат. перевода, стало широко известно в Европе под названием «Книга о причинах» (*Liber de causis*) и было приписано Аристотелю. В араб. и лат. версиях «Книги о причинах» философия П. получила монотеистическое переосмысление, в ходе к-рого было подчеркнуто расходящееся с оригинальными идеями П. понимание Первопричины как первого Сущего, а процесс происхождения многого из Единого был понят как творение (подробнее см.: *D'Ancona*. 2014). Помимо «Кни-

ги о причинах» на Западе до XIII в. был известен лишь трактат П. «Начала физики», переведенный на латынь в 1160 г. Во 2-й пол. XIII в. Вильгельм из Мёрбеке перевел на латынь отрывки из комментариев к диалогам «Тимей» и «Парменид», а также 3 небольших трактата П. (*Tria opuscula*). Он же в 1268 г. сделал лат. перевод соч. «Начала теологии», который почти сразу после появления стал известен *Фома Аквинскому*. В собственном «Комментарии к Книге о причинах» (*Super Librum de causis Expositio*) Фома Аквинский первым из схоластов провел сопоставление «Книги о причинах» с соч. «Начала теологии», установил их идейную близость и признал, что автором «Книги о причинах» был не Аристотель, а некий араб. компилятор, работавший с текстом П. При объяснении положений из «Книги о причинах» и «Начал теологии» Фома Аквинский часто привлекал материал «Ареопагитик», не связывая содержание этого сочинения с влиянием П., а считая его выражением подлинной христ. философии. Т. о., в комментариях Фомы Аквинского в кон. XIII в. впервые сошлись 3 основные линии средневек. лат. рецепции философии П. В XIII–XIV вв. лат. переводы текстов П. пользовались популярностью среди представителей нем. традиции средневек. мистического богословия, особенно настойчиво подчеркивавших апофатические мотивы в неоплатонической теологии (подробнее см.: *Sturlese*. 1986; *Aertsen*. 1992; *Führer, Gersch*. 2014). Один из наиболее ярких представителей этой традиции, Бертольд Мосбургский, составил подробнейший комментарий к лат. переводу «Начал теологии» П., в совр. издании занимающий 8 томов (см.: *Sturlese*. 1984–2014).

В XV в. на Запад из Византии были привезены рукописи, содержавшие в т. ч. и сочинения П. в греч. оригинале. Тексты П. стали предметом пристального внимания итал. гуманистов: Марсилио *Фичино*, Джованни Пико делла Мирандола, Франческо Патрици, *Виссариона*, митр. Никейского, и др. *Николай Кузанский* опирался на теологические трактаты П. и «Комментарий к Пармениду». Как прямое, так и опосредованное «Ареопагитиками» знакомство с идеями П. способствовало формированию характерного для Николая Кузанского особого типа негативно-

го богословия, а также его концепции всеединства. По заказу Николая Кузанского в сер. XV в. был сделан 1-й полный лат. перевод соч. «Платоновская теология» (см.: *Interpreting Proclus*. 2014. Р. 357–358). В XVI в. П. переживает пик популярности, причем все больший интерес начинают вызывать его математические и астрономические трактаты. В XVII в. к этим трактатам обращался И. Кеплер, стремившийся связать собственные научные открытия с почерпнутыми из платонизма метафизическими основаниями и считавший П. провозвестником математического естествознания (см.: *All from One*. 2017. Р. 309–313). В Новое время философия П., как и в целом платонизм, лишилась былой популярности и нередко оценивалась как архаичная смесь метафизических концепций и языческих религ. верований. Заслуга возрождения внимательного отношения к П. в XIX в. в значительной мере принадлежит Г. В. Ф. *Гегелю*. В «Лекциях по истории философии» он оценивал П. как «вершину неоплатонической философии» и видел в триадологии П. предшественницу собственного диалектического учения о триадах как о структурах бытия и мышления, отражающих жизнь абсолютного духа (см.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 2001. Кн. 3. С. 131–145). Благодаря деятельности Т. Тейлора, положившего начало переводам П. и др. платоников на совр. европ. языки, а также вслед. начала систематического научного изучения истории античной философии, в кон. XIX — нач. XX в. сформировался устойчивый интерес к П., хотя он имел уже скорее историко-научный, чем собственно философский характер. В XX в. большинство произведений П. вышло в научных и критических изданиях; его основные тексты были переведены на мн. европ. языки, в т. ч. и на русский. В наст. время продолжается активное изучение наследия П.; подтверждением этого служит появление в нач. XXI в. неск. представительных сборников статей, посвященных исследованию философии П. и ее влияния на европ. мысль (см.: *Interpreting Proclus*. 2014; *All from One*. 2017; *Proclus and His Legacy*. 2017).

Ист.: *Marinus*. Proclus ou sur le bonheur / Ed. H. D. Saffrey, A. Ph. Segonds. P., 2002 [= *Marin*. Procl.] (рус. пер.: *Марин*. Прокл, или О счастье / Пер.: М. Л. Гаспаров // *Диоген Лаэртский*.





О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 477–493). Соч.: The Fragments That Remain of the Lost Writings of Proclus, *Survived the Platonic Successor* / Transl. T. Taylor. L., 1825. San Diego, 1988[†] [англ. пер. отрывков из сочинений]; **«Начала физики»**: Proclus *Diadochus Lycius*. Institutio physica / Ed. A. Ritzefeld. Lpz., 1912 (рус. пер.: Прокл. Начала физики / Пер., коммент.: С. В. Месяц. М., 2001); **«Начала теологии»**: Proclus. The Elements of Theology / Ed., transl., comment. E. R. Dodds. Oxf., 1963² [англ. пер.] (рус. пер.: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / Пер.: А. Ф. Лосев, О. В. Смыка. М., 1993; Прокл. Начала теологии. Теоремы 1–33 / Пер.: С. В. Месяц // АРХЭ: Тр. культурологического семинара. М., 2009. Вып. 5. С. 235–260); **«Платоновская теология»**: Proclus. Théologie Platonicienne / Ed. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. P., 1968–1997. 6 t. [с франц. пер.] (рус. пер.: Прокл. Платоновская теология / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб., 2001); **«Триа опускула»**: Procli *Diadochi* *Trias opuscula* / Ed. H. Boese. B., 1960; Proclus *Diadochus*. Trois études sur la providence / Ed. D. Isaac. P., 1977–1982. 3 t.; Proclus. Ten Problems Concerning Providence / Transl. J. Opsomer, C. Steel. L. etc., 2012 [англ. пер. 1-го трактата]; Прокл Диадокх. О самостоятельном существовании зла / Пер.: Т. Ю. Бородай // Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. М., 2008. С. 200–280 [рус. пер. 3-го трактата]; **«Комментарий к Алкивиаду I»**: Proclus *Diadochus*. Commentary on the First Alcibiades of Plato / Ed. L. G. Westerink. Amst., 1954; Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon / Ed. A. P. Segonds. P., 1985–1986. 2 t. [с франц. пер.] (рус. пер.: Прокл Диадокх. Комментарий на «Алкивиад I» Платона: Отр. / Пер.: Д. В. Бугай // ВФ. 2001. № 4. С. 119–128; **«Комментарий к Тимею»**: Proclus *Diadochus*. In Platonis *Timaeum* commentaria / Ed. E. Diehl. Lpz., 1903–1906. 3 t.; Proclus. Commentaire sur le *Timée* / Ed. A. J. Festugiere. P., 1966–1968. 5 t. [с франц. пер.]; Proclus. Commentary on Plato's *Timaeus* / Transl. D. Baltzly, H. Tarrant. Camb., 2007–2017. 6 vol. [англ. пер.]; Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею». Кн. 1 / Пер.: С. В. Месяц. М., 2012; **«Комментарий к Пармениду»**: Proclus. In Platonis *Parmenides* / Ed. V. Cousin // *Procli philosophi Platonici Opera inedita*. P., 1864. P. 617–1244 (англ. пер.: Proclus. Commentary on Plato's *Parmenides* / Transl. G. R. Morrow, J. Dillon. Princeton, 1987; рус. пер.: Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер.: Л. Ю. Лукомский. СПб., 2006); **«Комментарий к Кратилу»**: Procli *Diadochi* In Platonis *Cratylum* commentaria / Ed. G. Pasquali. Lpz., 1908 (рус. пер.: Прокл. Комментарий на «Кратила» Платона / Пер.: А. В. Петров // АКАДНМ. СПб., 2000. Вып. 2. С. 274–305); **«Комментарий к Государству»**: Procli *Diadochi* In Platonis *Rem publicam* commentarii / Ed. W. Kroll. Lpz., 1899–1901. 2 vol.; Proclus. Commentaire sur la République / Transl. A. J. Festugiere. P., 1970. 3 t. [франц. пер.]; Proclus. Commentary on Plato's Republic / Transl. D. Baltzly, J. Finamore, G. Miles. Camb., 2018. Vol. 1 [англ. пер.]; **«Комментарий к первой книге Начал Евклида»**: Proclus *Diadochus*. In primum Euclidis Elementorum librum commentarii / Rec. G. Friedlein. Lpz., 1873 (англ. пер.: Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements / Transl. G. R. Morrow. Princeton, 1970; рус. пер.: Прокл. Введение в Комментарий к первой книге «Начал» Евклида / Пер., коммент.: Ю. А. Шичалин. М., 1994; Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида / Пер.: А. И. Щетни-

ков. М., 2013); **«Очерк астрономических теорий»**: Procli *Diadochi* Hypotyposis astronomiarum positionum / Ed. C. Manitius. Lpz., 1909 [с нем. пер.]; **«О вечности мира»**: Proclus. On The Eternity of the World / Ed., introd., transl., comment. H. S. Lang, A. D. Marco. Berkeley, 2001 [с англ. пер.]; **«Гимны богам»**: Procli Hymni 1–7 / Ed. E. Vogt. Wiesbaden, 1957 (рус. пер.: Прокл. Гимны / Пер.: О. В. Смыка // Античные гимны. М., 1988. С. 269–281); **«Фрагменты религиозно-теургических трактатов»**: Proclus. Sur l'art hiératique // *Michael Psellus*. Epître sur la Chrysopée. Opusculs et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie / Ed. J. Bidez. Brux., 1928. [Произведения П. приводятся в порядке упоминания в разд. «Сочинения»]. Лит.: Koch H. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen // *Philologus*. B., 1895. Bd. 54. S. 438–454; Stiglmayr J. Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // *Hist. Jb. Münch.*, 1895. Bd. 16. N 2. S. 253–273; N 4. S. 721–748; Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Lpz., 1903⁴. Tl. 3. Abt. 2. S. 834–890; Westerink L. G. Proclus, Procopius, Psellus // *Mnemosyne*. Ser. 3. Leiden etc., 1942. Vol. 10. N 4. P. 275–280; Rosán L. J. The Philosophy of Proclus. N. Y., 1949; Ivánka E., von Teilhaben, Hervorgang und Hierarchie bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos // *Proc. of the 11th Intern. Congress of Philosophy*. Amst., 1953. Vol. 12. P. 153–158; Beutler R. Proklos, der Neuplatoniker // *Pauly, Wissowa*. R. 1. 1957. Bd. 23. Hbd. 45. Sp. 186–247; O'Neill W. Time and Eternity in Proclus // *Phronesis*. Leiden, 1962. Vol. 7. N 2. P. 161–165; Dodds E. R. Introduction // *Proclus*. The Elements of Theology. 1963. P. IX–XIV; *idem*. Commentary // *Ibid*. P. 187–321; Beierwaltes W. Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965; Breton S. Philosophie et mathématique chez Proclus. P., 1969; Trouillard J. L'un et l'autre selon Proclus. P., 1972; Dörrie H. La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus // *RTPhil*. Ser. 3. 1973. Vol. 23. N 2. P. 116–134; Gersh S. E. Κίνησις ἀκίνηστος: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. Leiden, 1973; Lowry J. M. P. The Logical Principles of Proclus' Στοιχειώδης Θεολογική as Systematic Ground of the Cosmos. Amst., 1980; Sheppard A. Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic. Gött., 1980; Angelou A. D., ed. Nicholas of Methone: Refutation of Proclus Elements of Theology. Athens; Leiden, 1984; Sturlese L., Hrgs., e. a. Berthold of Moosburg: Expositio super Elementationem theologiam Procli. Hamburg, 1984–2014. Bd. 1–8; *idem*. «Homo divinus»: Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg und die Probleme der nachekhartischen Zeit // *Abendländische Mystik im Mittelalter* / Hrgs. K. Ruh. Stuttg., 1986. S. 145–161; Proclus: Lecteur et interprète des anciens: Actes du colloque intern. du CNRS / Ed. J. Pepin, H. D. Saffrey. P., 1987; Lloyd A. C. The Anatomy of Neoplatonism. Oxf., 1990; Aertsen J. A. Ontology and Henology in Medieval Philosophy: Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg // *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*. 1992. P. 120–140; *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy* / Ed. E. P. Bos, P. A. Meijer. Leiden etc., 1992; Scotti Muth N. Proclo negli ultimi quarant'anni: Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e suoi influssi storici: Anni 1949–1992. Mil., 1993; Siortvanes L. Proclus: Neo-Platonic Philosophy

and Science. Edinb., 1996; Шичалин Ю. А. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // РЧ, 7-е: Христианство и культура. М., 1999. С. 14–23; Jones A. The Horoscope of Proclus // *CPh*. 1999. Vol. 94. N 1. P. 81–88; Лосев А. Ф. Афинский неоплатонизм // История античной эстетики. М., 2000. Т. 7: Последние века. Кн. 2. С. 5–410; Бугай Д. В. Комментарий Прокла Диадокха на «Алкивиад I» Платона: Методы филос. истолкования // ВФ. 2001. № 4. С. 105–118; MacIsaac D. G. The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus: Diss. Notre Dame (Ind.), 2001; Proclus: Fifteen Years of Research (1990–2004): An Annot. Bibliography / Ed. C. Steel e. a. Gött., 2005; Месяц С. В. Прокл // Античная философия: Энцикл. словарь. М., 2008. С. 628–643; она же. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // Платоника ζητήματα: Исслед. по истории платонизма. М., 2013. С. 169–209; она же. Учение Прокла о надкосмических душах // СХОАН: Филос. антиковедение и классическая традиция. Новосибир., 2018. Т. 12. Вып. 2. С. 599–631; Suchla B. R. Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung. Freiburg etc., 2008; Martijn M. Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's «*Timaeus*». Leiden; Boston, 2010; Kutash E. Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's «*Timaeus*». L., 2011; Chlup R. Proclus: An Introd. Camb., 2012; Luna C. e. a. Proclus de Lycie // *DPhA*. 2012. T. 5. Pt. 2. P. 1546–1674; Ahbel-Rappe S. Metaphysics: The Origin of Becoming and the Resolution of Ignorance // *The Routledge Handbook of Neoplatonism* / Ed. P. Remes, S. Slaveva-Griffin. N. Y., 2014. P. 166–181; D'Ancona C. The «*Liber de causis*» // Interpreting Proclus. 2014. P. 137–163; Führer M., Gersh S. Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg // *Ibid*. P. 299–317; Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance / Ed. S. Gersh. Camb., 2014; Robinson J. Nicholas of Methone's «*Refutation*» of Proclus: Theology and Neoplatonism in 12th-Cent. Byzantium: Diss. Notre Dame (Ind.), 2014; *idem*. Proclus as Heresiarch: Theological Polemic and Philosophical Commentary in Nicholas of Methone's *Refutation* (Anaptyxis) of Proclus' Elements of Theology // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. 2017. P. 103–135; Trizio M. XIth. to XIIth. Century Byzantium // Interpreting Proclus. 2014. P. 182–214; Helmig Ch., Steel C. Proclus // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2015 [Электр. ресурс: plato.stanford.edu/entries/proclus/]; All from One: A Guide to Proclus / Ed. P. D'Hoine, M. Martijn. Oxf., 2017; Byzantine Perspectives on Neoplatonism / Ed. S. Mariev. B.; Boston, 2017; Proclus and His Legacy / Ed. D. D. Butorac, D. A. Layne. B.; Boston, 2017; Watts E. The Lycians Are Coming: The Career of Patricius, the Father of Proclus // *Ibid*. P. 137–143; Perkams M. e. a. Proklos // *GGPh*. [Ser. 1:] Die Philosophie der Antike. 2018. Bd. 5. Hbd. 3. S. 1909–1971, 2136–2152 [Библиогр.].

С. В. Месяц

ПРОКЛ И ИЛАРИЙ [греч. Πρόκλος καὶ Ἰλάριος; лат. Proclus et Hilarius] († ок. 112–117), мученики Калиптские (Анкирские) (пам. 12 июля). Сохранились 2 редакции Мученичества П. и И.: BHG, N 2374 (изд.: Halkin. 1986) и BHG, N 2375 (изд.: Latyšev. Menol. P. 164–166;





D'Aiuto. 2018. P. 55). Согласно Мученичеству, изданному Ф. Алькеном, христиане П. и И. были родом из сел. Калипп (Калипт — Καλίπτος, Καλίπτος), находившегося недалеко от Анкиры, и жили во времена правления имп. Траяна (98–117), при наместнике (игемоне) Максиме. Ок. 112 г. Траян начал гонения на христиан. Когда император был в Анкире, к нему привели П. Траян потребовал от арестованного принести жертвы языческим богам, но П. остался непреклонен. Тогда Траян передал его на суд Максиму, и наместник приказал бичевать П., а затем велел идти за ним из Анкиры в Калипп. По пути П. молился о чуде, чтобы Максим не смог сдвинуться с места, пока не исповедует Христа истинным Богом. И действительно, конь Максима вдруг замер на месте и смог продолжить путь только после того, как Максим написал на хартии, что нет другого Бога, кроме Бога, Которому поклоняется П. Однако это исповедание не было искренним. Как только они пришли в Калипп, Максим обвинил П. в колдовстве и приказал возобновить пытки. П. пытали железными орудиями, обжигали факелами, а затем подвесили на столбе, привязав камень к ногам. Мученика казнили, расстреляв из лука.

Когда П. вели на казнь, его племянник — И., не побоялся открыто приветствовать его, и был схвачен язычниками. После жестоких истязаний И., объявивший себя христианином, был казнен через усекновение головы.

В версии Мученичества, которая приводится свт. Димитрием Ростовским, к повествованию добавляется неск. деталей. По пути в Калипп, после того как кони Максима остановились по молитве П., правитель передал написанное исповедание Христа через своего слугу по имени Ермий. Согласно этой версии, также более подробно описывается мученичество И.: в темнице ему во сне явился ангел, который обещал укрепить его, на допросе И. сообщил, что весь его род был христианским и все умерли, почитая Христа. И. казнили на 3-й день после смерти П., т. е. 15 июля.

В древности существовали 2 города с названием Анкира — в Галатии и во Фригии. По мнению иером. Макария Симонопетрского, дейст-



Мученичество св. Прокла.
Миниатюра
из Минология деспота Фессалоники
Димитрия Палеолога.
1322–1340 гг.
(Bodl. gr. theol. f. 1. Fol. 47r)

вие Мученичества происходит в Анкире Галатийской.

П. и И. почитались в к-польском мон-ре Ипатии недалеко от мон-ря св. Матроны. Глава некоего св. Илария (Илариона) находилась в К-польском иверском мон-ре, о чем свидетельствует свт. Антоний (Добрыня Ядрейкович), архиеп. Новгородский, посетивший столицу Византии в 1200 г. (Книга Паломник. С. 36), однако с уверенностью сказать, что эти мощи принадлежат именно И., нельзя.

И. Делез в комментарии к Римскому Мартирологу отождествляет П. и И. с мучениками Промом и Иларионом, пострадавшими со спутниками, чья память в Синаксаре к-польской ц. указана без сказания под 16 дек. (SynCP. Col. 313). Однако под 17 дек. в одном из византийских синаксарей указана память дружины Прова, Тараха и Илариона (Ibid. Col. 321), которых предположительно следует отождествлять с Провом, Тарахом и Андроником — мучениками Аназарвскими (пам. 12 окт.). Т. о., скорее всего память Прома и Илариона под 16 дек. представляет собой указание не на самостоятельную группу мучеников, а на упоминание имен святых из групп с днями памяти либо 12 июля, либо 12 окт.

В древних зап. мартирологах память П. и И. не указывается. День памяти указан в Мартирологе кард. Цезаря Барония под 12 июля и под этим же числом в Римском Мартирологе (MartRom. P. 308; MartRom (Vat.). P. 363).

Перевод краткого синаксарного сказания о П. и И. включен в слав. стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Т. 11. С. 30–31), а затем в ВМЧ (Иосиф, архим. Отлавление ВМЧ. Стб. 309. 2-я паг.), где о родине мучеников сказано «в земли Калине».

Ист.: ActaSS. Iul. P. 266–267; MartRom. Comment. P. 284. Not. 6; Mateos. Typicon. T. 1. P. 336–337; PG. 117. Col. 535–538 [Менологий Василия II]; Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 277; ЖСв. Июль. С. 321–326; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 56–57; Latyšev. Menol. Vol. 2. P. 164–166; Halkin F. La Passion des saints Proclus et Hilaire BHG 2374 // Saints de Byzance et du Proche-Orient. Gen., 1986. P. 7–16; D'Aiuto F. Il «Menologio imperiale»: Un secolo dopo l'editio princeps (1911–1912) di V. V. Latyšev // Byzantine Hagiography: Texts, Themes and Projects / Ed. A. Rigo et al. Turnhout, 2018. P. 55–114.

Лит.: Сергей (Снасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 266–267; JaninR. La géographie ecclésiastique. 1953. Vol. 3. Pt. 1. P. 506; Sauget J.-M. Proclo e Ilario // BiblSS. Vol. 10. Col. 1151–1152; Σωφρόνιος (Εὐδοκτιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 404; Макарь. Симон. Синаксарь. Т. 6. С. 156–158.

А. Гронерт

Почитание в Грузии. На груз. языке под 12 июля в рукописи XVI в. из коллекции Кутаисского государственного историко-этнографического музея дошла метафрастическая (расширенная) версия Мученичества П. и И., нач.: ორბაზებს რომთა მფობობს მთავრობისა მორცმულობა... (Траяна, опоясанного правлением над царством Рима...) (Кут. 3. Л. 529–537 об.). Также в составе Великого Синаксаря, переведенного в XI в. прп. Георгием Святгорцем, в рукописях XI в. из коллекций Национального центра рукописей Грузии, Екатерины великомученицы монастыря на Синае, Иерусалимской Патриархии, афонского Иверского монастыря сохранилось синаксарное сказание о мучениках (НЦРГ. А 97, 193, Н 2211, Hieros. Patr. iver. 24–25, Sinait. iber. 4, Ath. Iver. georg. 30) (Габидзашвили. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 318).

Гимнография. В Типиконе Великой церкви IX–XI вв., отражающем особенности кафедрального постикноборческого богослужения К-поля, содержатся указания на совершение служб П. и И. в мон-ре прп. Ипатия близ мон-ря св. Матроны (ἐν τῇ μονῇ (τῆς) Ὑπατίας, πλησίον τῶν Μαρτρῶνης) (Mateos. Typicon. T. 1. P. 336).

В Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в., представляющем собой малоазийскую редакцию Студийского устава, последование П. и И. включает стихиры 1-го гласа, канон 4-го гласа авторства Иосифа и седален 1-го гласа (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 470). Мессинский



319

пам. эфиоп. 25 санэ (19 июня)), жена Понтия *Пилата*, обратившаяся в христианство. В НЗ супруга Понтия Пилата упоминается без указания имени 1 раз — в связи с тем, что во время суда над Христом послала сказать мужу, чтобы тот не делал ничего Иисусу, т. к. она «ныне во сне много пострадала за Него» (Мф 27. 19). В некоторых версиях «Деяний (Акт) Пилата», входящих в апокрифическое «Евангелие от Никодима» (V в.; SANT, N 62; см. в ст. *Никодим*, прав.), этот сюжет, в отличие от Евангелия от Матфея помещаемый обычно в самом начале описания суда над Христом, получил развитие: Пилат передает слова жены иудеям, добавляя, что они должны знать ее как «богобоязненную и иудействующую» (θεοσεβής ἐστὶν καὶ ἰουδαῖζει σὺν ὅτιν; в раннехрист. лит-ре эти слова указывали на язычников, желавших обратиться в иудаизм или симпатизировавших ему); в ответ иудеи обвиняют Иисуса в том, что это Он, как колдун (традиц. обвинение в иудейских антихрист. текстах), послал ей сновидение (такой же мотив, вероятно под влиянием «Деяний Пилата», возникает в копт. Гомилии о Страстях и Воскресении Псевдо-Евodia Римского). День Распятия Христа, согласно ряду греч. рукописей «Деяний Пилата» (XII–XIV вв.; см.: *Vaudoin*. 2011. P. 144. Not. 41), он и его жена в знак скорби провели без пищи и питья.

В нек-рых лат. рукописях «Деяний Пилата» (т. н. семейство С) прокуратор, напротив, подчеркивает, обращаясь к иудеям, что его жена — язычница (*Ibid.* P. 143. Not. 38). Этот акцент присутствует и у раннехрист. экзегетов: не говоря прямо об обращении супруги Пилата в христианство, но восхваляя ее поступок, они рассматривают ее как прообраз Церкви из язычников. Подобный взгляд можно найти уже у *Оригена* в «Комментарии на Евангелие от Матфея» (лат. версия), где П. (без указания имени) называется «блаженной» (*beata*; *Orig.* In Matth. comm. lat. 122 // GCS. Bd. 38. S. 257–258), и в приписываемых ему схолиях (PG. 17. Col. 307–308), а также у свт. *Илария* Пиктавийского, к-рый именует ее «верной» (*fidelis*; *Hilar. Pict.* In Matth. 33. 1 // SC. T. 258. P. 248–249), и у блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron.* In Matth. IV 27. 19 // *Ibid.* T. 259. P. 280–281). При этом Ориген отмечал, что,

хотя неизвестно, обратилась ли она в результате видения ко Христу, об этом говорится в нек-рых «не всеми принимаемых писаниях» (*scripturis non publicis*). Т. о., если эта фраза не является позднейшей вставкой, следует заключить, что в 1-й пол. III в. уже существовали апокрифы, в к-рых П. фигурировала как христианка.

Сон П. большинство экзегетов рассматривали как ниспосланный свыше. В арм. версии «Деяний Пилата» даже говорится, что П. через это видение познала, что Христос есть Судия живых и мертвых. Вместе с тем уже в «Послании к Филиппийцам» (2-я пол. IV в.), ложно приписываемом сщмч. *Игнатию Богоносцу*, появляется интерпретация сна П. как диавольского по происхождению; в позднейшей лат. традиции (комментарии на Евангелие от Матфея, атрибутируемые *Беде Достопочтенному*, толкования *Пасхазия Радберта*, *Рабана Мавра* и др.) такое понимание объясняется тем, что, если бы Пилат послушался жены, это помешало бы преданию Христа на смерть и, следов., спасению человечества. В древнерус. переводе соч. «Иудейская война» *Иосифа Флавия* содержится указание на то, что Христос исцелил умирающую жену Пилата (*Пичхадзе А. А., Макеева И. И. и др., ред.* «История Иудейской войны» Иосифа Флавия: Древнерус. пер. М., 2004. Т. 1. С. 164. 389г. 13).

Неизвестно, когда и в каком тексте жена Пилата была впервые названа Проклой. В VI в. это имя уже использовал визант. хронист *Иоанн Малала* (*Ioan. Malal. Chron.* P. 240), однако, по всей видимости, он опирался на уже существовавшую традицию, предположительно апокрифическую. Имя Прокла упоминается в нек-рых (поздних) рукописях «Деяний Пилата» (греческая XIV в. и 3 латинские XV–XVII вв.; см.: *Evangelia apocrypha*. 1853. P. 214, 274). По одной версии, его лат. форма (*Procula*) могла возникнуть в результате ошибки переписчика при передаче фразы: «*matrona ipsius Pilati procul posita misit ad eum*» (см., напр.: *Calmet A. Commentarius literalis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti* / Trad. J. D. Mansi. Venetiis, 1756. Т. 7. P. 254; впрочем, эта гипотеза актуальна лишь в том случае, если признать лат. версию «Деяний Пилата» первичной по отношению к греческой, что в наст. время считается маловероятным), по другой —

из-за соседства имен консулов Гнея Ацеррония Прокула и Гая Понтия Нигрина в сообщении о смерти имп. Тиберия в 37 г. (*Suet. Tib.* 73; см.: *Dobshütz E., von. Pilatus* // PRE. 1913. Bd. 24. S. 327–328).

По имени П. также названа в разноречивых версиях апокрифов «Послание Пилата к Ироду» (SANT, N 67) и «Предание Пилата» (SANT, N 66). Согласно 2-му тексту, Пилат в предсмертной молитве просил Христа помиловать его и П., к-рой было дано пророчествовать о Распятии Христа; когда же Пилат был усечен мечом и ангел Господень взял его голову, присутствовавшая при этом П. исполнилась радости, испустила дух и была похоронена вместе с мужем (*Evangelia apocrypha*. 1853. P. 430–431).

Имя Прокла закрепилось в визант. традиции (см., напр.: *Niceph. Callist. Hist. eccl.* I 30). Известно даже о ее почитании как святой с этим именем: память П. с указанием, что она скончалась в мире, зафиксирована под 27 окт. в греч. стихном Синаксаре из рукописи Paris. gr. 1582 (XIV в.) и в греч. печатной венецианской Минее 1592 г. Под этим же числом в Софийском списке *иконописного подлинника* Новгородской редакции (2-я четв. XVII в.) имеется единственное в своем роде упоминание о П.: «В той же день память святых Проклы, супружницы, (Пилатовы) иже Христа ради мечем скончаша» (РНБ. Соф. № 1523; опубл.: Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 35).

С именем Прокла жена Пилата стала почитаться и в *Эфиопской Церкви*. В нек-рых (поздних) рукописях эфиопского Синаксаря ее память вместе с мужем указана под 25 санэ (19 июня). Она также упоминается в эфиоп. апокрифе «Книга петуха» (Мацхафа дорхо), восходящем к несохранившемуся араб. оригиналу и повествующем о последних днях земной жизни Спасителя (франц. пер.: *Livre du Coq* / Trad. P. Piovanelli // *Ecrits apocryphes chrétiens*. 2005. P. 135–203). Согласно этому тексту (гл. 8), во время суда над Христом у Пилата П. изъявила готовность умереть за Него, за что ей была обещана награда в Царствии Небесном; то же говорится и о ее 2 дочерях и 2 сыновьях (в эфиоп. формах имен угадываются греч. имена Макария, Дорофея, Андроник и Евло-

гий), упомянуты также сестры П. (эфиоп. Карунусса и Аменнара) и жена ее брата (эфиоп. Фаткура). Эфиоп. традиция, по всей видимости, происходит от коптской: хотя неизвестны прямые свидетельства почитания П. как святой в *Коптской Церкви*, ей уделено большое внимание в апокрифическом «Мученичестве Пилата» (CANT, N 75), которое сохранилось на арабском (Woodbrooke Studies. 1928. P. 241–332) и эфиопском (Beylot. 1993) языках, но восходит к копт. оригиналу (см. подробнее в ст. *Пилат*). В апокрифе повествуется о том, как после казни Иисуса П. и Пилат вслед за ним и раздали богатую милостыню. Узнав об этом, иудеи замыслили убить их вместе с детьми, поручив это разбойнику *Варавве*. Однако Пилат, предупрежденный праведными *Иосифом Аримафейским* и *Никодимом*, послал своих солдат защитить П., когда та со служанками пришла почтить Св. Гроб благовоениями. Впосл. *Ирод Антипа*, подстрекаемый иудеями, стал преследовать Пилата, и тот уговаривал П. вместе с детьми скрыться, но она пожелала разделить участь супруга. Дальнейшее повествование о П. и Пилате построено по модели христ. текстов о мучениках (мучения за Христа, Его явления в темнице и чудесное освобождение от оков, ниспослание небесных венцов). Во время неудавшейся попытки иудеев распять Пилата П. стояла рядом и укрепляла его. Когда же он был распят в Риме по приказу имп. Тиберия, а затем его тело привезли в Иерусалим, оказалось, что в этот самый день скончалась П. вместе с 2 детьми, и вся семья, согласно предсмертному желанию Пилата, была погребена близ гробницы Христа. В связанной с «Мученичеством Пилата» «Гомилии о плаче Марии» (на араб. и эфиоп. языках; CANT, N 74) говорится, что П. и ее муж любили Христа «как самих себя» (Woodbrooke Studies. 1928. P. 191; Gamaliel. 1959. P. 28–29).

На Западе имя Прокла в XIII в. приводил *Винцентий из Бове*, прямо ссылаясь на «Евангелие от Никодима» (*Vincentius Bellovacensis. Speculum historiale. VII 41 // Speculum quadruplex, sive Speculum maius. Duaci, 1624. T. 4. P. 236*). Под этим же именем она фигурирует в средневек. мистериях, посвященных Страстям

Христовым, напр. во Франкфуртской (1493; см.: *Das Drama des Mittelalters / Hrsg. R. Froning. Stuttgart, [1891]. Tl. 2: Passionsspiele. S. 488*). Двойным именем Клавдия Прокла жена Пилата, по всей видимости, впервые была названа в хронике, составленной в Испании в XVI – нач. XVII в. со лжеатрибуцией Флавию Луцию Декстеру, другу блж. Иеронима Стридонского, причем говорится, что благодаря сну она уверовала во Христа и обрела спасение (Flavii Lucii Dextri Chronicon // PL. T. 31. Col. 69–70). Цистерцианец Франсуа де Бивар, опубликовавший в 1627 г. комментарий на хроннику, попытался без к.-л. оснований отождествить ее с христианкой Клавдией, упоминаемой в 2 Тим 4. 21 (Ibid. Col. 72). Это двойное имя закрепилось за П. в позднейшей европ. традиции, что нашло отражение как в научной лит-ре, так и в ряде художественных произведений, в частности в посвященной П. поэме Г. фон Лефорт, где она изображена христ. мученицей (*Le Fort G., von. Die Frau des Pilatus. Wiesbaden, 1955*).

В 20-х гг. XX в. в окрестностях Бейрута (ныне р-н Ашрафия) было обнаружено погребение, в к-ром среди прочего сохранились золотые браслеты с греч. надписью: «ΚΛΑΥΔΙΑ ΠΡΟΚΛΑ». Археолог Р. Мутерд датировал захоронение приблизительно III в. и допускал, что смерть этой знатной женщины могла повлиять на появление в апокрифической лит-ре соответствующего имени у изначально анонимной жены Пилата (*Mouterde. 1929*). При этом он отмечал существование и др. носителей такой комбинации имени и когномена на рубеже II и III вв. Одна из них (Claudia Proculina) даже была супругой наместника Понтия в Нумидии (Сев. Африка) в нач. III в. (см.: *L'année épigraphique. P., 1969. 1967. P. 192. N 571*). Впосл. археолог Дж. Карингтон-Смит на основании повторного анализа объектов, найденных в погребении, пердатировала его 2–4-й четв. I в., что сделало теоретически возможным отождествление с П. захороненной в нем женщины, однако для подтверждения этой идентификации нет к.-л. оснований (*Carington Smith. 1984*).

Сиро-яковитский митр. *Дионисий бар Салиби* († 1171) в комментарии на Мф 27. 19 указывал неизвестное из других источников имя жены Пи-

лата (сир. ܠܘܠܝܐ), которое, вероятно, следует считать сир. передачей имени Лонгина (исследователи видят в этом влияние образа мч. *Лонгина Сотника* – *Baudoin. 2011. P. 145. Not. 48*).

Ист.: *Evangelia apocrypha / Ed. C. Tischendorf. Lipsiae, 1853; Écrits apocryphes chrétiens / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2; Woodbrooke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni / Ed., transl. A. Mingana. Camb., 1928. Vol. 2; Beylot R., éd., trad. Martyre de Pilate. Turnhout, 1993. (PO; T. 45. Fasc. 4); Gamaliel: Äthiopische Texte zur Pilatusliteratur / Hrsg. M. A. van den Oudenrijn. Freiburg, 1959; SynCP. Col. 167–170; Le synaxaire éthiopien / Éd., trad. I. Guidi. P., 1905. Vol. 1: Le mois de Sané. P. 674–675. (PO; T. 1. Fasc. 5); Homiletica from the Pierpont Morgan Library / Ed. L. Depuydt et al. Lovanii, 1991. Vol. 1: [Text]. P. 86; Vol. 2: [Transl.]. P. 91. (CSCO; 524–525. Copt., 43–44); *Dionysius bar Salibi. Commentarii in Evangelia / Ed., lat. interpr. A. Vaschalde. Lovanii, 1931. Pt. 2(1). Vol. 1: [Textus]. P. 107; 1933. Vol. 2: [Versio]. P. 85. (CSCO; 95. 98. Syr.; 47, 49)*.*

Лит.: *Mouterde R. Sarcophages de plomb trouvés en Syrie // Syria. P., 1929. Vol. 10. N 3. P. 238–251; Fascher E. Das Weib des Pilatus (Matth. 27, 19); die Auferwehung der Heiligen (Matth. 27, 51–53): Zwei Studien zur Geschichte der Schriftauslegung. Halle, 1951; Carington Smith J. Pilate's Wife? // Antichthon. Sydney, 1984. T. 18. P. 102–107; Kany R. Die Frau des Pilatus und ihr Name: Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft // ZNW. 1995. Bd. 86. N 1/2. S. 104–110; Piovanelli P. Exploring the Ethiopic «Book of the Cocks», An Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity // HarvTR. 2003. Vol. 96. N 4. P. 427–454; Hourihane C. She Who is not Named: Pilate's Wife in Medieval Art // Between Judaism and Christianity: Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher / Ed. K. Kogman-Appel, M. Meyer. Leiden; Boston, 2009. P. 215–239; Baudoin A.-C. La femme de Pilate dans les «Actes de Pilate», recension grecque A (II, 1) // Apocrypha. Turnhout, 2011. Vol. 21. P. 133–149; Boxall I. From the Magi to Pilate's Wife: D. Brown, Tradition and the Reception of Matthew's Text // The Moving Text: Interdisciplinary Perspectives on D. Brown and Bible / Ed. G. V. Allen et al. L., 2018. P. 17–36.*

С. А. Мусеева

ПРОКОПИЙ [лат. Procopius, чеш. Prokop] (ок. 970 (менее вероятно, между 980–990) – 25.03.1053, Сазавский мон-рь), прп. Сазавский (пам. 4 июля, 16 сент.), бенедиктинский монах, священник, возможно чеш. происхождения, основатель и настоятель (аббат) *Сазавского монастыря*, продолжатель кирилло-мефодиевской письменной и литургической традиции в Чехии. Четвертый (после кнг. мц. *Людмилы*, кн. блгв. *Вячеслава* и сщмч. *Адальберта*, еп. Пражского) чеш. святой и самый почитаемый. Сведения о жизни П. до основания Сазавского мон-ря, несмотря на развитую житийную



му поводу версии в основном зависят от позиции их авторов в оценке церковной и культур-

Прп. Прокопий Сазавский.

Инициал-миниатюра «В».

Глаголическая часть

Реймского Евангелия. 1395 г.

(Муниципальная б-ка г. Реймс, Франция. Ms. 255. Fol. 25)

но-исторической ситуации в Чехии в X–XI вв. Исследователи, характеризующие ситуацию, сло-

жившуюся в тот период в Чешском княжестве, для изучения церковнослав. языка как неблагоприятную, выдвигают версии о его обучении в иных гос-вах. Оно могло иметь место в Киевском княжестве, в Вышгороде или в самом Киеве, где П. мог пребывать в качестве члена свиты 2-й, чешской, супруги Киевского кн. Владимира, или в одном из европ. гос-в во время некой дипломатической миссии чешского князя; в мон-ре святых Алексия и Воныфатия в Риме, где буд. святой мог находиться при его возможном родстве еп. Пражском Адальберте; в одном из мон-рей на Афоне или на венг. землях (*Reihertová, Blahová, Dvořáková, Huňáček*. 1988; *Amanasova*. 2001). Лингвисты приводят доказательства достаточно широкого



Прп. Прокопий Сазавский,

блгв. кн. Вацлав Чешский

и сщмч. Адальберт, еп. Пражский.

Историзованный инициал «В». 1280 г.

(Monac. Clm. 17703. Fol. 1)

распространения церковнославянского языка в чеш. письменности и лит-ре X – 1-й пол. XI в. (*Reihertová, Blahová, Dvořáková, Huňáček*. 1988. S. 55–69, 104–115; *Hauptová*. 1998;

Konzal V. Cirkevněslovanská lit-ra – slepá ulička na prahu české kultury? // Speculum mediae aevi: Zrcadlo středověku. Praha, 1998. S. 150–162; Mareš. 2000. S. 256–327). Сторонники обучения П. слав. грамоте в Чехии предполагают, что он мог получать знания в школе при княжеском дворе в пражском Вышеграде, в бенедиктинском монастыре Бржевнов под Прагой (ныне в черте города), основанном еп. Адальбертом, возможно, с целью распространения католич. традиций среди вост. славян и населенном выходцами из рим. монастыря святых Алексия и Воныфатия, или (что менее вероятно) в каком-то ином бенедиктинском мон-ре.

Имел сан священника и являлся настоятелем, вероятно, в ц. вмч. Георгия в г. Куржим. До пострижения в монашество П. был женат – целибат не был обязательным в Чехии вплоть до XIII в. В браке имел сына Эммерама (Йимрама), к-рый впосл. стал 3-м игуменом Сазавского монастыря. После смерти жены принял монашеский постриг с именем Прокопий и ушел в мон-рь Бржевнов. Между 1009 и 1032 гг. покинул обитель и поселился в одной из пещер в пражском пригороде Йинонице. Затем уединился в пещере лесистой долины р. Сазавы. Занимался сельским хозяйством: согласно легенде, однажды местные жители видели, как он пашет поле на запряженном в плуг бесе, погоняя того крестом. Встретив кн. Ольдржиха, когда тот охотился, П. попросил его поставить деревянный храм во имя Иоанна Крестителя. Постепенно вокруг подвижника сложилась монашеская община, в которую вошли его сын Эммерам и племянник Вит (ставший впосл. 2-м сазавским игуменом).

Согласно *Vita minor*, Сазавский монастырь был основан в 1032 г. по инициативе кн. Бржетислава, наслышанного о святом подвижнике. По поздней версии, зафиксированной монастырским летописцем («Мнихом сазавским») в дополнениях к хронике Космы Пражского, это произошло благодаря покровительству отца Бржетислава, кн. Ольдржиха, к-рый по просьбе святого поставил маленькую церковь. Но при Ольдржихе П. из смирения отказался стать аббатом и согласился лишь на уговоры его сына. Эта обитель имела отчасти семейный характер, поскольку

традицию и упоминания в списках хроники Космы Пражского, переписанных в Сазавском мон-ре в XII–XIII вв., весьма ограниченны и противоречивы, что послужило возникновению множества разной степени достоверности гипотез.

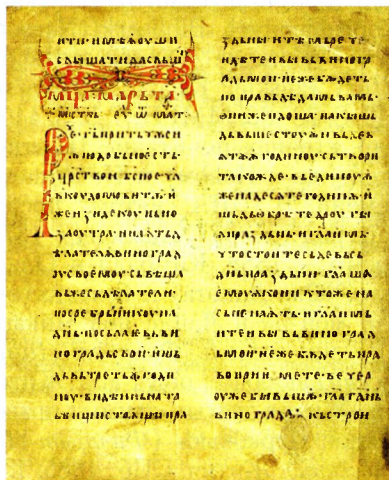
Согласно позднейшей житийной традиции (в старшем кратком Житии, т. н. *Vita minor*, эти сведения отсутствуют), П. род. в с. Хотоуны близ г. Куржим (ныне в Центр. Чехии) в свободной (не принадлежавшей к.-л. феодалу) крестьянской семье среднего достатка, его родителей звали Вит и Божена. На основании нетипичности имени Прокопий для Чехии того времени и лат. Европы в целом в научной лит-ре неоднократно высказывалось мнение, что святой не являлся местным уроженцем, а пришел из правосл. региона, где в тот период были сильны позиции визант. Церкви, напр. из Болгарии, Венгрии или Срема. Однако др. оснований отрицать чеш. происхождение святого нет.

Примерная дата рождения определяется исходя из того, что на момент принятия пострига (ок. 1009) П., имя к-рого при рождении неизвестно, уже имел священнический сан, т. е. достиг как минимум 30 лет от роду. Существование у него брата, вероятно старшего, косвенно подтверждается наличием племянника. Согласно известиям житий, уже в детстве П. неоднократно творил чудеса: указал родителям место для устройства колодца, зимой собирал в лесу ягоды.

Согласно житиям, П. учился в лат. школе при ц. св. Петра в Вышеграде (ныне в черте г. Праги). Непрерывные споры (даже в больших масштабах, чем о происхождении святого) вызывает вопрос о месте, где он смог изучить грамоту и церковнослав. язык. Предлагаемые по это-



была основана усилиями подвижника и в основном на его средства, дополненными пожалованиями обоим князьям. Богослужения в ней совершались на слав. языке, что позволял частный характер мон-ря. Для регулирования жизни насельников П. ввел устав прп. *Венедикта Нурсийского*, дополнив его нек-рыми правилами из устава свт. *Василия Великого* (значительно менее вероятно обратная ситуация).



Реймское Евангелие.

Кириллическая часть. Ок. 1030 г.
(Муниципальная б-ка г. Реймс,
Франция. Ms. 255. Fol. 31)

В Сазавском мон-ре действовал слав. скрипторий, не вполне ясно — глаголический или кириллический. Продукция его, за одним исключением, не сохранилась. Согласно приписке писца (1395), сохранившейся в глаголической части *Реймского Евангелия*, где помещен и художественный инициал с изображением основателя Сазавской обители, П. написал кириллическую часть этой рукописи. До 1096 г., когда вся слав. б-ка обители была уничтожена, здесь был переведен с латыни целый ряд текстов (см. в ст. *Сазавский монастырь*), однако связать конкретные памятники из их числа с периодом настоятельства П. не представляется возможным. Святому ранее приписывалось создание чешского церковного гимна «Господине, помилуй ны» (Nospodine, pomiluj ny), известного в списках с XIV в., однако на основании лексического, стилистического, поэтического и литургического (сочетания в нем вост. и зап. элементов) анализа Ф. В. Мареш предположил, что его автором был св. Адалберт (Войтех), еп. Пражский (Marš. 2000. S. 403–476).

Еще при жизни П. прославился многочисленными чудесами и изгнанием нечистых сил из одержимых людей. Господь открыл ему дату кончины, предсказал исцеление от его мощей прокаженного паломника и временное изгнание насельников из мон-ря, о чем он успел предупредить братию. Его отпевание совершил еп. Пражский Шебирж. П. был погребен в деревянном храме Сазавского мон-ря. С возведением в обители новых соборов его мощи переносились в новые здания — вначале в романский собор (освящен в 1095), затем в готический (заложен в 1315 над пещерой П., сохр. до наст. времени).

После латинизации Сазавского монастыря его основатель продолжал почитаться в обители и за ее пределами. У его могилы происходили многочисленные исцеления. Чешский кор. Пржемысл Оттокар I добился канонизации П. в Риме: 4 июля 1204 г. по повелению папы Римского *Иннокентия III* были обретены мощи святого (*Benedictus XIV, para. Opera. R., 1747. Vol. 1: De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione. P. 76. Cap. 9*). В посл. мощи сазавского основателя неоднократно фрагментировались. Вскоре после канонизации был сделан реликварий для его главы, не позднее 1354 г. — для руки. В 1588 г. часть мощей перенесли в часовню Всех святых на Граде (Прага), но в Новое время хранящиеся в ее алтаре (сооружен в 1738) останки были признаны исследователями не аутентичными (Sommer. 2007. S. 171–172, 185–187). Помимо Праги и Сазавы частицы мощей П. хранятся в г. Бромове (в монастырском костеле св. Адалберта и в приходском апостола Петра и Павла), в г. Кладруби и др. Характер реликвий имеют связанные с именем П. потир (предположительно со следами византийской орнаментики XI в.) и лжица для причастия, известные не позднее XIII–XIV вв., упоминаемые в посмертных чудесах святого, неоднократно менявшие местонахождение, но в посл. возвращенные в Сазаву, а также фрагмент пастырского посоха П. (возможно, XI в.). Пещера, в к-рой жил святой в пражском пригороде, точно не локализована, а его сазавское укрытие в XIV в. вошло в состав монастырского комплекса; в 90-х гг. XX в. в ней прошли раскопки.

Агиография. Первоначальное слав. Житие П., написанное в Сазавском мон-ре при аббате Вите вскоре после возвращения братии из изгнания в Венгрию (между 1061 и 1067), не сохранилось. В рукописях XIII–XIV вв. существует его лат. перевод (т. н. *Vita minor*), сделанный до 1096 г.; впрочем существует мнение, что в данном случае речь идет не о переводе, а об изначально лат. Житии, созданном вскоре после славянского (Sommer. 2007. S. 140–142). Образцом для древнейшего Жития П. послужило Житие прп. Венедикта Нурсийского, слав. перевод к-рого возник в Чехии в XI в., возможно, еще при жизни и по инициативе основателя Сазавы. Попытки исследователей обнаружить следы слав. Жития П. в древнерус. проложной традиции (подобно включенным в нее не позднее XIII в. Житиям кн. мц. Людмилы и кн. блгв. Вячеслава) не дали результата (Marš. 2000. S. 299). Не обнаружено оно и в хорват. глаголических breviариях, содержащих древнейшее Житие кн. Вячеслава. В 3-й четв. XIV в. *Vita minor* была переведена на чеш. язык и вошла в состав старочеш. Пассионала. В XIV в. путем существенного расширения текста Жития посмертными чудесами святого и др. возникло т. н. пространное Житие (*Vita major*), сохранившееся в 28 списках XIV–XV вв., в их числе лицевая рукопись 2-й пол. XIV в. «*Liber depictus*» (Vindob. 370). *Vita major* также была переведена на чеш. язык — отрывки этого перевода сохранились в сказании о П. в составе рукописи из б-ки Тарновских в с. Дзикове (Польша), датированной ок. 1390 г. (Reihertová, Blahová, Dvořáková, Huňáček. 1988. S. 128). В сер. XIV в. возникла чеш. поэтическая версия *Vita major* (сохр. 1084 стиха).

Гимнография. Неизвестно, существовала ли слав. служба П., но вероятность ее создания в Сазавском мон-ре вскоре после смерти святого весьма высока. После канонизации в честь П. были написаны лат. гимны, вошедшие в состав breviариев. Три посвященные ему антифона и респонсорий находятся в кодексе нач. XIII в., происходящем из Островского бенедиктинского мон-ря. В нач. XIV в. был создан лат. гимн П., сохранившийся в Дражицком миссале (30–40-е гг. XIV в.).

Почитание. П. считался покровителем чеш. гос-ва и народа еще до



офиц. канонизации, так, его изображение помещено (наряду с блгв. Вячеславом, мц. Людмилой и сщмч. Адальбертом) в лат. рукописи кон. XII в. блж. Августина «О граде Божием» из капитульной 6-ки пражского собора св. Вита. С теми же святыми он выступает во главе чеш. войска в видении чеш. рыцаря Яна Своиславова, посвященном победе Богемского королевства над Венгерским, одержанной в битве при Кресенбрунне в июле 1260 г. Вместе со святыми Вячеславом и Адальбертом П. изображен в 2 лат. рукописях «Алгоритма», созданных до 1268 и в 1296 г. (Ibid. S. 127–128). В чеш. стихотворной Далимиловой хронике (нач. XIV в.) говорится: «Святой Прокоп от мира изыде, и в нем великая помощь чехам (Чехии) явилась» (гл. 66). Согласно королевской жалованной грамоте от 21 нояб. 1347 г., вместе с равноапостольными Кириллом и Мефодием, блж. Иеронимом и свт. Адальбертом он был провозглашен покровителем Эммаусского монастыря в Праге, основанного императором и кор. Карлом IV Люксембургом, в котором по благословению папы Римского совершалось богослужение на славянском языке (Die Urkunden des königlichen Stiftes Emaus in Prag. Prag, 1904. Bd. 1: Das vollständige Registrum Slavorum. S. 10–12, 18, 43–44, 55, 217). Образ П., как и других почитаемых в Чехии святых, был написан в 60-х гг. XIV в. Теодориком, придворным мастером имп. Карла IV, для часовни в королевском замке Карлштейн близ Праги (Magister Theodoricus. 1997. S. 596, 617); хотя изображение святого не сопровождается указанием имени, оно отождествляется на основании иконографии. В 1370–1371 гг. фигура П., предстоящего Спасителю вместе с покровителями Чехии, появилась на мозаике «Золотые врата» в соборе св. Вита в Праге. На почитание святого в сер. – 2-й пол. XIV в. указывает и распространение в Чехии имени Прокопий, в частности, его носили политические вожди гуситов Прокоп Голый (или Великий – ок. 1380–1434) и Прокоп Малый (2-я пол. XIV в. – 1434). Почитание П. не угасло и во время расцвета движения гуситов (см. в ст. Лус Я.); хотя они и закрыли Сазавский монастырь в 20-х гг. XV в., но продолжали считать святого образцом следования Христу.



Прп. Прокопий Сазавский
(крайний слева)
среди избранных святых.
Фрагмент иконы для часовни
в королевском замке Карлштейн
близ Праги. 60-е гг. XIV в.
Мастер Теодорик
(Национальная галерея, Прага)

На территории Чехии П. посвящено более сотни католич. храмов, в т. ч. в его родном с. Хотоунь, и монастырь в г. Мост. Также святой почитается в *Чешских землях и Словакии Православной Церкви*. В XIX–XX вв. жизнь П. послужила источником вдохновения для чеш. поэтов Я. Врхлицкого, В. Штульца, свящ. Б. Кульды, В. Незвала, Я. Заградничека и др. (Kadlec. 1989. S. 138–139).

Почитание П. также зафиксировано на венг. землях, где появление его



Прп. Прокопий Сазавский
(крайний слева)
среди чешских святых в молитве Христу.
Мозаика Золотых ворот
собора св. Вита в Праге. 1370–1371 гг.

имени в неск. лат. миссалах и breviариях XIV в. можно объяснить влиянием деятельности проживавшей здесь в изгнании сазавской братии (Атанасова. 2001). Память П.

читалась под 17 июля в лат. месяцеслове XIV в. из 6-ки коллегията в г. Вислица (Польша), хранившемся до второй мировой войны в Национальной 6-ке в Варшаве (Lat. I 42); в нем также приводились памяти равноапостольных Климента и Наума Охридских и Горазда (Za they J. O kilku przypadkach zabytkach rekopismiennych Biblioteki Narodowej w Warszawie // Studia z dziejów kultury Polskiej: Książka zb. Warsz., 1949. S. 73–86; MMFH. T. 3. S. 440). В др. странах почитание П. относится уже к Новому и Новейшему времени. В США святому посвящены ряд храмов (Кливленд – 1871, Чикаго – 1888, Кимбалл и Ола в штате Юж. Дакота) и бенедиктинский мон-рь в Лайле под Чикаго. В России архиеп. Филарет (Гумилевский) включил под 1 апр. Житие П. в «Жития святых, чтимых православной Церковью» (Филарет (Гумилевский). Жития. СПб., 1885. Т. 1. С. 504–505). 9 марта 2017 г. решением Синода РПЦ имя П. было внесено в месяцеслов под 16 сент.

Ист.: Štulc V. Život sv. Prokopa, opata Sázavského a patrona národu českého. Praha, 1859; Chaloupecký V., Ryba B. Středověké legendy prokopské: Jejich historický rozbor a texty. Praha, 1953.

Лит.: Zap K. V. Chotouň, rodiště sv. Prokopa // Památky archaeologické a místopisné. Praha, 1854. Roč. 1. S. 39–41; Prameny dějin českých. Praha, 1873. Díl. 1. S. 360–366; Vondrák V. Zur Würdigung der altslov. Wenzelslegende und der Legende vom hl. Prokop. W., 1892; Krásil F. Sv. Prokop, jeho klášter a památka u lidu. Praha, 1895; Krofta K. O poměru sv. Prokopa ke klášteru Sázavskému // Český časopis historický. Praha, 1911. T. 17. S. 251–253; Dobrovský J. Kritická rozprava o legendě prokopské. Praha, 1929; Remesova V. Sv. Prokop ve výtvarném umění. Praha, 1953; Sázava, slovanský klášter sv. Prokopa: sborník. Praha, 1953; Dvorník F. Sv. Prokop, čeští benediktini a pokřtění Ruska // Se znamením kříže. Řím, 1967. S. 75–82; Rymeš V. Několik poznámek k počátkům svatoprokopské úcty // Slavia. Praha, 1967. Roč. 36. S. 271–279; Kadlec J. K datování prokopské legendy // Slavia. 1968. T. 37. S. 495–496; idem. Sv. Prokop // Bohemia Sancta: Životopisy českých světců a přátel Božích. Praha, 1989. S. 126–139; idem. Das Kloster des hl. Prokop an der Sasau // Tausend Jahre Benediktiner in den Klöstern Břevnov, Braunau und Rohr. St. Ottilien, 1993. S. 297–307; idem. Der hl. Prokop // Ibid. S. 309–324; idem. Sv. Prokop. Praha, 2000; idem. Sv. Prokop: Čeští strážce odkazu cyrilometodějského. Praha, 2000; Ryba B. Obrat v posuzování priority prokopských legend a Břetislavových dekretů // Strahovská knihovna. Praha, 1968. Roč. 3. S. 15–60; Vidmanová A. Sv. Prokop // Jakub de Voragine: Legenda Aurea. Praha, 1984. Roč. 3. S. 15–60; Reihertová K., Blahová E., Dvořáková V., Huňáček V. Sázava: Památník staroslov. kultury v Čechách. Praha, 1988. S. 55–69, 104–115, 125–137; Blahova E. Über den kyrillischen Teil des Reimser Evangeliums oder über die Resusztation eines Mythos // Bsl. 1995. T. 56. S. 593–600;



eadem. Literární vztahy Sázavy a Kyjevské Rusi // Sv. Prokop: Čechy a střední Evropa. Praha, 2006. S. 219–234; *Барлиева* С. Агиографските творби за св. Кирил и Методий в *Legenda Aurea* на Яков Ворагински // КМС. 1998. Кн. 11. С. 70–73; *Науптоуа* Z. Cirkvenėslovanške pismenictvi v premyslovskych Čechach // Jazyk a literature v historické perspektivě. Ústí nad Labem, 1998. S. 5–43; *Středověké legendy o českých světcích*. Praha, 1998; *Thomas A. Anne's Bohemia: Czech Literature and Society, 1310–1420*. Minneapolis, 1998. P. 77–87; *Sommer P.* Jeskyně sv. Prokopa v sázavském kláštře // Sázavsko. Praha, 1998. Roč. 5. S. 35–47; *idem*. Sv. Prokop a jeho kult ve středověku // Světci a jejich kult ve středověku. Praha, 2006. S. 261–281; *idem*. Sv. Prokop: Čechy a střední Evropa. Praha, 2006; *idem*. Sv. Prokop: Z počátků českého státu a Církve. Praha, 2007; *Mareš F. V.* Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha, 2000. S. 298–299, 322; *Атанасова Д.* Къде св. Прокоп е изучил слав. писмо? // Традиция, приемственост, новаторство: В памет на П. Динев. София, 2001. С. 185–192; *Hanák W. K.* St Procopius, the Sázava Monastery and the byzantine-slavonic Legacy: Some Reconsiderations // Byzantium and east central Europe. Kraków, 2001. P. 71–80; *Павлов И.* Сазавски ман-р // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 520–524; *Bravermanová M.* Osmý ostátek sv. Prokopa // Sv. Prokop: Čechy a střední Evropa. 2006. S. 117–135; *Kalous A., Stejskal J.* Několik poznámek k nové edici legend o sv. Prokopovi // Ibid. S. 136–142; *Kubín P.* Kanonizace sv. Prokopa v roce 1204 // Ibid. S. 104–116; *Slama J.* Sv. Prokop – život a legendy a ve skutečnosti // Ibid. S. 99–103; *Tréštil D.* Slovanská liturgie a písemnictví v Čechách 10. st.: Představy a skutečnost // Ibid. S. 189–218; *Nodl M.* Prokop démonobijec a dvojí cesta vnitřní christianizace Karlovských Čech // *Idem*. Tři studie o době Karla IV. Praha, 2006. S. 107–140; *Royt J.* Ikonografie sv. Prokopa // *Historia Monastica*. Praha, 2006. T. 1. S. 195–213 (*Colloquia mediaevalia* 3); *Rychterová P.* Koncepce mnišství v nejstarších prokopských legendách // Ibid. S. 145–152; *Ondáš V.* Byl sv. Prokop basilán nebo benediktin? // Světci a jejich kult ve středověku. 2006. S. 211–219; *Kubín P.* St Procopius of Sázava between Reality and Fiction // *Revue Mabillon*. P. 2016. Vol. 27. P. 49–82.

А. А. Турилов, М. М. Р.

ПРОКО́ПИЙ [греч. *Προκόπιος*] († 303), вмч. Кесарийский (Палестинский) (пам. 8 июля, 22 нояб.). Рассказ о мученичестве П. открывает сочинение *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, «О палестинских мучениках». В самом начале гонения во время правления императоров *Диоклетиана* и *Максимиана* П. был арестован в Кесарии Палестинской и приведен на суд проконсула. Мученик отказался принести жертву языческим богам, заявив, что только одному Богу следует приносить жертву. Тогда ему велели совершить поклонение 4 царям (имеется в виду режим тетрархии, установленный *Диоклетианом*, когда у власти находятся 4 правителя: 2 августа и 2 кесаря), но П. ответил цитатой из Го-



Вмч. Прокопий Кесарийский.
Роспись ц. св. Апостолов
Печской Патриархии. Ок. 1230 г.
Фотография. 2019 г.
Фото: В. А. Заваицкая

мера: «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (*Гомер*. *Илиада*. II 204 / Пер.: Н. И. Гнедич. М., 1960) — эти слова стали лозунгом сторонников единовластия еще в античности. После этого П. был обезглавлен. Др. подробностей о нем еп. Евсевий Кесарийский не привел, но сообщил, что это было самое 1-е мученичество в Кесарии, к-рое произошло «8 десия, за 7 дней до июньских календ, в четвертый день от субботы», т. е. в среду, 26 мая 303 г. (*Euseb. De mart. Palaest.* 1).

Помимо сокращенного греч. текста соч. «О палестинских мучениках», в к-ром Мученичество П. приведено без подробностей, в более пространных редакциях, сохранившихся в сир. и лат. переводах, к вышеизложенному добавлено, что П. был уроженцем Иерусалима (в то время Элия Капитолина), а жил в г. Скифополе, где занимал в христ. общине должность чтеца, переводчика с сир. языка и изгнателя бесов (экзорциста). Он с детства отличался добродетелями и особенно — строгим воздержанием: вкушал раз в 2–3 дня только хлеб и воду. Когда началось гонение, П. был арестован и приведен в Кесарию на суд правителя Флавиана. Затем повторился эпизод с цитатой из Гомера и сообщено о казни П.

Почитание великомученика было широко распространено в Византийской империи, о чем свидетельствует богатая агиографическая традиция, куда входят неск. мученичеств и похвальных слов (BHG, N 1576–1582c). И. Делеэ выделил 3 сказания (легенды), посвященные П., отметив, что история развития лит. традиции в данном случае может служить примером методики работы агиографов, к-рые на основе скудных сведений древнейшего источника последовательно формируют пространные сказания, в свою очередь послужившие основой для более поздних похвальных слов.

Первое сказание, согласно Делеэ, самое древнее, возникшее почти одновременно на греч. и на лат. языках, — Мученичество BHG, N 1576 (BHL, N 6949); оно сохранилось в рукописи IX в. Paris. gr. 1470 (изд.: *Delehaye*. 1909. P. 214–227). Основано на расширенной редакции соч. «О палестинских мучениках», соответственно П. представлен как чтец, переводчик с сир. языка и экзорцист из Иерусалима. В этой редакции автор ввел новых персонажей: помимо Флавиана в тексте фигурирует палач Архелай, к-рый был парализован, едва занес руку, чтобы отрубить П. голову, и вскоре умер сам. В отличие от текста еп. Евсевия в 1-м сказании говорится, что П. продолжительное время находился в заключении и подвергался многочисленным пыткам. Так, для того, чтобы вынудить его принести жертву идолам, мученику положили в руку горящий ладан в надежде на то, что он не выдержит боли и страхет ладан на языческий алтарь, но П. остался неподвижен. П. обособно вызывает поклонение Христу Флавиану тем, что Его рождение предсказывали языческие философы, упоминая Гермеса Трисмегиста (см. в ст. *Герметизм*), Платона, Аристотеля, Сократа, Галена и Скамандра (Скамандр — в греч. мифологии бог одноименной реки, протекавшей близ Трои; агиограф, возможно, имел в виду Анаксимандра). Пролог этой редакции дословно заимствован из греч. версии Мученичества Перпетуи и Фелицитаты (см. в ст. *Перпетуя, Сатур (Сатир), Ревокат, Сатурнин (Саторнил), Секундул (Секунд) и Фелицитата (Филицитата)*). Уже в этом тексте видно, как анонимный агиограф вводит в историю распространенные в других



мученичествах топосы (наказание палача, попытка принудить к невольной жертве, положив тлеющий ладан в руку, и др.). Мученичество П. датировано в этой редакции 8 июля.

Второе сказание самое пространное и широко распространенное (ВНГ; N 1577; изд.: Παπαδόπουλος-Κεράμεύς 'Α. Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Ἐν Πετρούπολει, 1898. Τ. 5. Σ. 1–27). Согласно этому тексту, П. род. в Иерусалиме в семье христианина Христофора и язычницы Феодосии, при рождении был назван Неаний. Христофор вскоре умер, и мать мальчика воспитала его в языческой вере. Когда Неаний возмужал, Феодосия представила его Диоклетиану, к-рый был в то время в Антиохии для подавления восстания узурпатора Ахилла. Хорошо образованный, способный юноша понравился императору, и он взял Неания к себе на военную службу. Вскоре он по приказу Диоклетиана отправился в Александрию с большим отрядом под командованием трибунов *Антиоха* и *Никострата* (пам. греч. 20 мая, 8 июля), чтобы преследовать христиан. Во время ночного перехода в г. Апамею Неанию явилось знамение в виде сияющего Креста и голос с неба возгласил, что воевода идет уничтожать последователей Истинного Бога. Вняв голосу, Неаний уверовал во Христа, подобно Савлу (будущий ап. Павел). Голос предсказал, что вместе с Крестом Неанию будут дарованы победы.

Придя в Скифополь, Неаний нашел ювелира по имени Марк и уговорил его изготовить ему крест наподобие того, какой явился ему в видении. После того как крест был сделан, на нем чудесным образом проступило изображение 3 ликов и подпись по-еврейски: «Еммануил, Михаил и Гавриил» (очевидно, изображение Бога и 2 архангелов). Марк, испугавшись этого чуда, хотел уничтожить изображения, но его рука онемела. С этого времени Неаний прервал свой путь в Александрию и вернулся в Иерусалим. Вскоре жители попросили его защитить их от набегов «агарян» (т. е., вероятно, от персов или жителей Аравийского п-ова). Неаний выступил с войском против врага и нанес ему сокрушительное поражение, сам же не потерял ни одного воина. Когда он вернулся домой с вестью о победе, его мать Феодосия приписала удачу



Арх. Михаил
и вмч. Прокопий Кесарийский.
Роспись ц. вмч. Димитрия
Печской Патриархии. 1345 г.
Фотография. 2019 г.
Фото: В. А. Заварицкая

помощи языческих богов, но Неаний возразил, что ему помог Христос, и сокрушил идолов, стоявших в спальне матери. Разгневанная и опечаленная Феодосия отправилась в Антиохию к Диоклетиану и пожаловалась на отступничество сына. Император вызвал из Палестины правителя Иуста, который должен был судить Неания. Иуст сначала попытался уговорить воеводу отречься от Христа, но тот снял с себя пояс, символ своего ранга, и бросил Иусту в лицо. Неания арестовали и привели в Кесарию Палестинскую. Там его жестоко пытали, а затем бросили в темницу, где мученику явился Сам Христос, окропил его водой и нарек Прокопием. На следующий день он предстал перед Иустом целым и невредимым, а страж темницы Терентий (Тертий) сообщил, что ночью в темнице происходили странные явления: случилось землетрясение, возник яркий свет и слышались голоса. Иуст приписал исцеление П. его покаянию в отступничестве и привел подвижника в языческий храм, но по молитве великомученика идолы упали и превратились в воду, к-рая затопила капище. В смятении Иуст вновь отправил П. в темницу. Туда к нему пришел отряд воинов под предводительством Антиоха и Никострата, к-рые просили приобщить их к Богу христиан. Уговорив Терентия на время выпустить его из темницы, П. привел воинов к еп. Леонтию, который крестил их и вместе с П. наставлял в вере. Наутро П. вернулся в темницу, а воины предстали перед Иустом и исповедали себя христианами. Все

они были выведены за городские стены и обезглавлены на глазах у П. Их тела похоронил благочестивый человек Евлалий при помощи др. христиан.

Через некоторое время в темницу к П. пришли 12 женщин также с просьбой наставить их в вере. Иуст приказал жестоко пытать их. Феодосия, к-рая прибыла посмотреть на пытки женщин, была потрясена их стойкостью и тотчас объявила себя христианкой. Иуст велел посадить ее в темницу, где она беседовала с сыном и прислуживала 12 мученицам. Вскоре по приказу Иуста Феодосия и 12 женщин после жестоких истязаний были обезглавлены. После их казни П. вновь был подвергнут пыткам, но безрезультатно. Сломленный его необычайной стойкостью, Иуст заболел и умер. На его место прибыл новый правитель, Флавиан. Представ перед ним, П. произнес пространный монолог с упоминанием Сократа и мн. действующих лиц греч. мифологии (см. 1-е сказание); суть его речи сводилась к тому, что якобы еще в древние времена в основном от оракула Апполона были пророчества о рождении Единого Бога от Девы. Но Флавиан не внял аргументам П. и велел палачу Архелая отсечь ему голову; Архелай занес меч и упал замертво. Затем П. отвели в языческий храм и положили в его ладонь горящие угли, ожидая, что он сбросит их на языческий алтарь, но и после 2 часов этой пытки мученик не стяхнул угли. Флавиан подвергал его и др. истязаниям, но П. оставался невредим, а чудеса, к-рые происходили по его молитве (огонь в печи, куда его хотели бросить, перекинулся на палачей), лишь обращали в христ. веру всех свидетелей его мученичества. Тогда Флавиан приказал отрубить П. голову. Казнь великомученика последовала 8 июля.

Очевидно, что в основе 2-го сказания лежит некая легенда о воине Неании, возможно, местного, иерусалимского или кесарийского происхождения. Агиограф соединяет Неания с П. посредством введения эпизода с крещением и наречением имени Самим Христом. Во 2-м сказании П. выступает как наставник др. христиан. Помимо многочисленных агиографических топосов, взятых в т. ч. и из 1-го сказания, в текст введены отсылки к НЗ (обращение



Савла) и к видению Креста со словами «Сим победиши» имп. *Константину* I Великому (306–337). Упоминание агарян может быть анахронизмом, относящимся к персам, разорившим Иерусалим в 614 г., или к арабам-мусульманам, захватившим Иерусалим в 637 г., и тогда можно предположить, что Мученичество возникло в VII в., хотя аргументов для такой датировки недостаточно. В числе прочих чудо с проступившими на кресте изображениями приводилось на заседании VII Вселенского Собора 787 г. как доказательство древности почитания св. образов (ДВС. Т. 7. С. 151–152).

На основе Мученичества П. составлено Мученичество Ефисия († 303–305) (пам. зап. 15 янв.), пострадавшего в г. Каралы (Каралис, ныне Кальяри, Италия).

Третье сказание существенно не отличается от второго. На 3-м предании основана редакция Мученичества, составленного Симеоном Метафрастом (ВНГ, N 1579). Делез выделил 2 версии 3-го сказания: ВНГ, N 1578 (изд. в лат. пер.: *Vitae sanctorum patrum* / Ed. A. Lipomanus. R., 1558. Т. 6. Fol. 107–115), Мученичество Метафраста, изданное в ActaSS (Iul. Vol. 2. P. 556–576).

Почитание. Помимо неск. вариантов Мученичества П. в визант. агиографии есть неск. похвальных слов великомученику: Прокопия Диакона и хартофилакса Великой ц. (ВНГ, N 1582b), Никиты Давида Пафлагона († нач./сер. X в.; ВНГ, N 1580), Константина Акрополита († 1324; ВНГ, N 1582c), анонимные — ВНГ, 1581, 1582a. П. посвящена гомилия, приписываемая Феофану Керамевсу (ВНГ, N 1582; изд.: *Theophanii Ceramei Nomilia* 56 // PG. 132. Col. 969–989).

В Византии основным днем памяти П. стало 8 июля, т. к. именно этим числом датирована казнь великомученика в самых распространенных сказаниях. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под этим числом помещено пространное сказание, основанное на тексте 2-го сказания с уточнением, что особая служба совершалась в храмах во имя П. в месте близ Хелоны (πλησίον τῆς Χελώνης) и в Кондилии (ἐν τῇ Κονδυλίῳ) (SynCP. Col. 805–807). Под 22 нояб. помещено сказание о П., представляющее собой расширенную редакцию соч. «О палестинских мучениках» (Ibid. Col. 245–



Вмч. Прокопий Кесарийский.
Мозаика кафоликона
мон-ря Осиос Лукас.
30–40-е гг. XI в.
Фотография. 2018 г.
Фото: В. А. Заварицкая

246). В календаре РПЦ отражены оба дня памяти: 8 июля и 22 нояб.; т. о., фигурируют 2 мученика в Кесарии Палестинской (вмч. П. (Неаний) и мч. Прокопий Чтец), к-рые являются одним и тем же лицом. Под 23 и под 26 нояб. в визант. синаксарях указан Прокопий, мч. Персидский (Ibid. Col. 248; *Σαφρόνιος* (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 404–405), скорее всего также являющийся одним лицом с П. Мч. Прокопию Персидскому посвящено Похвальное слово Исихия, пресв. Иерусалимского (ВНГ, N 1584; изд.: *Delehaye H. Hesychii presbyteri Laudatio St. Procopii Persae* // AnBoll. 1905. Vol. 24. P. 475–482).

В Иеронимовом Мартирологе под 8 июля отмечена память П., мч. в Кесарии Каппадокийской, что, без сомнения, является ошибкой, и речь идет о Кесарии Палестинской. На Западе память П. впервые отмечена в Мартирологе Беды под 8 июля, под этим же числом она вошла в Римский Мартиролог.

В К-поле существовало неск. храмов во имя П. Церковь близ Хелоны, по предположению Р. Жанена, построена при равноап. имп. Константине I Великом или после его смерти, но не позднее V в. и существовала до кон. XII в. Квартал Хелона располагался на склоне, спускаю-

щимся к Золотому Рогу (на сев. склоне 3-го холма). Обновление этого храма отмечалось 4 и 5 авг. (SynCP. Col. 868, 869), под этим числом в синаксарной заметке сообщается, что храм был посвящен святым П. и Христофору; особый день памяти также совершается 24 нояб. (Ibid. Col. 256). О храме в Кондилии можно утверждать только то, что он существовал уже в VII в., поскольку название квартала связано с имп. *Константом II Погонатом* (641–668). Однажды император проезжал на лошади мимо храма во имя П. и сильно ударил кулаком по упряжи, отчего деталь упряжи сломалась (греч. *κονδύλιον* — «удар кулаком»). Храм в квартале Виглентии (τὰ Βιγλεντίας) являлся частью дворца, к-рый имп. Юстиниан I (527–565) построил для своей сестры, Виглентии. Известно, что эта церковь существовала до кон. XI в. Местоположение храма точно определить нельзя. Кроме того, придел во имя П. находился в к-польском храме вмч. Мины (*Janin. Eglises et monasteres*. P. 443–444).

В Скифополе при епископской резиденции была построена часовня во имя П., о чем сохранилось упоминание в Житии мон. Саввы, написанном Кириллом Скифопольским (*Cyrille de Scythopolis. Vie de S. Sabas* / Ed. A.-J. Festugière. P., 1963. P. 110). В Кесарии также был храм во имя великомученика, реконструированный при имп. Зиноне, в 484 г. (Chron. Pasch. Vol. 1. P. 606). В этом храме хранились мощи П. Однако в 515 г. мощи (или часть мощей) были перенесены в Антиохию и положены там в храме во имя арх. Михаила, что отмечено в Гомилии *Севура* Антиохийского (*Biere M. Les homelies cathedrales de Severe d'Antioche* 72 // PO. T. 12. P. 71–89 [353–371]). В наст. время частицы мощей П. находятся в Иерусалиме в храме Гроба Господня, в *Махерасском монастыре* на Кипре, во мн. Обителях Св. Горы Афон и мн. др. храмах Греции (см.: *Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church* // Oriens Chr. 1970. Vol. 54. P. 243–245). По сведениям Макария Симонопетрского, мощи П. с 1386 г. находятся в храме г. Прокупле (Сербия) (*Макар. Сумон. Синаксарь*. Т. 6. С. 108).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 552–576; PG. 117. Col. 539–532 [Милогий Василия II]; MartHieron. Comment. P. 308. Not. 21; P. 309–310. Not. 6, 36; P. 359. Not. 17; MartRom. P. 304; MartRom. Comment. P. 277. Not. 5; *Eusebius, bishop of Caesaria*.



History of the Martyrs in Palestine / Ed., transl. W. Cureton. P., 1861; *Violet B.* Die Palastinischen Martyr des Eusebius von Casarea. Lpz., 1896. P. 3–7; ВНО, N 1002–1003; ЖСв. Июль. С. 618–637; Ноябрь. С. 616–617; *Νικόδημος. Συνοξαστής*. Т. 6. Σ. 41–44.

Лит.: *Сергий (Снацкий)*. Месяцеслов. 1901². Т. 3. С. 259–260; *Delehaye H.* Les legendes grecques des saints militaires. P., 1909. P. 75–89; *idem.* Origines. 1933². P. 169, 182–183, 205, 237, 246; *idem.* Legendes. 1955. P. 119–139; *Halkin F.* Le panegyrique de martyr Procope par Nicetas le Paphlagonien // AnBoll. 1962. Vol. 80. P. 174–193; *idem.* Passion de St. Procope, martyr a Cesa-ree de Palestine // Inedits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. Brux., 1963. P. 95–130. (SH; 38); *Sauget J.-M.* Procopio // BiblSS. 1968. Vol. 11. Col. 1159–1166; *Макар. Симон.* Синаксарь. 2011. Т. 6. С. 102–108; Т. 2. С. 281–282.

О. Н. Афиногенова

Почитание в Грузии. На груз. языке сохранилось неск. версий Мученичества П. (груз. პროკოპი წიგნის მკითხველი — Прокопий Чтец). Кименная (оригинальная) редакция,



Вмч. Прокопий Кесарийский.
Роспись
ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Вардзия.
1184–1186 гг.
Фотография. 2018 г.
Фото: В. А. Заварицкая

нач. წელს პირველს დევნულე-ბის ჩუენის... (В первый год наших гонений...), под 8 июля дошла в рукописях из коллекций *Екатерины великомученицы монастыря на Си-*



Вмч. Прокопий Кесарийский.
Роспись ц. вмч. Пантелеимона
в Нерези. 1164 г.
Фотография. 2017 г.
Фото: В. А. Заварицкая

нае и Национального центра рукописей Грузии (Sinait. iber. 11. Fol. 215v и 62. Fol. 64v — 66, обе X в.; НЦРГ. Н 535, XI в. Л. 175–177 об.) и была издана К. Кекелидзе (*Кекелидзе К.* Груз. агиографические памятники: Кимени. Тб., 1946. Т. 2. С. 108–114 (на груз. яз.)) и с переводом на лат. язык П. Петерсом (*Garitte G.* Version géorgienne de la Passion de St. Procope par Eusèbe // Le Muséon. Louvain-la-Neuve, 1953. Vol. 66. N 3/4. P. 245–266 [лат. пер.: 249–251]). Первая метафрастическая (расширенная) версия Мученичества П., нач.: დიოკლიტიანე და მაქსიმიანე ჰმართებდეს რაჲ მთავრობას მევობისას... (Когда Диоклетиан и Максимиан управляли царством...), под 8 июля сохранилась в рукописи *Кутаисского государственного историко-этнографического музея* (Кут. 3, XVI в. Л. 395–420). Вторая метафрастическая редакция Мученичества П. в переводе прп. *Евфимия Святогорца* († 1028), нач.: მათ უმთა შინა ოდეს იგი დიოკლიტიანე და მაქსიმიანე... (В то время, когда Диоклетиан и Максимиан...), под 2 июля представлена в 9 рукописях XI–XVI вв. коллекций Иерусалимской Патриархии, Национального центра рукописей Грузии и Бодлианской б-ки (Hieros. Patr. iver. 156, 1040 г. Fol. 101–105v; Bodl. 1, XI в. Fol. 217–241; НЦРГ.

А 199, XII–XIII вв. Л. 8 об. — 17 об.; Hieros. Patr. iver. 33, XII–XIV вв. Fol. 164v — 190v; Hieros. Patr. iver. 16. Fol. 107v — 117v и 36. Fol. 107v — 117v, обе XIII–XIV вв.; Hieros. Patr. iver. 50, XIV–XVI вв. Fol. 140–163; НЦРГ. А 382, XV в. Л. 30 об. — 44; Hieros. Patr. iver. 67, XVI в. Fol. 30–93). Также в составе Великого Синаксаря; переведенного в XI в. прп. *Георгием Святогорцем*, в рукописях XI в. коллекций Национального центра рукописей Грузии, мон-ря вмч. Екатерины на Синае, Иерусалимской Патриархии, афонского *Иверского монастыря* под 8 июля сохранилось синаксарное сказание о П. (НЦРГ. А 97, 193, Н 2211; Hieros. Patr. iver. 24–25; Sinait. iber. 4; Ath. Iver. georg. 30) (*Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 319).

Н. Н. Крашенинникова

Славянская традиция. В слав. книжности бытовало Мученичество П., сохранившееся в 2 разных редакциях. Одна из них представлена в многочисленных южнославянских списках (ВНГ, N 1577; «Во времена она царствоваше Диоклетиан мучитель»; *Иванова*. Biblioth. hagiogr. С. 578–579). Причем во многих рукописях Мученичество поделено на 2 статьи с самостоятельными заголовками (зачало 2-й ч.: «Во времена она приде в Кесарийский град Флавиан игемон»), такое разделение отмечено и в греч. традиции (ср.: ВНГ, N 1577а). Кроме того, в рукописях встречаются и отдельные части Мученичества П.: напр., в Загребской Минее ZIIIc22 XIV в. имеется статья с зачином: «В оны дни вниде в Кесарий град лютый князь емуже имя Ликьян [искаженное Улкийон]» (*Иванова*. Biblioth. hagiogr.), которое соответствует в греч. Мученичестве разд. 7 (*Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* 'Α. Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Ἐν Πετρούπολει. 1898. Т. 5. Σ. 8).

Вторая редакция, возможно представляющая собой переработку 1-й со стилистическим упрощением, читается в ВМЧ под 8 июля, а также в одном древнерус. списке (зачало: «Во времена царствующу Диоклетиану томителю»; *Творогов О. В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV веков: Кат. М.—СПб., 2008. С. 102; *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 303).

Краткое Мученичество П. было переведено в кон. XI или нач. XII в. в составе слав. Синаксаря (Пролога краткой редакции) под 8 июля



(в южнослав. списках с искажениями, см.: *Павлова Р., Желязкова В.* Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 година. Вел. Търново, 1999. С. 284–285). Его греч. соответствие находится в рукописи Vat. gr. 2046, а также в меньшей степени — в Минологии имп. Василия II (PG. 117. Col. 529–532). Мученичество имеет неск. размер, чем обычные проложные Жития, в нем кратко пересказывается содержание пространного Мученичества: П. К., служивший военачальником в Александрии, услышал голос с неба (его языческое имя *Νεαίνιος* передано в слав. переводе как «уноша»), а затем увидел «ледяной» крест (в греч. тексте — «хрустальный»); по образу этого креста П. заказал у ювелира в Скифополе серебряный крест, на к-ром появились 3 изображения (Еммануила и архангелов Михаила и Гавриила); после победы над сарацинами П. заставили принести жертву богам, а его мать донесла на него кесарийскому начальнику Улкию. В пространной редакции Пролога, составленной на Руси в кон. XII в., Житие было незначительно переработано (здесь 1-е имя П. — Неаний); в XVI в. оно было включено в ВМЧ под 8 июля (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 303; 1-й текст дня).

Другое, более подробное Мученичество П. было переведено в составе стихного Пролога, созданного в Болгарии в XIV в. (также под 8 июля); здесь кроме истории обращения описываются мучения П., его матери и др. персонажей (греч. оригинал — SynCP. Col. 805–808; *Петков Г.* Стихият Пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 183). Это Мученичество было включено в ВМЧ, а в XVII в. — в печатный Пролог под той же датой.

Кроме того, в Синаксаре (Прологе) под 22 нояб. имеется упоминание о язычнике Прокопии из Палестины (без текста), который воспринимался, согласно греческой традиции, как другой святой (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сент. — февр. / Изд. подгот. Л. В. Прокопенко и др. М., 2010. Т. 1: Текст и комментарии. С. 386). Под 24 нояб. изначально располагалось в древнерусских Четых-Минеях и Мученичество П. (заголовок: «В первое лето нашего гонения иулия месяца

в Кесарии первый мученик в Палестине явился Прокопий»); однако во мн. Минеях оно находится под 8 июля и под этой же датой было включено в ВМЧ, т. е. святые были отождествлены (*Творозов*. Там же; *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 303–304). Это довольно краткий текст, не точно соответствующий греческому в SynCP. Col. 245–246 (под 22 нояб.); здесь сообщается о благочестивой жизни П. до его мученической кончины и о служении чтением (анагностом) в Скифополе; в диалоге с Флавианом П. приводит цитату из Гомера; дата казни П. дана по македонскому (в 8-й день месяца панема) и рим. календарям. Сокращенный вариант этого текста есть в стихном Прологе под 22 нояб. (*Петков*. Там же. С. 154); в нек-рых рукописях родиной П. ошибочно назван Киликийский град вместо Элийского (т. е. Элии Капитолины).

В «Житиях святых» свт. Димитрия Ростовского Мучение П. располагается под 8 июля (*Димитрий (Типтало), свт. Ростовский*). Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 264 об. — 272). При его составлении использовались как макариевские ВМЧ, так и лат. перевод Мегафрастова Мученичества, сделанный Лаврентием Сурием (в соответствии с последним изложена беседа П. с префектом Флавианом, правитель Кесарии назван Иустом, а не Улкионом, как в ВМЧ, и т. д.); начало же отличается от обоих источников и, возможно, дано в соответствии с «Житиями» польск. агиографа П. Скарги (*Державин А. М., прот.* Четий-минеи свт. Димитрия, митр. Ростовского, как церковноист. и лит. памятник. Март. половина года. М., 2018. С. 254–255). В изд. «Жития святых, на русском языке изложенных по руководству Четых Минеи свт. Димитрия Ростовского» статья под 8 июля приведена без особых изменений, а под 22 нояб. включена краткая память П., которой не было у свт. Димитрия Ростовского (она составлена на основании сведений из стихного Пролога 22 нояб., где речь идет о Прокопии Чтеце), т. е., по мнению составителей, это 2 разных святых.

В южнослав. списках отмечен перевод анонимной Похвалы П. (заголовок: «Сладко убо видение» — ВHG, N 1581; *Иванова*. Biblioth. hagiogr. С. 579–580), в ВМЧ он отсутствует.

Л. В. Прокопенко

Гимнография. Память П. зафиксирована довольно рано: под 8 июля он упоминается уже в Иерусалимском Лекционарии, отражающем практику V–VIII вв. (*Tarchnisi vili*. Grand Lectionnaire. Vol. 2. § 1082).

В *Типиконе Великой церкви* IX–XI вв., отражающем особенности кафедрального постиконоборческого богослужения К-поля, содержится сведения о том, что 8 июля церковная процессия выходила из Великой ц. на Форум, а затем службу великомученику совершали в его мартирии близ к-польского р-на Хелона и в Кондилии (πλησίον τῆς Χελώνης, καὶ ἐν τῷ Κορυθαίῳ); эта практика позволяет говорить об особом почитании П. в К-поле в то время. Также в памятнике содержатся указания чтений на литургии: предложены прокимен 4-го гласа Пс 67. 36 со ст. 67. 27, Апостол — 1 Тим 4. 9–15, аллилуиарий Пс 33. 18, Евангелие — Лк 21. 12–19, причастен Пс 32. 1 (*Mateos*. Turicon. Т. 1. Р. 332–334).

Студийские памятники предлагают службу П. с пением тропаря на «Бог Господь» и содержат кондак П. 2-го гласа, а также разнообразный гимнографический материал. Последование великомученику в *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. — древнейшей сохранившейся редакции студийского Синаксаря — включает 2 канона, оба 4-го гласа, авторства исп. *Феофана Начертанного (Гранта)* и Георгия; 3 стихиры-подобна 4-го гласа на «Господи, воззвах»; стихирю плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа на стиховне вечерни; 3 стихиры-подобна 4-го гласа на хвалитех; стихирю 4-го гласа на стиховне утрени; седален 1-го гласа; светилен (*Петковский*. Типикон. С. 352–353). В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., представляющем собой малоазийскую редакцию Студийского устава, последование П. отличается: на «Господи, воззвах» положены др. стихиры-подобны, 1-го гласа; канон один, авторства исп. *Феофана*; седален плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа; указаны чтения на литургии (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 469). *Мессинский Типикон* 1131 г., представляющий собой южноиталийскую редакцию Студийского устава, на «Господи, воззвах» предлагает 2 блока стихир — по 3 подобна и самогласна 1-го гласа, со славником плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа; на стиховне вечерни блок стихир 2, 3, 4-го гласов; на стиховне утрени славник плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа; седален; светилен; также указаны чтения на литургии (*Arranz*. Turicon. Р. 165–166). *Афонский Георгия Мтацминдели Типикон* (ок. 1042) также указывает стихиры П. на «Господи, воззвах», на стиховне вечерни и на стиховне утрени, канон и чтения на литургии (*Кекелидзе*. Литургические памятники. С. 266).

В ранних редакциях *Иерусалимского устава* XII–XIV вв. указана служба П.



с пением тропаря 4-го гласа (общий мученику), приведены канон, стихиры (в несколько иной последовательности, чем в совр. книгах) и чтения на литургии (Lossky. Typicon. P. 223–224; Миркович. Типикон. Л. 1136–114а); в нек-рых рукописях память П. отмечена без богослужебного последования (Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 52). В рус. редакциях Иерусалимского устава с нач. XV в., в т. н. «Оке церковном», в т. ч. в первопечатных Типиконах 1610, 1634, 1695 гг., служба П. с «Бог Господь» в целом соответствует последованию, помещенному в совр. рус. Минеях (однако иначе представлены стихиры на хвалитех — 3 стихиры 1-го гласа, две 2-го гласа, по одной 4-го и 5-го гласов, в Типиконе 1695 г. — блок стихир 2-го гласа; седальны разных гласов).

Еп. Амфилохий (Сергиевский-Казанцев) указывал, что кондак П. 2-го гласа и 3 икоса встречаются в греч. Кондакарях XII–XIII вв. и в рус. переводах того же времени (напр., в Кондакаре XI в.); кондак и 6 икосов — в Ватиканском и Афонском Кондакарях (Амфилохий. Кондакарий. С. 127, 188, доп. 39).

Последование П. в совр. книгах включает: тропарь 4-го гласа Ὁ Μάρτυρ σου Κύριε (Мчникъ твоѣ, гди, общий мученику); кондак 2-го гласа Τῷ ζήλῳ Χριστοῦ, τῷ θεῷ πυρπολούμενος (Ревностію ко хртѣ вжтвенною распалѣемъ); с икосом; канон 4-го гласа (в греч. Минеях указано имя автора, исп. Феофана — *Emereau* C. *Nuntopographi Byzantini* // ЕО. 1926. Vol. 25. N 142. P. 181), нач.: Πλουσίους, μαρμαρυγαῖς τοῦ Πνεύματος, περτρεόμενος (Богатыми сіаніи дха ѡсвалѣмъ); — с ирмосом Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Морѣ чермнѣю пѣчинѣ); на «Господи, воззвах» 2 блока стихир — 3 подобна 1-го гласа и 3 подобна 4-го гласа (в рус. Минеях др. 2 группы из 3 подобнов, в обеих стихиры 4-го гласа) со славником плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа; на стиховне вечерни 3 стихиры-подобна 4-го гласа (только в греч. Минеях; соответствуют первым 3 стихирам на «Господи, воззвах» в рус. Минеях) со славником плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа автора XI в. Прокопия Хартофилакка (Ibid. 1925. Vol. 24. N 138. P. 169); на хвалитех стихира 2-го гласа (византиево), стихира 3-го гласа авторства патриарха К-польского свт. Германа I (Ibid. 1923. Vol. 22. N 132. P. 430), стихира 4-го гласа авторства Киприана (Ibid. N 129. P. 23), стихира плагального 1-го, т. е. 5-го, гласа со славником плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа авторства Анатолия (в рус. Минеях славник другой, 4-го гласа); на стиховне утрени (только в рус. Минеях) стихира 6-го гласа со славником 8-го гласа (соответствует славнику на хвалитех в греч. Минеях); седален 1-го гласа. В греч. Минее на июль (Рим, 1902) помещены стихиры, отсутствующие в совр. греч. Минее, но включенные в рус. Миней, только в иной компоновке; так-

же в этом издании представлен ексапостиларий, отсутствующий во всех остальных совр. изданиях.

В древних рукописях сохранились 3 канона П. визант. авторов, не вошедшие в печатные издания. Канон 4-го гласа представлен в 3 Минеях XI в. из 6-ки Екатерины великомученицы монастыря на Синае, 6-ки мон-ря *Гроттаферрата* и коллекции Барберини 6-ки Ватикана; канон имеет в богородичнах акростихи



Вмч. Прокопий Кесарийский.
Роспись ц. св. Иоанна Предтечи
в Чавушине, Каппадокия. X в.
Фотография. 2019 г.
Фото: В. А. Заварицкая

Γεωργίου (имя автора, Георгия); нач.: Ἡ αἴγλη τοῦ παναγίου πνεύματος φαῖδρυνει ἅπαντας (Сияние Всесвятого Духа радует всех...), с ирмосом Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (АНГ. Т. 11. P. 146–154). Канон плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа сохранился в рукописи XI в. из 6-ки мон-ря вмч. Екатерины на Синае; указано имя автора — Ἰωάννου (Иоанна); нач.: Ὡλομένη φαεσφόρος ὡστερ ἄστηρ (Воссияя светносный, яко звезда...), с ирмосом Ἀσμεν τῷ Κυρίῳ, πάντες λαοί (Поймъ гдѣи всѣ людіе). Канон 2-го гласа дошел в рукописи 1457 г. из 6-ки того же мон-ря; он содержит акростихи Φαι(δ)ρὸν ἐ(ν) ἀ(θ)λοφόρ(ο)ις Προκόπ(ο)ν εὐφη(μ)ῶ (Сияющего в победителях Прокопия прославляю) и в тропарях 9-й песни — Ζαφ(α)ς (имя автора, Саввы); нач.: Φωτοφόροις λάμπεις ταῖς σαῖς (Светоносными сияниями Твоими...), с ирмосом Ἐν βυθῷ κατέστρωσέ ποτε (Во глубинѣхъ постла нногда); (Томеѡν. С. 239–240. N 737, 738).

Н. Н. Крашениникова

Иконография. На одном из ранних изображений П. — фреске в капелле св. Врачей (Безмездников) в ц. Санта-Мария-Антиква в Риме (ок. 705–707) — со-

хранились только надпись и очертания нимба этого святого (Wilpert. 1916. Bd. 2. S. 677; Bd. 4. Taf. 145. 4). В постиконоборческий период изображения святого встречаются в иллюстрированных рукописях, на иконах, в монументальных циклах. Его могли изображать как мученика в античных одеждах (туника, плащ), с крестом в руке либо как воина — облаченным в латы, с копьем и со щитом. Фигура воина в ратном облачении, очевидно, наиболее ранний из вариантов иконографии П., поскольку упоминание о чуде из его Жития (Мученичества) о молодом предводителе воинских отрядов, прибывших в Скифополь (ВНГ, N 1577), вошло в 4-е деяние VII Вселенского (II Никейского) Собора.

П. всегда изображали безбородым юношей. Узнаваемой особенностью его внешности являются волосы средней длины (иногда короткие), 2 локонами спускающиеся почти до плеч (как правило, заправлены за уши). В мученических одеждах его образ представлен на небольших резных складнях из слоновой кости X–XI вв. к-польской работы, являющихся яркими примерами классических художественных тенденций в столичном искусстве. Здесь изображения св. воинов в полном вооружении были дополнены образами св. мучеников в придворных античных одеждах, с крестами в руках, как исповедников и спутников Небесного Царя Христа во Граде Божием: П. в паре с мч. Арефой — на створке триптиха (X–XI вв., Музей сакрального искусства апостольской 6-ки, Ватикан), с вмч. Димитрием Солунским — на Арбавильском триптихе (кон. X — сер. XI в., Лувр), с мч. Миной — на створке триптиха (X–XI вв., Британский музей; *Glory of Byzantium*. 1997. Cat. 79, 80), с избранными святыми — на створке триптиха из музея в Палаццо-Венеция в Риме (ок. 950), такой же вариант с 2 рядами изображений известен на стеатитовой иконе, которая, вероятно, была частью складня (рубеж X и XI вв., Лувр, Париж; *Ibid*. 1997. Cat. 103). В воинских латах П. изображен: в медальоне на оборотной стороне выносного серебряного креста (кон. X в., Музей Бенаки, Афины; *Glory of Byzantium*. 1997. P. 60. Cat. 23); на рельефном триптихе из слоновой кости с изображением в среднике Севастийских мучеников (X–XI вв., ГЭ; *Банк*. С. 299. Кат. 126); в медальоне на поле синайской иконы с поясным «портретом» свт. Николая Чудотворца среди избранных святых: у П. волосы темнее и локоны, заправленные за уши, длиннее, чем у вмч. Георгия (кон. X — нач. XI в.; *Вокотопулос*. 1995. Σ. 40. Cat. 14; *Glory of Byzantium*. 1997. P. 118. Cat. 65); в медальоне среди избранных святых на полях иконы «Распятие» (XI–XII вв., мон-рь вмч. Екатерины на Синае; *Вокотопулос*. 1995. Σ. 55. Πιν. 29). Как личный покровитель святой



в воинских одеждах, с копьем в правой руке и со щитом в левой изображен в поясном варианте на свинцовой печати Леона (Леонтия?) (XI в., Дамбартон-Окс, Вашингтон). В торжественных одеждах патриция, с крестом в руке П. представлен: на синайской иконе с Солунскими воинами-мучениками, вмч. Димитрием и мч. Нестором (XI в.; *Σωτήριον*. 1956. Plv. 47), на серебряной позолоченной пластинке с оклада храмовой иконы «Апостолы Петр и Павел» из собора Св. Софии Новгородской (сер. XI в., НГОМЗ; часть изображения — половина головы справа — утрачена), на подобной пластинке с оклада монументальной иконы Божией Матери «Одигитрия» из того же храма (XII в., НГОМЗ; *Стерлигова, сост.* 1996. С. 235, 243, 245. Кат. 56, 57).

В лицевых минологиях П. изображали на заставке к тексту как воина — с копьем в руке, опирающимся на щит: в Минологии 1063 г. (ГИМ. Син. греч. 9. Л. 72 об.), в Минологии XI–XII вв. (Paris. gr. 1528. Fol. 63 — портрет; там же, в конце текста, на Fol. 86v, помещена сцена его мученической кончины от усеечения мечом (в одном сегменте с клеймом с образом вмч. Евфимии Всехвальной — видимо, в связи с празднованием 11 июля чуда, связанного с ней)), в Си-



Вмч. Прокопий Кесарийский.
Миниатюра
из Минология. 1063 г.
(ГИМ. Син. греч. 9. Л. 72 об.)
Фото: © «Исторический музей»

наксаре Захарии Валашкертского 1030 г. (НЦРГ. А 648. Л. 60 (119)). Образ П., покровителя воинства, присутствует в произведениях самого высокого ранга — в рукописях и на иконах, предназначенных для визант. императоров: на фронтисписе Псалтири имп. Василия II полуфигурный «портрет» П. в круглом медальоне помещен справа от фигуры имп. Василия II Болгаробойцы (Marc. gr. 17. Fol. IIIg, ок. 1019), к-рого как воина прославляют ангелы и благословляет Хрис-



Видение Креста
вмч. Прокопием Кесарийским.
Миниатюра
из Федоровской Псалтири. 1066 г.
(Lond. Brit. Lib. Add. 19532. Fol. 85v)

тос; волосы у святого темно-русые, из-под золотого доспеха виден ворот синей тунники, по плечам красная перевязь; на золотой пластинке с эмалевыми фигурами воинов П. и вмч. Георгия, украшающей оклад рельефной из золота и эмали иконы арх. Михаила (ок. 1100, сокровищница собора Сан-Марко в Венеции) — П. держит на гибле левой руки небольшой щит. Тем же временем датируется икона с изображением Деисуса, где святой представлен с вмч. Димитрием и мч. Нестором (Музей Майер ван ден Берг, Антверпен). Многочисленны были образы святого в произведениях, исполненных в технике перегородчатой эмали по золоту, о чем свидетельствуют пластины к-польской работы XI–XII вв., сохранившиеся, напр., на окладе груз. почитаемой иконы Пресв. Богородицы — на Хахульском триптихе (*Хускивадзе*. 1984. С. 45, 56, 63. № 43, 63, 81).

П. часто изображали в чине св. воинов в монументальных росписях Каппадокии в X–XI вв.: в Хачлы-килисе в долине Кызыл-Чукур (нач. X в.), в Кылычлар-килисе в Гёреме (№ 29) (X в.), в церквах Архангелов в Зинданёню (X в.), св. Евстафия в Гёреме (1148–1149), св. Апостолов в Мустафапаше (Сиасосе) (1-я четв. X в.), в Балкан-Дереси (№ 4) в Ортахисаре (1-я пол. X в.), в Юсуф-Кочилисеси в Гёреме (сер. XI в.), в базилике Константина в Еникёе в Гёреме (№ 21) (2-я пол. XI в.) (*Табелиш*. 2006. С. 533–534). В кафоликоне мон-ря Оснос Лукас его образ как мученика сохранился на фресках церкви в крипте (30-е гг. XI в.), как воина со щитом, с мечом и копьем — в мозаиках наоса (30–40-е гг. XI в.); как мученик он изображен во фресковой

росписи кафоликона мон-ря во имя свт. Иоанна Златоуста близ Кутсовендися на о-ве Кипр (1099–1102/03 или 1111/12–1118), в медальоне в мозаичной декорации Палатинской капеллы в Палермо (60-е гг. XII в.).

С этого же времени появляются изображения П.-всадника, что исследователи считают иллюстрацией чудесного явления святому Креста Господня, сблизжающего П. и мч. Евстафия Плакиду. Святой показан восседающим на коне: в росписи храмов в Каппадокии — Даниловой капеллы в Гёреме (XI в.; здесь дважды, в т. ч. в молении, с обращением к небесному сегменту слева от святого), в церкви в Гёреме 10 (XI в.), в Саклы-килисе (3-я четв. XI в.). В декоре лицевых Псалтирей: напр., в Феодоровской (Lond. Brit. Add. 19352. Fol. 85v, 1066 г.) в качестве иллюстрации строки 35 из Пс 67 показано видение святому Креста: юный воин сидит на коне, вставшем на дыбы, он держит в правой руке щит и взирает на небесный сегмент, из которого к нему спускается 4-конечный крест; на П. длинная синяя туника, за спиной развевается красный плащ. Этот же сюжет присутствует в декоре Псалтири Барберини (Vat. gr. 372. Fol. 112v, кон. XI в.).

С комниновского времени образы святого многочисленны в храмовой декорации: в Кастории: в церквах свт. Николая Чудотворца Каснициса (60–80-е гг. XII в.), св. Врачей бессребренников (Анаргиров) в слое живописи посл. трети XII в. его фигура фланкирует вход в храм со стороны наоса (в паре с мч. Христофором). Возможно, образ П. (идентифицируется как мч. Савва Стратилат) наряду с другими воинами-мучениками включен в роспись Георгиевской ц. в Ст. Ладоге (80–90-е гг. XII в.; *Сарабьянов В. Д.* Церковь св. Георгия в Ст. Ладог. М., 2002. С. 246. Ил. 129. Табл. IV), его полуфигура написана в нижнем ярусе на юж. стороне арки диаконника; в верхней части того же объема — полуфигура мч. Христофора Никомидийского. Образ П.-воина остается преобладающим и для палеологовского периода, напр. в приделах во имя вмч. Стефана Первомученика и вмч. Георгия в Троицкой ц. мон-ря Сопочани (ок. 1265), в Успенской базилике Протата в Карее на Афоне (ок. 1290 (?), мастер Мануил Панселин), в церквах свт. Власия во Фриллигянике на о-ве Китира (80–90-е гг. XIII в.), Богоматери Перивлепты в Охриде (1294/95), в церкви монастыря Панагии Олимпиотиссы в Эласоне (кон. XIII в.). На Афоне его фигура в чине св. воинов написана в храме Протата на зап. стене, у входа в наос, таким же образом — в наосе парекклисиона вмч. Георгия в мон-ре Дионисиат (1609, мастер мон. Даниил), в Георгиевской келлии в Протате Великой Лавры (1634/35, мастер мон. Меркурий), в парекклисионе Панагии Парамифии кафоликона





мон-ря Ватопед (1677), на внешней арке сев. певницы в наосе и в медальоне на вост. стене литье в кафоликоне мон-ря Ватопед (1311/12, под записью), на сев. стене наоса парекклисиона св. Врачей мон-ря Ватопед (кон. XIV — нач. XV в.), на сев. стене парекклисиона в честь Акафиста Пресв. Богородицы мон-ря Дионисиат (1546/47, мастер Дзордзис Фукас), на сев. стене парекклисиона во имя свт. Николая Чудотворца (1559/60, мастер Франгос Кателланос), в сев. певнице наоса — в кафоликонах мон-рей Пантократор (ок. 1363–1380), Великой Лавры (1534/35, мастер мон. Феофан Критский), в старом кафоликоне мон-ря Ксенофонт (1544), в кафоликоне Иверского мон-ря (1577, мастер Марк Иверский), на юж. стене — в парекклисионе Архангелов мон-ря Хиландар (2-я пол. XIV в.), в юж. певнице — в кафоликонах мон-рей Дионисиат (1546/47, мастер Дзордзис Фукас), Дохиар (1567/68, предположительно тот же мастер). На внешней стене его фигура помещена в росписях парекклисиона ап. Иоанна Богослова в келлии вмч. Прокопия мон-ря Ватопед (1536/37, мастер Антоний?), кафоликоне мон-ря Кутлумуш (1539/40, мон. Макарий). Святой, как правило, держит прямо или на перевес копье, прикрывается щитом, который иногда может быть объемным, с богатым рельефным украшением, как на фреске в Кралевои церкви мон-ря Студеница (1314), в Димитриевской ц. Печской Патриархии (ок. 1345), на иконе с полуфигурой П. из Византийского музея в Верии (XIV в.). На фреске в парекклисионе мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321) его фигура представлена в стремительном движении: в отличие от спокойно стоящего рядом мч. Саввы Стратилата П. изображен в неустойчивой позе, с опорой на левую ногу, как бы завершающим шаг. Его жесты призваны продемонстрировать отказ от воинственности: щит опущен на землю, перевитый перевязью меч в ножнах он положил на плечо и придерживает левой рукой, в правой, высоко поднятой руке у великомученика короткий клинок, на к-рый он смотрит отстраненно. Изображение святого как воина есть также в росписях: Георгиевской ц. в Старо-Нагоричино (1317–1318), в ц. арх. Михаила в Лесново (1348–1349), рядом с воином вмч. Меркурием Кесарийским в ц. свт. Афанасия «ту Музаки» в Кастории (1383/84). В росписи храма мон-ря Грачаница, как и на фреске столичного мон-ря Хора, П. представлен в движении, за его спиной виден богато украшенный шлем, перед грудью он держит наперевес копье, в левой руке — круглый щит. В тунике и гиматии, с поднятым крестом мученик изображен на фреске касторийской ц. вмч. Георгия на горе (80-е гг. XIV в.), на верхнем поле иконы, на створке бывш. складня с Бо-

гоматерью и Младенцем в среднике из Преображенского мон-ря в Метеорах, вложенной в храм имп. Марией Палеологиной (80-е гг. XIV в.; *Вокотопулос*. 1995. С. 148. Пив. 127).

С XII в. в образе П. могут совмещаться детали, указывающие на него и как на мученика, и как на воина: воинский костюм подчеркнут многообразием деталей в сложных конструкциях лат и в богатой одежде, на мученический подвиг указывает венец на голове в виде неширокого кольца со щитком надо лбом — в росписях ц. Панагии Космосотиры в Фересе (Феррах) (ок. 1152) или на створке синайского диптиха, который относят к работе мастерских эпохи крестоносцев в Акре или на Синае (80-е гг. XIII в.). На др. створке этого же диптиха «Богоматерь с Младенцем», к-рый по иконографии близок к изводу чудотворной Киккской иконы, святого коронуют ангелы, возлагая на его голову драгоценный венец, на верхнем поле помещены Спаситель и 2 молящихся Ему ангела, на боковых полях и на нижнем поле — святые, апостолы, воины и врачи (*Σωτηρίου*. 1956. Т. 1. Пив. 188; 1958. Т. 2. С. 171–175; *Aspra-Vardavakis M. Diptych: A. St. Procopius. B. The Virgin Kikkotissa, and Saints // Mother of God*. 2000. P. 444–446. Cat. 71; *Byzantium*. 2004. P. 355–356. Cat. 214). Образ П. сопровождается эпитетом «Ὁ Περὶ βοῦτης». К. Вайцман считал правильным прочтение этого слова как *Περὶ βολῆτης*; М. Аспра-Вардавакис возводила эпитет к тексту Жития святого, составленного Никитой Давидом Пафлагоном (*Aspra-Vardavakis M. Diptych // Mother of God*. 2000. P. 445; *Byzantium*. 2004. P. 356. Footnot. 4); по мнению С. Габелич, по-славянски эпитет означает «Славный» (*Габелич*. 2006. С. 536), что указывает на особое почитание святого. Возмозно, возникновению подобного именования П. способствовало то, что население, прежде всего воюющая элита королевства крестоносцев на Св. земле, воспринимала П. как местного святого, покровителя. На створке синайского диптиха П. облачен в кирасу, держит копье, меч, богато украшенный щит. К. Уолтер и Я. Фолда считают, что такой поясной образ может восходить к образцу, связанному с храмом и местом погребения или прославления святого в Иерусалиме или в Кесарии (*Walter*. 2003. P. 94; *Byzantium*. 2004. P. 356). К тому же типу поясных небольших икон с образом П. как св. воина относится нераскрытая до конца из-под записи XIX в. синайская икона, на к-рой святой держит в правой руке одновременно копье и мученический крест красного цвета, а в левой — меч в ножнах. Под светло-зеленым плащом видны многослойные одежды, в т. ч. красная туника с длинными рукавами и золотым шитьем на поручах, а также металлический доспех или нагрудник.

Типология иконных образов П. в позднее средневековье имеет разные варианты, напр. «портрет» в рост как на небольшой иконе из Синайского мон-ря, во время научной деятельности Вайцмана еще находившейся под записью, но ныне раскрытой и датированной XIII в. (*Sinai: Treasures of the Monastery of St. Catherine. Athens, 1990. P. 147. Fig. 47*), где святой одет по-царски: в длинную тунику с золотыми поручами, оплечьем, медальонами на рукавах, в красный плащ с золотым тавлионом, на голове золотой венец с камнями и жемчугом, на шее — золотая гривна с камнем и жемчужинами, в руке белый крест с утробениями на концах. В левой руке он держит перед собой меч в ножнах. Как мученик он изображен на иконе из ризницы мон-ря Хиландар (1-я пол. XV в.). Конный образ П. на не сохранившейся фреске 10-х гг. XIII в. из Никольской ц. в Мелнике, по мнению Габелич, свидетельствует о распространении почитания святого в Зап. Сербии и Вост. Болгарии (*Габелич*. 2006. С. 533).

Влиянием традиций имп. почитания П., а также патрональной программой изображения великомученика можно объяснить появление его фигуры в составе киторской композиции на фреске в ц. св. Петки (прп. Параскевы Тырновской, бывш. Никольской ц.) в с. Станичене, близ г. Пирота, в зап. части Сербии, на территории средневеков. Болгарского царства (1331–1332; *Габелич*. 2006. С. 544–549, 559. Сл. 5, 12).

В минейных циклах в сцене казни он показан как патриций: в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (*Bodl. gr. theol. 1. Fol. 26, 1322–1340 гг.*), на фресках мон-ря Дечаны (1348–1350). Среди св. воинов в доспехах изображен на иконе из Синайского мон-ря (XIV в.); на правой створке триптиха с вмч. Димитрием и вмч. Георгием работы италокритского мастера из собрания А. П. Базилевского (2-я пол. XV в., ГЭ) — П. с копьем в правой руке, с луком на левом плече и с мечом в левой руке, опущенным гардой (рукоятью) вниз, пурпурный плащ завязан за левым плечом; на иконе 1680–1681 гг. из ризницы мон-ря Хиландар — со св. воинами Димитрием, Георгием и Артемием.

Редким примером житийного памятника является икона П., хранящаяся в Иерусалимском Патриархате (*Τσαμπηλάς*. 2006; *Саенкова, Герасименко*. 2008. С. 104). По преданию, она находилась рядом с тем местом, к-рое почитается как место погребения свт. Модеста, патриарха Иерусалимского, и П. Икона датируется XIII в., она сходна с изображением на створке синайского диптиха тем, что в среднике помещен поясной образ П., к-рого коронуют ангелы, а также по стилю, с преобладанием графичности, с использованием темных охр в личном, особенно в притенениях и яркой подру-





Вмч. Прокопий Кесарийский.
Ростись ц. Вознесения
мон-ря Дечаны. Ок. 1350 г.
Фотография. 2019 г.
Фото: В. А. Заварицкая

мянке. В цикле из 17 клейм проиллюстрированы: служба П. в войске Диоклетиана, чудесное явление святому Креста, моление мученика, видения им архангела, а также страдания, смерть от меча и погребение П.; как установил Г. Цантилас, состав цикла и последовательность клейм соответствуют тексту Жития святого, составленного Никитой Да-



Крест-мощевик
из Благовещенского собора
Московского Кремля. XIV в.
(ГММК).

Фотография С. В. Баранова
Фото: © Музеи Московского Кремля

видом Пафлагоном; в деталях композиций много зап. заимствований, что позволяет предположить ее происхождение из мастерских круга крестоносцев в Иерусалиме или Акре (до 1291).

В древнерус. искусстве образы П. могут быть разных вариантов, в его внешности подчеркивается молодость, кудрявые волосы, как у вмч. Георгия Победоносца, но большей длины, спадают почти до плеч. П. облачен в тунику и гиматий в росписи Успенской ц. мон-ря на Волотовом поле (ок. 1363, не сохр., черно-белое воспроизведение фотоснимка см.: *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода. М., 1987. Ил. 94); на резном изображении в центре оборотной стороны креста-мощевика из Благовещенского собора Московского Кремля П. предстает в окружении полуфигур воинов; особенностью этого изображения являются пышные, с короткими завитками волосы (рубеж XIII и XIV вв. или XIV в., ГММК; Христ. реликвии в Моск. Кремле: Кат. выст. / Ред.-сост.: А. М. Лидов, И. А. Стерлигова. М., 2000. С. 124. Кат. 31). С пышными, слегка волнистыми волосами он изображен на оборотной стороне иконы-таблетки из новгородского собора Св. Софии вместе с мучениками Никитой Готским и Евстафием (кон. XV в., НГОМЗ). Не исключено, что в появлении образов П. на древнерус. почве сыграли роль визант. влияния: его образ включен в декорацию таких выдающихся архиерейских облачений, как саккосы свт. Фотия, митр. Московского, — на Малом саккосе (кон. XIV — нач. XV в., ГММК) святой изображен в рост, с крестом в руке, стоящим под аркой; на рукаве Большого саккоса (1410, ГММК) он представлен по пояс в медальоне. В чине святых его облик идентичен портретным чертам др. воинов, таких как вмч. Димитрий Солунский — в рельефе на крышке серебряного золоченого ковчега-раки из Благовещенского собора Московского Кремля (1600, ГММК) — у него короткие русые волосы, как у вмч. Димитрия или мч. Меркурия на иконе-двухрядице из Вхотоиерусалимской ц. в Каргополе (кон. XVI — нач. XVII в., ВГИАХМЗ; Иконы Вологды кон. XVI–XVII в. М., 2017. Кат. 3–4. С. 82). В поздний период его образ встречается в минейных циклах или на заказных иконах, не всегда отражающих патрональную программу, как, напр., на иконе в драгоценном окладе с фигурами П. и праотца Иова (1908, старообрядческий Покровский собор на Рогожском кладбище в Москве: *Саенкова, Герасименко*. 2008. С. 106).

Лит.: *Wilpert*. *Mosaiken*. 1916–1917. 4 Bd; *Σωτηρίδης Γ.* και *Εικόνας της Μονής Σινά*. Αθήνα, 1956. Т. 1; 1958. Т. 2; *Kaftal G.* Saints in Italian art. Florence, 1965. Vol. 2: Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting. Col. 945; *Банк А. В.* Визант. искусство в собр. Советского Союза. Л., 1966; *Мижнев*. Менолог. 1973. С. 49, 50, 197, 202, 281, 340, 389; *Хускивадзе Л. А.* Средневеков. перегородчатые эмали из собр. Гос. Музея искусств Грузии: Альбом (кат.) (на груз., рус. и англ. языках). Тб., 1984; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. P., 1991. P. 53, 74–75,

126, 136, 181, 202, 282; *Марковић М.* О иконографии светих ратника у источно-хриш. уметности // Зидно сликарство манастира Дечана. Београд, 1995. С. 567–630; *Βοκοτόπουλος Π.* Α. *Βυζαντινές Εικόνας*. Αθήνα, 1995; *Стерлигова И. А., сост.* Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XI–XV вв. М., 1996; *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzant. era*, A.D. 843–1261: Cat. / Ed. H. C. Evans, W. D. Wixom. N. Y., 1997; *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzant. Art*: Cat. / Ed. M. Vasilaki. Mil., 2000; *Walter C.* The Warrior Saints in Byzant. Art and Tradition. Aldershot, 2003. P. 94–100; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*: Cat. / Ed. H. C. Evans. N. Y., 2004; *Ιαβελιћ С.* О иконографии св. Прокопија // ЗРВИ. 2006. Бр. 43. С. 527–559; *Τσαντηλάς Γ.* Η λατρεία του αγίου Προκοπίου την περίοδο των Σταυροφοριών και η βιογραφική εικόνα στο Πατριαρχείο Ιεροσολύμων // ΔΧΑΕ. 2006. Т. 27. Σ. 245–258; *Саенкова Е. М., Герасименко Н. В.* Иконы св. воинов. М., 2008. С. 101–107; *Τουτός Ν., Φουστέρης Γ.* Ευρετήριο της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους: 10^{ος}–17^{ος} αιώνας. Αθήνα, 2010. Σ. 449.

М. А. Маханько, Е. М. Саенкова

ПРОКОПИЙ Михайлович Попов (1864, Вологодская губ. — 13.10.1918, близ с. Шолга Великоустюжского у. Северо-Двинской губ. (ныне Подосиновского р-на Кировской



Сщмч. Прокопий Попов, иерей.
Фотография. 10-е гг. XX в.

обл.), сщмч. (пам. 30 сент., в Соборе Вологодских святых, в Соборе Вятских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), прот. Из семьи священника. Окончил Никольское ДУ и в 1884 г. Вологодскую ДС по 1-му разряду. По окончании семинарии стал надзирателем Вологодского ДУ. 15 янв. 1886 г. рукоположен во иерея к Троицкой ц. с. Шолги. Нес множество церковно-общественных



послушаний. С 17 сент. 1901 г. по 3 нояб. 1917 г. состоял благочинным 5 округа Никольского у. 6 авг. 1917 г. возведен в сан протоиерея. К 1917 г. овдовел, имел 4 детей. Награжден набедренником (1892), скуфьей (1895), камилавкой (1901), золотым наперсным крестом (1910), знаком Палестинского общества (1910), орденом св. Анны 3-й степени (1914).

В апр. 1918 г. на П. как на представителя эксплуатирующего класса была наложена контрибуция в размере 7 тыс. р. 13 окт. 1918 г. в Шолгу явился карательный отряд. П. был арестован. По свидетельствам очевидцев, П. был казнен среди поля в присутствии людей. Первоначально он был погребен на месте расстрела в яме. Сыновья П. просили разрешения перенести его тело на кладбище. Вначале власти отказывали, но затем позволили похоронить П. на кладбище в дер. Косково (ныне урочище Подосиновского р-на). По др. данным, П. погребен на берегу р. Юга на окраине Шолги.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Лит.: *Дамаскин*. Кн. 5. С. 278–279; Вологодские святые: Метод. пособие для воскресных школ. Ч. 2. 2009. С. 37–38; *Пасхина Т. Г.* О священномученике протоиерее Попове Прокопии Михайловиче (1864–1918) // *Заря Севера*: Газ. с. Кичменгский Городок. 2013. 12 окт. С. 3.

ПРОКОПИЙ (Титов Петр Семенович, 25.12.1877, г. Кузнецк Томского у. и губ. (ныне Новокузнецк Кемеровской обл.) — 23.11.1937, г. Турткуль Каракалпакской АССР Узбекской ССР (ныне Республики Каракалпакстан, Узбекистан)), сщмч. (пам. 10 нояб., в Соборе новомучеников и исповедников Соловецких, в Соборе Санкт-Петербургских святых, в Соборе Житомирских святых, в Соборе Одесских святых, в Соборе Херсонских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), архиеп. Херсонский и Николаевский. Из семьи свящ. Симеона Титова (с 1908 протоиерей) Благовещенского кафедрального собора г. Томска. Окончил в 1891 г. Томское ДУ по 1-му разряду. В 1897 г. окончил Томскую ДС по 1-му разряду, в 1901 г. — Казанскую ДА со степенью кандидата богословия. 19 июля того же года определен учителем русского и церковнославянского языков Томского ДУ. 21 авг. того же года в *Уфимском в честь Успения Пресвятой Богородицы мужском монасты-*



Сщмч. Прокопий (Титов),
еп. Одесский и Херсонский.
Фотография. Нач. 20-х гг. XX в.

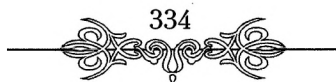
ре Уфимским еп. *Антонием (Храповицким)*; в посл. митрополит, первоиерарх РПЦЗ) пострижен в монашество с именем Прокопий, рукоположен во диакона и 23 авг. — во иерея. 6 сент. 1901 г. назначен заведующим Томской церковно-учительской школой при архиерейском доме и руководил существовавшей при ней воскресной школой. Был членом Томской комиссии по испытанию лиц, ищущих место псаломщика, диакона и священника (председателем был отец П.). Награжден набедренником (1904), наперсным крестом (1905).

С 29 мая 1906 г. по 30 авг. 1909 г. преподаватель Священного Писания в Иркутской ДС. Был членом и назначен епархиального училищного совета, членом совета епархиального церковного братства свт. Иннокентия Иркутского и организатором его благотворительного отдела, цензором *«Иркутских епархиальных ведомостей»*, религиозно-нравственных листков и книжек, а также временно исполнял должность инспектора классов и законоучителя Иркутского епархиального жен. училища. В 1908 г. избран членом-секретарем комиссии для подготовки епархиального съезда духовенства и награжден званием соборного иеромонаха. В 1909 г. являлся членом Комиссии по освидетельствованию останков Иркутского еп. свт. *Софрония (Кристалева)* и 19 июня 1909 г. присутствовал при этом освидетельствовании. Церковные деятели Иркутска писали, что П. являлся одним из самых вдохновенных проповедников города. 30 авг. 1909 г.

возведен в сан архимандрита в связи с перемещением на должность помощника начальника уч-ща пастырства при Богоявленском мон-ре в Житомире. Преподával аскетику, полемическое и пастырское богословие. Современники писали, что «образ отца Прокопия, его блестящий огнем праведности взгляд, с милой и всепрощающей улыбкой на добром открытом русском лице, навсегда запечатлелся в душах знавших его». Во время пребывания в уч-ще П. принадлежала основная заслуга в организации духовной жизни уч-ща. Во время служения в Волынской епархии (1910–1914) был цензором *«Волынских епархиальных ведомостей»*, председателем Волынского епархиального Владимир-Васильевского братства, членом епархиального училищного совета, председателем об-ва взаимопомощи учащим и ранее учившим в церковных школах Волынской епархии. Награжден наперсным крестом с украшениями, орденом св. Анны 2-й степени и св. Владимира 4-й степени.

30 авг. 1914 г. в одесском кафедральном соборе состоялась хиротония П. во епископа Елисаветградского, викария Херсонской епархии. Хиротонию возглавил Киевский и Галицкий митр. *Флавиан (Городецкий)*. Указом Синода от 6 мая 1917 г. назначен исполняющим должность наместника и председателя временного присутствия Духовного Собора *Александр-Невской лавры*. Приехав из Херсона, вступил в должность наместника 27 мая 1917 г. Представлял Александр-Невскую лавру на Всероссийском съезде монашества 16–23 июля 1917 г. Участник *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Указом Синода от 14 дек. 1917 г. назначен настоятелем Александр-Невской лавры с освобождением от должности викария Херсонской епархии. Был выдвинут одним из кандидатов на место ушедшего на покой Херсонского и Одесского архиеп. *Назария (Кириллова)*, но 22 февр. 1918 г. митрополитом Херсонским и Одесским был назначен митр. *Платон (Рождественский)*.

19 янв. 1918 г. арестован отрядом красновардейцев, явившихся реквизировать помещения и имущество лавры, за отказ предоставить ключи и инвентарные описи, в тот же день освобожден верующими. Указом от 26 янв./8 февр. того же года освобожден от настоятельства и на-





значен епископом Николаевским, викарием Одесской епархии, но в том же месяце был вновь определен наместником лавры. Находился в этой должности до апр. того же года, активно способствовал созданию Александро-Невского братства и был его председателем. Вместе с членами братства перед ракой с мощами св. кн. Александра Невского дал обет защищать обитель до последнего вздоха. 9 апр. того же года освобожден от обязанностей наместника Александро-Невской лавры в связи с отъездом на сессию Поместного Собора.

С апр. 1918 г. П. — еп. Николаевский, викарий Одесской епархии. С 1921 г. — еп. Херсонский, викарий той же епархии. При возникновении обновленческого движения сначала открыто не выступил против него. Участвовал в *Киевском совещании 1922 года*, на к-ром было постановлено не принимать группу «Живая церковь», но в случае невозвращения патриарха свт. Тихона (Беллавина) к руководству поддержать группу «Союз церковного возрождения» еп. Антонина (Грановского). 16 сент. 1922 г. вместе с управляющим епархией еп. Феодосием (Феодосиевым) был уволен обновленческим *Высшим церковным управлением* на покой. Заявил, что выступает за подчинение митр. Михаилу (Ермакову), Экзарху Украины и за полную независимость от ВЦУ, и поэтому распоряжению ВЦУ не подчиняется. Из-за противодействия обновленческому движению 16 февр. 1923 г. арестован ГПУ в Херсоне по обвинению в противодействии изъятию церковных ценностей и тесных сношениях с добровольческим командованием при ген. А. И. Деникине. В авг. того же года переведен в Одесскую тюрьму, где 12 авг. состоялся суд, который постановил дело отложить и направить на исследование. Суд состоялся в апр.—мае 1924 г. П. был приговорен к смертной казни с заменой ее высылкой за пределы Украины. Правосл. население Херсонской епархии выбрало группу уполномоченных, чтобы хлопотать о его освобождении. Ими было подано прошение патриарху Московскому и всея России Тихону, который 25 окт. 1924 г. подал ходатайство в ОГПУ об освобождении П. 12 янв. 1925 г. П. был освобожден из Одесской тюрьмы и отправлен в Москву, где проживал без права выезда,

служил по приглашениям. 28 февр. 1925 г. патриарх Тихон обратился в НКВД с просьбой зарегистрировать *Временный Священный Синод*, в состав к-рого был включен П., однако разрешение на регистрацию не было получено. 12 апр. того же года подписал акт о передаче Крутицкому митр. сщмч. Петру (Полянскому) обязанностей Патриаршего Местоблюстителя. В июне того же года возведен в сан архиепископа.

19 нояб. 1925 г. арестован в Москве по делу митр. Петра (Полянского) по обвинению в принадлежности к контрреволюционной группе духовенства и мирян. Постановлением особого совещания при Коллегии ОГПУ от 26 мая 1926 г. приговорен к 3 годам концлагерей. Отправлен в СЛОН с арестованным по тому же делу еп. сщмч. Амвросием (Полянским), где работал счетоводом каптерки 1-го отделения. После освобождения архиеп. Евгения (Зернова) был избран старшим соловецким архиереем. Участвовал в составлении и принятии *Памятной записки соловецких епископов* от 9 июня 1926 г. До сент. 1928 г. П. носил титул архиепископа Херсонского и Николаевского, затем был смещен с кафедры, а Херсонская епархия была присоединена к Одесской. 3 дек. 1928 г. П. был освобожден вместе с еп. Амвросием (Полянским) и без предъявления нового обвинения они были приговорены к 3 годам ссылки на Урал и сосланы сначала в Тюменский округ, а затем в Тобольский. В Тобольске Уральской обл. П. был арестован в нач. 1929 г. После полутора месяцев содержания в изоляторе освобожден и в течение месяца проживал в г. Обдорске Ямальского (Ненецкого) национального окр. Уральской обл. (ныне Салехард Ямало-Ненецкого автономного окр.), затем в течение 5–6 дней в с. Мужики (ныне Шурышкарского р-на), до июля 1931 г. — в с. Нов. Киеват. До авг. 1930 г. состоял в переписке с находившимся в ссылке митр. Петром (Полянским). Выступал с критикой позиции митр. Сергия (Страгородского).

30 июля 1931 г. арестован в ссылке по обвинению в «контрреволюционной деятельности, тесной связи с местным зырянско-остяцким населением, настраивании его против советской власти, переписке с Херсонской епархией». Постановлением особого совещания при Коллегии ОГПУ

от 14 дек. 1931 г. приговорен к 3 годам ссылки в Казахстан, где находился в Алма-Ате. После освобождения в апр. 1934 г. побывал в Москве и уехал к матери в Томск, надеясь вылечиться от малярии. 16 сент. 1934 г. поселился в г. Камышине Сталинградской (ныне Волгоградской) обл., где остановился у свящ. сщмч. Иоанна Скадовского вместе с Бахмутским еп. Иоасафом (Поповым).

2 окт. 1934 г. арестован в Камышине по подозрению в монархической и антисоветской деятельности вместе с еп. Иоасафом (Поповым). П. обвинялся в «принадлежности к «ИПЦ» («Истинно-Православной Церкви»), контрреволюционной пропаганде, нелегальных богослужениях на дому, связи с Херсонской епархией». Постановлением особого совещания при НКВД СССР от 17 марта 1935 г. П. и свящ. Иоанн Скадовский приговорены к 5 годам ссылки в Каракалпакскую АССР. П. и свящ. Иоанн 7 мая прибыли в г. Турткуль и устроили в доме небольшую церковь. Они часто совершали богослужения, не отказывая тем из живущих по соседству, кто желали исповедаться или причаститься.

24 авг. 1937 г. П. был арестован вместе со свящ. Иоанном Скадовским по обвинению в «систематической контрреволюционной монархической агитации, принадлежности к ИПЦ». Постановлением тройки при УНКВД Узбекской ССР от 28 окт. 1937 г. вместе со свящ. Иоанном приговорен к высшей мере наказания, расстрелян и похоронен в окрестностях Турткуля в безвестной общей могиле.

Прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Соч.: Жизнь и деятельность угодника Божия святителя Иннокентия, первого епископа Иркутского // Иркутские ЕВ. Приб. 1907. № 1. С. 1–8; № 2. С. 36–41; Как совершать Сретenskую службу в настоящем году? // Волинские ЕВ. 1914. № 4. Ч. неофиц. С. 55–56; Речь при наречении в епископа Елисаветградского // ПрибЦВед. 1914. № 41. С. 1747.

Арх.: РГИА. Ф. 815. Оп. 11-1918. Д. 69. Л. 62, Оп. 14. Д. 159. Л. 4, 26; ЦА ФСБ РФ. Арх. № Н-3677. Т. 2; Т. 3; Т. 4; ЦГАООУ. Ф. 263. Оп. 1. Д. 65744. Т. 11. Л. 31–34, Т. 16; Архив УФСБ по Волгоградской обл. Д. 22319–ПФ, 5647–ПФ; Архив УФСБ по Тюменской обл. Д. 2612; Архив СГБ Узбекистана. Д. П–32209, П–35209.

Ист.: Назначение архим. Прокопия еп. Елисаветградским // Волинские ЕВ. 1914. № 34. С. 576–577; Высочайший повеления // ЦВед. 1914. № 32. С. 377; Определения Свят. Синода // Там же. 1918. № 7/8. С. 35; Деяние Священного Собора архипастырей Православной Российской Церкви // Там же. № 19/20.



С. 109–114; Именной список ректоров и инспекторов ДА и ДС на 1917 год. Пг., 1917. С. 51; Алфавитный список канонических епископов Российской Православной Церкви, находящихся на территории СССР // ЦВЗЕЕ. 1927. № 19/20. С. 8; Список заточенных и сосланных епископов в СССР // Сегодня: Газ. Рига. 1927. № 162 (24 июля). С. 2.

Лит.: Проводы из города Иркутска о. архим. Прокопия // Иркутские ЕВ. Приб. 1909. № 23. С. 537–545; Пребывание митр. Киевского и Галицкого Флавиана в г. Одессе и наречение и хиротония во еп. Елисаветградского архим. Прокопия // Херсонские ЕВ. 1914. № 18. С. 558–572; Наречение и хиротония архим. Прокопия во еп. Елисаветградского // ПрибЦВед. 1914. № 41. С. 1769; Братство защиты Александрo-Невской лавры // Там же. 1918. № 5. С. 199–200; Состав Свят. Синода и Российской церковной иерархии на 1915 г. СПб., 1915. С. 92–93; *Зайцев И. М.* Соловки: (Коммунистическая каторга, или место пыток и смерти). Шанхай, 1931. С. 96; *Польский*. Т. 1. С. 138, 168; Т. 2. С. 128; *Ширяев Б.* Неугасимая лампада. Н.-Й., 1954. С. 96; *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви 1917–1945. П., 1977. С. 365, 452, 537, 539, 543; *Мануил*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 5. С. 488–489; Акты свт. Тихона. С. 122–124, 354, 365, 366, 402, 415, 416, 579–580, 887–888, 989; *Резникова И.* Православие на Соловках. СПб., 1994. С. 22, 23, 27, 52, 79; *Поспеловский Д.* Русская Православная Церковь в XX в. М., 1995. С. 505; *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат. СПб., 1995. С. 23–24; *он же*. Иосифлянтство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 120–122; *он же*. Свято-Троицкая Александрo-Невская Лавра: 1913–2013. СПб., 2012. Т. 2; *он же*. Сто лет Александрo-Невского братства: история и современность. СПб., 2018. С. 264–265; *Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В.* Справочник по истории правосл. соборов и мон-рей С.-Петербурга 1917–1945 гг. СПб., 1996. С. 10; *они же*. Петербургская епархия в двадцатом веке в свете архивных документов 1917–1941. СПб., 2000. С. 18, 246; *Цытин*. История РЦ. С. 49, 54, 119, 251; *Федосий (Алмазов), архим.* Мои воспоминания. М., 1997. С. 93, 211; Синодик С.-Петербургской епархии. 1999. С. 11; *Доненко Н., прот.* Житие сщмч. Прокопия, архиеп. Херсонского. Люберцы, 2000; К истории освидетельствования мощей св. Александра Невского // С.-Петербургские ЕВ. 2000. Вып. 23. С. 32–35; Следственное дело Патриарха Тихона. М., 2000. С. 387, 396, 415, 931; Собор новомучеников и исповедников Петроградских // С.-Петербургские ЕВ. 2001. Вып. 24. С. 17–18; *Дамаскин*. Т. 5. С. 341–364; *он же*. Единство через страдания: Новомученики России, Украины и Беларуси. М., 2018. С. 304–334; СПб мартиролог. СПб., 2002. С. 7–8; *Тригуб А. П.* Херсонский Епископ Прокопий та обновленський рух Півдня України (20–30-і рр. XX ст.) // Південний архів: зб. наук. праць. Іст. науки. Вип. 9. С. 93–94; *он же*. Російська православна церква в радянській Україні у 20–30 роках XX ст.: інституційний розкол та міжконфесійні відносини / Дис. д. и. н. К., 2009.

М. В. Шкаровский,
архим. Дамаскин (Орловский)

ПРОКОПИЙ († 25.06.1810, г. Смирна (ныне Измир, Турция)), прмч. Варненский (Смирнский, Афонский) (пам. 25 июня). П. (мирское имя не-



Прмч. Прокопий Варненский.
Икона. Нач. XXI в.
(Варненская митрополия)

известно) родился в благочестивой семье близ г. Варна (ныне в Болгарии). Сведения о его национальной принадлежности противоречивы: в болг. лит-ре указывается, что он был болгарин, в греческой — греком. В 20 лет ушел на Афон, где сначала переходил из одной обители в другую, присматриваясь к разным примерам иноческой жизни. Наконец, он поселился в скиту во имя Иоанна Предтечи Иверского мон-ря и был пострижен в монашество старцем Дионисием. Отличался простотой, послушанием, кротостью и аскетизмом, вызывая почтение у всех, кто его знал. Но враг рода человеческого начал неотступно смущать инока и внушать ему мысли об уходе в мир. Поддавшись дьявольскому искушению, он покинул Св. Гору и приехал в Смирну. Там, ужаснувшись своему поступку, П. начал еще больше смущаться грядущим наказанием после смерти и страхом вечных мук. Измученный такими мыслями, П. решил отречься от христ. веры и принять ислам. Он явился к местному кадие (судье), прошел подготовку и через 15 дней совершил обращение. Но вскоре, словно очнувшись от дурного сна, П. раскаялся и обратился к духовнику, с к-рым познакомился на Афоне, исповедался и выразил желание смыть грех отречения от Христа своей кровью. Священник стал убеждать П., что достаточно искренне покаяться и вернуться к вере через помазание и дальнейшее послушание своему старцу. Но П. предположил, что турки не позволят ему просто уйти и подвергнут его преследованию. После продолжитель-

ных бесед со священником П. заявил, что решился на мученичество. Вместе со священником он пропел молебный канон Пресв. Богородице, простился с ним и пошел к кадие, где сбросил тур. одежды и начал обличать ислам. Кадия приказал его избить в надежде, что он отречется от своих слов, но это не возымело действия. После напрасных попыток переубедить мученика обещаниями денег и различных благ, его приговорили к казни. К месту исполнения приговора П. шел в торжественном и радостном настроении. Это напугало палачей, и они стали отказываться казнить подвижника. Голову П. отрубил стражник, к-рый сам ранее отрেকся от Христа. Вскоре свящ. Хрисанф из Смирны составил Житие, в к-ром прославил П. и как монаха и как новомученика (см.: Νέον Λεζωνόριον. Βενετία, 1819. Σ. 249–253). На Афоне неизвестный книжник составил греч. службу с каноном и акростихом «Прокопию Новому составим песню» (*Нихоритис*. 2001. С. 342–365). В Варне имя святого присвоено одной из улиц. С 2009 г. там же возводится собор в честь П., с 2014 г. в нем проводятся богослужения. После завершения внутренней отделки собора, его торжественное освящение планируется совершить летом 2020 г.

Ист.: Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 4. Σ. 133; Афонский патерик. СПб., 1867³. Т. 1. С. 551–555; *Нихоритис К.* Света гора-Атон и был. новомученичество. София, 2001. С. 342–375. Лит.: Ματθαῖος. ΜΕ. 1950–1956. Т. 6. Σ. 320–325; *Περωντώνης*. Λεζίκον. Т. 10. Σ. 439–441; *Партегий (Стаматов), еп.* Жития на был. светин. София, 1974. Т. 1. С. 64–66; *Μάρτυρες Α.*, Εκδ. Συναξαριστής Νεομάρτυρων. Θεσ., 1989². С. 638–643; *Нихоритис К.* Света гора-Атон и был. новомученичество. София, 2001. С. 88–89, 157–170; Патерик земли Болгарской. М., 2008. Т. 2. С. 316–322; Свети прмч. Прокопий Варненски: Житие и Акатист. Варна, 2010; *Макар. Симон*. Синаксарь. Т. 5. С. 768–770.

М. М. Р.

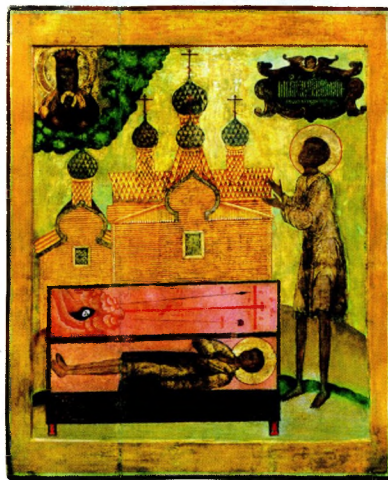
ПРОКОПИЙ (пам. 22 нояб.), мч. Кесарийский (Палестинский) — см. в ст. *Прокопий*, вмч. Кесарийский (Палестинский) (пам. 8 июля).

ПРОКОПИЙ († до 1641), блж. (пам. 8 июля, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице в Соборе Вологодских святых и 19 окт. в Соборе святых Архангельской митрополии), Христа ради юродивый, Устьянский (Устьянский). Сведений о происхождении и жизни П., как и в случае с по-



читанием на Русском Севере др. святых, праведных *Иакова* Боровичского, *Кирилла* Вельского, *Артемия Веркольского*, не сохранилось (*Рыжова*. 2007. С. 390–442). Сказание о явлении мощей и о чудесах П. до недавнего времени было известно только в пересказе свящ. И. П. Верюжского по рукописи из Верюжской Введенской ц. Вельского у., в приделе к-рой почивали мощи П. (*Верюжский*. 1879; *Он же*. Вологодские святые. С. 546–568). Священник относился к причту этой церкви (Верюжским приход был назван по р. Верюге, впадающей в р. Устью). В наст. время выявлено 4 списка Сказания. Два ранних списка (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723(а). Л. 50–53 и Д. 723(б). Л. 588–597 об.) являются пространным и кратким вариантами Синодальной редакции. Они представляют собой синодальные копии с ответов о розыске мощей (тексты названы «заручной сказкой»), присланных в 1746 г. из Архангелогородской епархии в ответ на указ имп. Елизаветы Петровны «о мощах несвидетельствованных святых» от 7 дек. 1744 г. Они входят в комедиум, состоящий из материалов переписки по поводу синодального расследования дела о непризнанных святых (*Левин*. 2004. С. 162–190). В пространный текст Синодальной редакции, заверенный протоиереем холмогорского Преображенского собора Петром и синодальным канцеляристом Матвеем Кустовым, входят следующие документы: Сведения об осмотре мощей П., состоявшемся 11 авг. 1696 г. по благословию 1-го архиеп. Холмогорского и Важского Афанасия (Любимова); описание освидетельствования мощей от 28 окт. 1739 г., произведенного по благословию еп. Архангелогородского и Холмогорского Саввы (Шпаковского); рассказ о явлении мощей и 2 комплекса описаний чудес. Согласно тексту, нетленные мощи неизвестного человека когда-то «вышли из земли» справа от алтаря около Введенской ц. Верюжского прихода. Впосл. безымянный святой явился (не ранее 1641 — времени фиксации 1-го чуда от мощей) в ночном видении местному столяру Савелию Онтропову, назвал свое имя — Прокопий, повелел изготовить новый гроб и поставить его в часовне, что и было затем исполнено. Позднее (точное время неизв.) его перенесли в церковь, где впосл. мощи угодника открыто почивали.

В пространном варианте Синодальной редакции содержатся описания 7 чудес с 1600 по 1695 г. В большинстве своем они являются рассказами об избавлении от болезни глаз, «рас-



Прав. Прокопий Устьянский,
у раки с его мощами
в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы.
Икона. Нач. XVIII в.
(АМИИ)

слабления» и беснования, а также от нападения «сыроядцев». Чудеса записывались священниками со слов прихожан и паломников. Затем следуют 5 чудес 1725–1739 гг., зафиксированных комиссией по «досмотру» мощей П. 28 окт. — 1 нояб. 1739 г., возглавляемой протоиереем шенкурского Благовещенского собора Михаилом Иосифовым и строителем Кодемской пуст. иером. Григорием. Описания чудес сохраняют стилистику «расспросных речей»: повествование в них ведется со слов самих исцеленных, т. е. от 1-го лица ед. ч. В этом же комедиуме находится и сокращенный вариант («экстракт») Синодальной редакции, в к-ром подробно изложены только рассказы об обретении мощей П. и о написании образа святого в 1652 г. иконописцем Анисимом Карамзиным; 5 чудесных исцелений, записанных во время работы следственной комиссии 1739 г., здесь лишь кратко упомянуты.

Для отправки в Синод местные священники отредактировали текст Сказания: в эту редакцию не вошли чудеса, происшедшие с жителями Важского края (на Ваге уже почитался получивший общерус. прославление основатель Богословского мон-ря прп. Варлаам Важский), а также те рассказы, в к-рых П. предстает не отроком, а старым человеком, что не отвечало сформировав-

шемуся ко времени появления Синодальной редакции иконописному канону праведника. Первая икона П., написанная в 1652 г. Карамзиным по печению сольвычегодского купца Ивана Ермолаева и установленная в церкви рядом с мощами П. («написавъ образ ево святыи и постави его в церкви над гробом его в лето 7160 [1652]» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723(б). Л. 593 об.)), послужила образцом для более поздних иконописных изображений. На ранних иконах кон. XVII — нач. XVIII в. П. изображается как юноша в коротких светлых одеждах, обычно босой, редко — в сапожках. Иконография святого сходна с образом праведного отрока Артемия Веркольского (*Кольцова*. 2009. С. 140, 146–149). Представление о П. как об отроке могло основываться на описаниях освидетельствования мощей угодника, в к-рых указывалось, что святой был среднего роста («а возрасту он был средняго» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723(а). Л. 50 об.; Д. 723(б). Л. 589 об.)), 2 аршина 2 вершка (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 558) или 2 аршина 3 вершка (Церковно-ист. и стат. описания Вельского у., Верюжской Введенской ц. // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 453 об.), т. е. чуть более 151 или 155 см.

Еще 2 списка Сказания о П. являются копиями XIX в., выполненными местными священниками и краеведами, и отражают др. редакцию — Устьянскую. Т. н. список Савваитова (РНБ. О.1.446. Л. 1–13) был сделан вологодским и петербургским коллекционером П. И. Савваитовым с местной рукописи, видимо, в 1837–1842 гг., когда тот преподавал философию и историю в Вологодской ДС. В период с марта по дек. 1841 г. он познакомился с еп. Вологодским *Иннокентием* (*Борисовым*), по инициативе к-рого началась работа по составлению исторических описаний вологодских церквей и мон-рей (*Сапожников*. 2005. С. 102–103). Др. список, из фонда вологодских краеведов Н. И. и И. Н. Суворовых, является частью объемных Церковно-статистических описаний Вельского у. и входит в разд. «Статописания Верюжской Введенской церкви Вельского уезда». Этот текст был подготовлен в апр. 1854 г. свящ. Алексием Поповым (назван «Сказание»), сверен и исправлен исполняющим обязанность благочинного свящ. Ракуло-Кокшеньгской Покровской ц.



Е. Ф. Шайтановым (ГАВО. Ф. 883. Д. 162. Л. 430–456; текст опубл.: Сказание о явлении мощей. 2005. С. 241–255). Списки XIX в. по сравнению с Синодальной редакцией имеют новые структурные элементы: символическое введение о небесном происхождении праведника, заимствованное из 1-й части Слова о явлении мощей прав. Иакова Боровичского, впервые опубликованного в 3-м издании печатного Пролога 1659–1660 гг. (Рыжова. 2016. С. 333); надпись на гробе святого об освидетельствовании мощей в 1696 и 1739 гг.; описание освидетельствования мощей в 1818 г., а также записи чудес нач. XIX в.

В Сказании описан необычный гроб, в котором явились мощи П.: «гроб его лозием свит и весьма обветшал многолетнего ради престешия» (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 432; РНБ. Q.I.229. XIX в. Л. 18; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 548). Из ивового гроба тело переложили в новый, а ветхий прихожане «по пруткам» разнесли «на память себе и во благословение» (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 549). С обстоятельствами явления мощей связано достаточно распространенное местное предание, согласно к-рому «жители с. Бестужево — когда, неизвестно, — обнаружили плывущую по р. Устье ивовую корзину с мощами святого» (*Вережкина*. 2004; *Биланчук, Вережкина*. 2005. С. 222). Со временем прихожане по своему истолковали явление мощей П. в необычном гробе: в летописи Верюжской Введенской ц. записано предание о том, будто бы «угодник Божий при жизни своей любил проводить не только лето, но и зиму в плетеном им самим ивовом жилище» (*Вережкина*. 2002. С. 52). Устное предание, записанное в летописи Введенской ц., относит П. «по происхождению... к крестьянскому званию, по возрасту, в котором преставился, к отрокам» (Церковная летопись Верюжской Введенской ц. Вельского у. 1868–1917 гг. // Вельский краевед. музей. КП. 1450. Л. 3 об. — 4; *Вережкина*. 2002. С. 51–52). В Заметке о ц. Введения и почивающих в ней мощах П. высказывается предположение о том, что угодник был «поселянин из первых принявших крещение», о чем свидетельствуют его одежды (РНБ. Q.I.229. XIX в. Л. 18).

В 1868 г. указом еп. Вологодского и Великоустюжского Павла (Добро-



Прав. Прокопий Устьянский.
Икона из деисусного чина.
XVIII в.
(собрание К. Эберхарда,
Германия)

хотова) П. были установлены служба, молитва, акафист, написанный местным свящ. В. А. Жаворонковым (Вельский краевед. музей. КП. 1450. Л. 26 об.; *Биланчук, Вережкина*. 2005. С. 230). Единственный известный в наст. время текст службы П. находится в рукописи: Церковно-ист. и стат. описание Вельского у.: Статописания Верюжской Введенской ц. Вельского у. // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 407–429, сер. XIX в. Как указывал Верюжский, служба П. совершалась «по особливой письменной книжице», к-рая была составлена из служб др. святым — преподобным и Христа ради юродивым, тропарь и кондак заимствован из службы прав. Иакову Боровичскому (пам. 23 окт.), канон — из службы прав. Евдокиму (пам. 31 июля) из общ. Минеи (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 549–550; *Спаский*. 1951. С. 295). В совр. служебной Минеи опубликованы тропарь и азбучный канон П., заимствованные из службы прав. Иакову Боровичскому (Минея (МП). Июль. С. 484–490; *Смирнова-Косицкая*. 2007. С. 193–196).

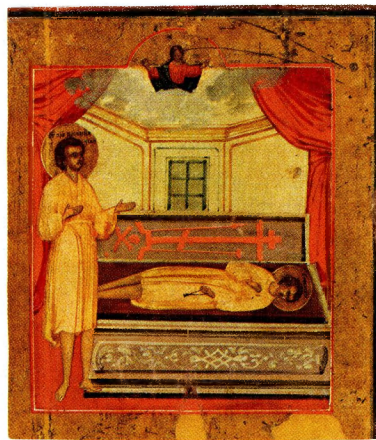
Почитание мощей. 11 авг. 1696 г. по благословению 1-го архиеп. Холмогорского и Важского Афанасия

(Любимова) мощи П. были освидетельствованы ключарем важского Благовещенского собора Иовом, 21 марта 1697 г. переложены из ветхого гроба в новый ковчег (Церковно-ист. и стат. описание Вельского у.: Статописания Верюжской Введенской ц. Вельского у. // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 449–449 об., сер. 50-х гг. XIX в.). Ключ от раки с мощами угодника хранился у архиеп. Афанасия. В описи 1702 г., составленной после смерти архиепископа, среди его вещей указан «ящичек запечатан, а в нем ключ от раки Прокопия Устьянского» (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 388). После освидетельствования мощей П. не был канонизирован.

9 февр. 1734 г. его мощи, как сообщается в церковноприходской летописи Введенской ц., лично осматривал архиеп. Архангелогородский и Холмогорский Герман (Копцевич) (Вельский краевед. музей. КП. 1450. Л. 4 об.; *Биланчук, Вережкина*. 2005. С. 239). Следующее освидетельствование мощей было проведено 28 окт. 1739 г. по грамоте еп. Архангелогородского и Холмогорского Саввы (Шпаковского) (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 449 об.). Оно показало («а по свидетельству явилось»), что мощи частично целы: «на голове и на лице до очей и до носа надлежащее тело есть, токмо к кости присохло, а очей, и носа, и власов на главе, и уха деснаго невидимо. Однако же на главе над тем ухом кость видима малая части, точию тела нет же; а левое ухо есть, токмо сухо и сверху немного его нет. А на устех верхние губы, а нижняя малая части нет же; а зубы все целы, а глава приклонилась на левую страну, а лицом прямо кверху; шея и плеча целы. Десная рука ево вся цела и пригбенна к персем подле самую выю; персты тоя руки простерты, а на мышце малая части тела нет же; а левая рука его простерта под левой бокъ и персты тоя руки — палец и другой подле того согбенны вместо, а протчия три персты пригбенны к длани, и у тое руки на лакте малая части тела нет же, а в составе цела. Перси и все тело до ногу цело, токмо сухо и к костем присохло, и близ персей к левому боку язва или нет, мало знать, и мнится, что от сухости тела; а на десной ноге его стегна близ до колена тела нет, а кость цела, а пониже берца над глезном и над пятою тела нет же, а кость цела же. А у обоих ног на перстех

тела нет же. А тело видо́мъ в мале почернело; а признанно, что от частаго приезжающим для молебствования людем скрывания; а у десныя его руки персты белы. А возрасту он был средняго, а во одежди положен в срачице и в штаниках холщовых, и те побиты, а видо́м зжелта черны сухи и еще крепки. А длиною срачица по левой ноге до колена, а по десной ноге до стегна, штаники длиною до тех же мест, с концов гораздо побились; а рукав срачице на десной руке длиною близ до самых перстовъ цел, на левой руке точию до мыщце побился» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723(а). 1746 г. Л. 49 об.— 51; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 551–552). Комиссия 1739 г. пришла к заключению о том, что по сравнению с описанием мощей, сделанным в 1696 г., «свидетельство» «весма сходственно, и никаких частей не умалилось, и тления одеждам никакова не учинилось» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 723(а). Л. 51). По итогам деятельности комиссии не было установлено общерус. почитание святого, однако во 2-й пол. XVIII в. архангельское епархиальное начальство позволяло освящать храмы во имя П. В ц. Рождества Пресв. Богородицы с. Чёлмохта Емецкой трети и в ц. Вонгского погоста Волокопенежской десятины были устроены приделы, посвященные П. (ГААО. Ф. 361. Оп. 1. Д. 16. Л. 27, 1763 г.; Ф. 1025. Оп. 5. Д. 1220. Л. 37, 1766 г.; *Кольцова*. 2009. С. 141). В 1788 г. освящен юж. придел во имя П. в Никольском храме при заячаростовской Богородской ц. по благословению еп. Архангельского и Олонецкого Вениамина (Краснопеккова-Румовского) (*Биланчук, Вережкина*. 2005. С. 225). Эта церковь была построена по указу от 5 нояб. 1775 г. на месте храма, сгоревшего от удара молнии в 1774 г. (Церк.-ист. и стат. описание заячаростовской ц. // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 227). В приходе Богородской ц. находилась и часовня во имя П., в к-рой хранился его чудотворный образ (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 552. Примеч. 3).

Мощи П. на протяжении 3 столетий покоились в разных местах. В сер. XVII в. на погосте Бестужево было 3 церкви: Введенская (холодная), Никольская и храм во имя святых Флора и Лавра. В кон. XVII в. старые церкви из-за ветхости были разобраны, и началось возведение новых. Не ранее 1692 г. освятили Ни-



Прав. Прокопий Устьянский,
у раки с его мощами.
Икона. Сер. XIX в.
(ЦМИАР)

кольскую ц., в 1696 г. приступили к строительству ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы с приделом во имя мучеников Флора и Лавра (*Мильчик, Ушаков*. 1981. С. 68–69; *Биланчук, Вережкина*. 2005. С. 227). После завершения строительства новой каменной Введенской ц. в 1803–1809 гг. мощи П. были перенесены в храм и поставлены у южной стены (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 432 об.— 433; *Мильчик, Ушаков*. 1981. С. 68–69; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 549–550). В пользу этого свидетельствует икона П. с изображением Введенской ц. кон. XVII в. из фондов Архангельского музея изобразительных искусств (АОМИИ. Инв. № 225-ДРЖ, кон. XVII — нач. XVIII в.), документальный характер к-рой был обоснован М. И. Мильчиком (*Мильчик, Ушаков*. 1981. С. 69–70). В 1763 г. на месте Введенской ц. построили деревянный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы с юж. приделом во имя П. В нем «близ церковной стены пред окном в деревянной раке, обнесенной железною выкрашенной решеткой и украшенной позолоченною резьбою», покоились мощи святого. Над ракой был «выстроен деревянный балдахин, поддерживаемый четырьмя позолоченными гладкими колоннами» (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 290–291). На самой раке сделали памятную надпись («надписание на гробе святого праведнаго Прокопия») о 2 освидетельствованиях мощей — в 1696 и 1739 гг. (Сказание о явлении мощей и чудесах П. // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 444). Сев. придел во имя святых Флора и Лавра был освящен в 1804 г., а глав-

ный престол храма — лишь в 1830 г. Согласно устным преданиям, ц. Рождества Богородицы первоначально стояла на вершине холма, но при подготовке к работам громадные бревна трижды скатывались на 40 м ниже, что расценили как указание П. Именно там, посередине холма, церковь вполн. была возведена (*Паламарчук*. 1991. С. 55). По распоряжению Синода от 6 июня 1901 г. состоялось переложение мощей П. из деревянной гробницы в новую серебряную, к-рую поставили на прежнее место. Она была сооружена серебряных дел мастером А. Я. Соколовым по рисунку архит. Н. В. Набокова на средства статского советника Д. А. Шамахова (*Вельский краевед. музей*. КП. 1450. Л. 39 об., 47; *Биланчук, Вережкина*. 2005. С. 230). До сер. XIX в. рака с мощами П. стояла в приделе Рождественской ц. на полу. В 1852 г. в каменном храме начался пожар, угрожавший из-за юж. ветра деревянной церкви, тогда мощи П. обнесли вокруг обоих храмов, вслед чего «ветер переменялся и опасность миновала». После этого чуда в храме для раки святого было устроено возвышение (*Биланчук, Вережкина*. 2005. С. 229–230).

После причисления Введенской ц. к Вологодской епархии еп. Вологодский и Белозерский Ириней (Братанович (Братановский)) 22 марта 1783 г. выдал грамоту на построение при ней каменного 2-этажного храма с 2 престолами: нижним — во имя свт. Николая Чудотворца, верхним — во имя П. Его преемник еп. Арсений (Тодорский) отобрал храмовданную грамоту и приказал строить ц. в честь праздника Введения, т. к. имени П. «не было в святцах» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 5041. Л. 266). По его благословению было истребовано из Верюжской ц. древнее рукописное Сказание о явлении и чудесах П., священнослужители сообщили, что прежде хранилось при церкви и Житие П., но вместе с указом и грамотой об освидетельствовании мощей оно было взято в Архангельскую консисторию и там во время пожара в 1793 г. сгорело (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 553).

В 1800 г. статский советник А. Ф. Березников отправил прошение имп. Павлу, чтобы «учинить повсеместное оглашение» о чудотворных мощах П., приложив к прошению образ угодника и рассказ о собственном исцелении от тяжелой болезни у мощей П.

(РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 42168. Л. 3). 16 дек. 1801 г. Синод постановил все оставить без изменения: «...как по свидетельству, произведенному сим мощам в 1696-м и 1739-м годах не оказалось многих на теле сего почитаемого за святого частей, а при том, с которого времени оное открыто и кем, кто он и откуда, верного сведения не найдено. Описание о происходивших якобы от онаго чудесах к совершенному признанию его за святого и оглашению мощей весьма недостаточно, да и после того от епархиальных архиереев никакого об оных в Святейший Синод донесения не было, то и оставить их в таком положении, в каком ныне состоят, не делая повсеместного об оных оглашения» (Там же. Л. 8 об.).

Попытки добиться общерус. почитания П. продолжались. В 1809 г. крестьянин дер. Глажковской Устьянской Соденской вол. Ф. Кузнецов по случаю исцеления от тяжелой болезни молитвами П. дал обещание добиваться общерус. канонизации святого. Заручившись доверенностью, подписанной 4 тыс. чел., он подал прошение на имя имп. Александра I и имп. Марии Феодоровны, к-рую просил о пожертвовании на построение храма и о даровании нового покровы на раку угодника взамен обветшавшего, данного имп. Елизаветой Петровной (*Верюжский. Вологодские святые. С. 554*). Кузнецов представил духовным властям 2 книги, «содержащие в себе чудеса и предания о мощах» П. (*Биланчук, Веревкина. 2005. С. 229*). В связи с этим митр. Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский Амвросий (Подобедов) и кн. А. Н. Голицын 7 авг. 1811 г. обратились к еп. Вологодскому Евгению (Болховитинову), требуя его мнения об этом деле. Тот в письме Голицыну от 24 авг. 1811 г. ответил, что сам он не видел мощей П., но ему известно, что «мощи сии лежат на поверхности, в гробнице, открывающейся для зрителей, и видимы, по наружности большею части целы». Он указал также, что записано 20 чудес от мощей П., а известий о новых чудесах до него не доходило. По мнению еп. Евгения (Болховитинова), решение о повсеместном оглашении мощей святого будет способствовать распространению в народе благочестия и привлечению инвестиций в суровый Северный край; основанием же для отказа в прошении может



Прав. Прокопий Устьянский,
с иконой Введения во храм
Пресв. Богородицы
и ракой с его мощами.
Икона. 2-я пол. XVIII в.
(собрание Н. С. Паниткова, Москва)

служить решение Синода от 1901 г. (*Верюжский. Вологодские святые. С. 554*). К 1818 г., когда постройка каменной церкви в Верюжском приходе была завершена, Кузнецов вновь подал прошение на имя государя об оглашении мощей П., перенесении их в каменную церковь и освящении храма во имя святого. Это побудило Голицына просить еп. Вологодского Онисифора (Боровика) о личном обследовании мощей П. 1 авг. 1818 г. еп. Онисифор вместе с протоиереем Вельского собора А. Б. Осокиным и благочинным свящ. И. Ф. Заостровским провел освидетельствование мощей П. В документе говорится: «1. Гробница, в к-рой почивают мощи... деревянная, обита внутри трипом голубого цвета. 2. Росту Прокопий Устьянский 2 аршина и 2 вершка. 3. На голове волосов, а на правом виске тела на вершок в длину и ширину нет. Правого уха половинная часть имеется, а левое почти все цело, поверхности носа, то есть хряща, не оказалось. На правом глазе к ному скважина и нижней половины губы нет. 4. В правой руке от плеча к локтю сзади тела нет, а прочее и пальцы целы, также и на левой руке от локтя к кисти в длину три вершка, и в ширину один, тела не оказалось, до самой кости, в прочем же вся цело. 5. От плеча на всей спине тела не имеется и видны ребра и становая кость, а спереди грудь и весь живот целы, исключая пуп, вместо которого имеется небольшое отверстие. 6. На правой ноге лядвеи, и от оной до самой пяты сзади, а спереди вершка на три к стопе тела и первых со-

ставов у пальцев не имеется, а на левой ноге, на левой стороне колена кожи в вершок вокруг и на половине подошвы к пальцам тела и первых у оной составов, как и у правой, не оказалось. 7. Рубашки холщевой, в коей мощи обретенны, только верхняя, да сзади на шее малая часть к плечам, да и та местами подрана, а местами приметно стрижена, однако довольно крепка, также и тело в некоторых местах весьма приметно, что отрезывано» (*Верюжский. Вологодские святые. С. 558–559*). При опросе на месте о новых чудесах священники Иаков Первушин и Георгий Свистунов рассказали о чуде исцеления от «глазной болезни» дочери дворянского заседателя И. И. Колтынянского; крестьяне, в т. ч. Кузнецов, свидетельствовали об исцелениях от тяжелых недугов (Там же).

16 июня 1868 г. в связи с начавшимся ремонтом Рождественской ц. св. мощи были на время перенесены в каменный храм. В этом торжестве приняли участие 7 священников и ок. 7 тыс. богомольцев (*Биланчук, Веревкина. 2005. С. 230*). Весной 1908 г. в связи с началом капитального ремонта в каменном Введенском храме мощи П. вернули в Рождественскую ц. Тогда же с разрешения Синода было установлено ежегодное перенесение мощей на зимнее время в теплый каменный храм, а на летнее — в холодный деревянный. Приходские священники отмечали, что перенесение святыни 20 мая и 15 сент. всегда происходило при большом стечении богомольцев. 18 мая 1910 г. их усердием напротив алтаря Введенской ц. был водружен огромный камень, на к-ром предполагалось ставить раку во время крестного хода (Там же. С. 230–231). Когда ремонтировали каменный храм, мастер Д. Я. Костров устроил над мощами «изящную массивную сень, с полиментовой позолотой, с выдающимися колоннами, резьбой и звездными украшениями изнутри». Средства для этого в сумме 500 р. были изысканы настоятелем церкви свящ. Николаем Яхлаковым. В 1911 г. в деревянном храме над гробницей также был сооружен «новый по художественному рисунку золоченый балдахин» (Вельский краевед. музей. КП. 1450. Л. 52 об., 53, 54, 57 об.; *Биланчук, Веревкина. 2005. С. 230*).

В нач. XX в. празднование дня памяти П. 8 июля проходило при боль-



шом стечении паломников: здесь можно было «встретить и шенкурца, и черевковца, и устюжанина». Ко дню памяти П. была приурочена Прокопьевская ярмарка, проходившая в том же селе, куда съезжались купцы из Вологды, Вельска и Шенкурска. Большая часть крестьян устьянских приходов постилась неделю перед праздником. В день памяти служили утрению с чтением акафиста П. и литургию, после чего совершались крестный ход на р. Устю и молебен. С 8 июля 1915 г. крестный ход проводился дважды: утром — к реке с молебном о даровании победы рус. воинству, а вечером — по 6 деревням прихода с обязательным молебном в каждой. После крестного хода служили обедню перед ракой с мощами, а затем, по сложившейся традиции, устраивали братскую трапезу в церковной ограде (Вельский краевед. музей. КП. 1450. Л. 60; *Следников*. 1904. С. 438–439).

В кон. 1918–1919 г. была разработана программа «разоблачительных» мер, в ходе осуществления которой были вскрыты мощи мн. рус. святых, включая и П. (Следственное дело патр. Тихона. 2000. С. 17). Вопрос о вскрытии мощей П. обсуждался 3 марта 1919 г. на заседаниях 1-й уездной конференции РКП(б)

вии верующих, а также заключение врачей и мнение священнослужителей были опубликованы в 1919 г. в уездной газ. «Красный набат» (Следственное дело патр. Тихона. 2000. С. 511–519; *Биланчук, Веревкина*. 2005. С. 232–233). С целью убедить население в «поповском обмане» на объединенном заседании уездного исполкома и уездного комитета РКП(б) 29 марта 1919 г. было решено вывезти гробницу с мощами П. в Вельск на всеобщее обозрение, направив для этого в Бестужево отряд во главе с Истоминым. Несмотря на секретный характер задания, весть о предстоящем изъятии мощей молниеносно облетела Бестужевскую вол. и вызвала массовый стихийный протест населения, к-рому позднее местные власти попытались придать классовую окраску, обвинив в подстрекательстве «кулаков» (ГАВО. Ф. 585. Оп. 1. Д. 32. Л. 6–9 об.; *Биланчук, Веревкина*. 2005. С. 233). Вельским уездным исполкомом были предприняты экстренные меры: в Бестужево отправили 2-й отряд из 55 чел. во главе с начальником уездной милиции Ф. Д. Басовым, ввели осадное положение в Бестужевской и в смежной с ней Никольской волостях. Однако местное население встало на защиту своей святыни и круглосуточно дежурило у каменной Введенской ц. с мощами П. и на подъезд-

ской ц. серебряную раку П. весом 5 пудов 10 фунтов (ок. 86 кг). Прихожане обратились в подкомиссию с просьбой оставить хотя бы нижнюю часть раки весом 3 пуда 10 фунтов (ок. 52 кг), но получили отказ. В результате 13 июня 1922 г. серебряная рака была изъята и вместе с др. церковными ценностями доставлена в Вельский уездный финансовый отдел диаконом церкви К. А. Одинцовым и красноармейцем Петуховым. В описи церковного имущества 1924 г. вместо нее значится уже медная рака для мощей П. (ГАВО. Ф. 889. Оп. 1. Д. 6. Л. 61–64; ГААО. Ф. 2620. Оп. 1. Д. 40. Л. 553 об.; *Биланчук, Веревкина*. 2005. С. 234). В янв. 1939 г. по инициативе Союза воинствующих безбожников мощи П. были сожжены на окраине села (*Беданова*. 1996). Пепел от сгоревших мощей был собран одной благочестивой женщиной, к-рая долгие годы тайно хранила его для потомков (*Саков*. 1999. С. 17). В 1948 г. была разбита на кирпич Введенская Верюжская ц. Полуразрушенный деревянный храм неоднократно пытались снести, он сгорел 9 мая 1994 г. (*Биланчук, Веревкина*. 2005. С. 234). Несмотря на утрату святыни, долгое время по селам и деревням Устья сохранялись предания о святом (*Паламарчук*. 1991. С. 59–60), в домах находились иконки П., древний центр почитания угодника — Бестужево — по-прежнему именовался, как и в старину, «У Праведного» (*Биланчук, Веревкина*. 2005. С. 235). В 30-х гг. XX в., когда были закрыты приходские церкви в с. Бестужеве, особое значение приобрел водный источник («колодезь») Прокопия Праведного, расположенный в Двинско-Важском водоразделе в верховьях Кодимы, недалеко от бывшей Троицкой обители, дорога к которому пролегла через Бестужево (*Бернштам*. 1995. С. 241, 255, 258; *Биланчук, Веревкина*. 2005. С. 224–225).

В 1999 г. по благословению еп. Архангельского и Холмогорского Тихона (Степанова) в храм во имя П. пос. Октябрьского Устьянского р-на были перенесены малые частицы мощей святого, к-рые в наст. время хранятся здесь в деревянном ковчеге. 15 февр. 2001 г. правосл. приход в пос. Октябрьском обрел главную храмовую икону — образ П., находившийся ранее, по преданию, над ракой с мощами святого в храме с. Бестужева (*Егоров*. 2001). С 21 июля 2000 г.



Крестный ход на р. Устю
в день памяти
прав. Прокопия Устьянского.
Хромофотография
мастерской Е. И. Фесенко
в Одессе. 1898 г.
(Вельский
краеведческий музей
им. В. Ф. Кулакова)

и Вельского исполкома. Большинство голосов было решено немедленно вскрыть мощи, для чего создали комиссию из 22 чел. под председательством члена уездного исполкома А. Истомина, в состав к-рой вошли врачи, представители партийных и советских органов, духовенство (ГААО. Ф. 2620. Оп. 1. Д. 27. Л. 22 об.; ГАВО. Ф. 585. Оп. 1. Д. 32. Л. 3–3 об.; *Биланчук, Веревкина*. 2005. С. 232–233). Акт вскрытия мощей П., произведенного 7 марта в присутст-

ных дорогах. В результате 6 апр. на общем собрании населения было принято компромиссное решение: воинский отряд согласился покинуть село, оставив мощи П., а крестьяне «поручились исполнять все требования Советской власти» (ГААО. Ф. 2620. Оп. 1. Д. 27. Л. 22 об.; *Веревкина*. 2004. С. 61–68). В 1922 г. в рамках гос. широкомасштабной кампании по изъятию церковных ценностей под предлогом помощи голодающим при уездном исполкоме была создана комиссия, которая 9 мая приняла решение в числе проч. предметов изъять из Введен-



в Бестужева возрождена традиция празднования Прокопиева дня. Ежегодно в этот день проводится праздничный молебен у Поклонного креста, совершаются крестный ход, водосвятный молебен на р. Устье. В 2016 г. в день памяти П. в с. Бестужева был открыт новый храм — в честь Рождества Пресв. Богородицы, возведенный на месте обретения мощей П.

Арх.: *Веревкина Г. А.* Отчет о командировке в пос. Октябрьский Устьянского р-на 6 февр. 2004 г.: Маш. // Науч. архив Вельского краевед. музея.

Ист.: Сказание о явлении мощей и чудеса прав. Прокопия, Устьянского чудотворца / Комментар.: Р. П. Биланчук // Глагол времени: Исслед. и мат-лы: Ст. и сообщ. межрегион. науч. конф. «Прокопиевские чт.» / Ред.: Р. П. Биланчук и др. Вологда, 2005. С. 241–255 (текст опубл. по списку: Историческое и стат. описание церквей г. Вельска и Вельского у. Вологодской губ. // ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 430–448); Исторические свидетельства о чудесах Прокопия Устьянского в церковно-приходской летописи Верюжской Введенской ц. Вельского у. Вологодской губ. / Комментар.: Г. А. Веревкина // Там же. С. 255–274 (текст опубл. по списку: Приходская летопись Верюжской Введенской ц. Вельского у., 1868–1917 гг. // Вельский краевед. музей. КП 1450); Описание о российских святых. С. 147.

Лит.: *Воронов П. С.* Устьянские волости, или Устье Вельского у. // Вологодские ГВ. 1853. Ч. неофиц. № 36. С. 312–314; № 37. С. 321–322; *он же.* Описная книга ростовской церкви, что на р. Вели // ИИАО. 1865. Т. 5. Вып. 3. Стб. 150–153; *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 63; *Верюжский И. П., свящ.* Св. прав. Прокопий Устьянский чудотворец. Вологда, 1879; *он же.* Вологодские святые. С. 546–568; Краткое ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1894. Вып. 1. С. 314; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 159, 200–201; *Следников Н. 8-е июля в Верюжском приходе (Вельского у.)* // Вологодские ЕВ. Приб. 1904. № 16. С. 438–439; *Верюжский В. М.* Афанасий, архиеп. Холмогорский: Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Рус. Церкви в кон. XVII в.: Церк.-ист. очерк. СПб., 1908. С. 388; Акт освидетельствования «мощей Прокопия» // Красный набат. Газ. [Вельск.] 1919. 2, 4, 6 апр.; *Спаский Ф. Г.* Рус. литург. творчество: (По совр. Миннеам). П., 1951. С. 259; *Мильчик М. И., Ушаков Ю. С.* Ансамбль погоста в Бестужева // Они же. Деревянная архитектура Рус. Севера. Л., 1981. С. 63–77; *Мильчик М. И.* Реконструкция ансамбля Введенского погоста XVI–XVIII вв. на р. Устье // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 96–102; *Козлов В.* Судьбы мощей рус. святых // Отечество: Краевед. альманах. М., 1991. Вып. 2. С. 148; *Паламарчук П. Г.* Прав. Прокопий Устьянский // Он же. Москва или Третий Рим?: 18 очерков о рус. истории и словесности. М., 1991. С. 49–65; *Камкин А. В.* Правосл. Церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992. С. 99; *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Рус. Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 241, 255, 258; *Беданова Л.* Прокопий Праведный и советская власть // Правда Севера:

Газ. Архангельск, 1996. 22 мая; *Михаил, иерей.* Восстали из пепла мощи святого // Устьянский край: Газ. Пос. Октябрьский (Архангельская обл.), 1999. 20 июля; *Саков А.* Отечество его должно и племя землеродно // Вера-Эс-ком: Газ. Сыктывкар, 1999. № 327. С. 17; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000. С. 222; Следственное дело патр. Тихона: Сб. докт-ов по мат-лам Центр. архива ФСБ РФ. М., 2000. С. 17, 511–519; 21-е июля — Прокопьев день // Устьянский край. 2001. 19 июля; *Егоров В.* Обретенная святость // Там же. 1 марта; *Веревкина Г. А.* О судьбе мощей прав. Прокопия Устьянского // Святые и святые севернорус. земель. Каргополь, 2002. С. 51–58; *она же.* Волнения крестьян Бестужевской вол. Вельского у. весной 1919 г. // Важский край: Источниковедение, история, культура: Исслед. и мат-лы. Вельск, 2004. Вып. 2. С. 61–68; *Кольцова Т. М.* Дети-праведники на северных иконах // Традиционная культура: Науч. альманах. М., 2003. № 2(10). С. 22–26; *она же.* Иконография св. Прокопия Устьянского // Глагол времени. Вологда, 2005. С. 275–289; *она же.* Прокопий Устьянский // Она же. Искусство Холмогор XVI–XVIII вв. М., 2009. С. 140–149; *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ.: А. Л. Топорков, З. Н. Исидорова. М., 2004. С. 162–190; *Биланчук Р. П., Веревкина Г. А.* Социокультурные истоки и реалии почитания Прокопия Праведного, Устьянского чудотворца // Глагол времени. Вологда, 2005. С. 216–240; *Кашигаров А. Н.* Правосл. Рос. Церковь и Советское гос-во (1917–1922). М., 2005. С. 188. (МИП; 35); *Сапожников А. И.* Книжное и рукописное собрания П. И. Савваитова // Глагол времени. Вологда, 2005. С. 102–103; *Рыжова Е. А.* Жития праведников в агнографической традиции Рус. Севера // ТОДРП. 2007. Т. 58. С. 390–442; *она же.* Проложная редакция Слова о явлении мощей Иакова Боровицкого // Там же. 2016. Т. 64. С. 333; *Смирнова-Косицкая А. Е.* Азбучные каноны рус. святым // Там же. 2007. Т. 58. С. 193–196; *Панченко А. А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агнология» и религ. практики в России Нового времени. М., 2012. С. 112–115.

Е. А. Рыжова

Иконография. В Сказании о явлении мощей и чудесах П. описано ок. 20 чудес, происходивших от его св. мощей с 1641 по 1750 г. В видениях П. являлся людям по-разному: «человек бел и млад лицом», «млад лицом, стоящий от земли на воздухе», а также «старичок», «стар образом» (*Биланчук, Веревкина.* 2005. С. 220). В Сказании есть сюжет о написании 1-го образа святого: «Сольвычегодский купец Иоанн Ермолаев, часто бывая по делам торговли в Устьянских волостях и особенно в Верюжской, и видя множество чудес от мощей праведного Прокопия, возымел усердие написать его образ, почему и стал молиться угоднику, чтобы позволил изобразить себя на иконе. Прокопий праведный явился ему и дал дозволение, и Ермолаев в 1652 году (7160), призвав иконописца Онисима Карамзина, поручил ему написать образ святого»; этот образ еще сохранялся в кон. XIX в. (*Верюжский.* Вологодские святые. С. 550). Фамилия Карамзиных известна

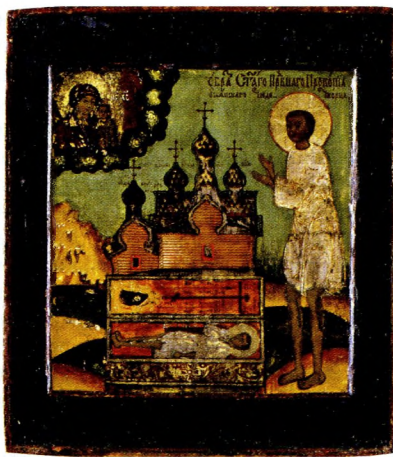
среди иконописцев, работавших в Холмогорском у.: в 1650 г. иконописец Михаил Анисимов Карамзин, родом из Черевковской вол. Устюжского у., писал иконы в иконостас деревянной ц. св. Иоанна Предтечи Хаврогорского прихода Холмогорского у. (Науч. архив ИИМК РАН. Ф. Р–III. № 193; Кр. ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1894. Вып. 1. С. 314). Вероятно, он был сыном иконописца, создавшего 1-й образ П. В 1683 г. имя иконописца Иоасафа Карамзина упоминается в приходно-расходных книгах Антониева Сийского мон-ря (*Мальцев Н. В., Мдльцева О. Н.* Мастера иконостасной скульптуры и иконописцы Сев. России XVI–XVIII вв. СПб., 1998. Вып. 1. С. 50).

П. изображали юношей в коротких одеждах, по иконографии он сходен с др. св. праведником — св. Артемием Веркольским. Иконописные подлинники рекомендовали писать детей в коротких, до колен, белых или светлых рубашках, с поясом. Эти детали сохраняются и в иконографии П., мощи к-рого лежали «в срачице и в штаниках холщевых» (*Верюжский.* Вологодские святые. С. 552). Святого обычно изображали босым, редко — в сапожках. Согласно текстам иконописных подлинников (обычно под 20 июля), П. «млад, аки Артемий Веркольский, в рубашке» (20-е гг. XIX в. — РНБ. Погод. № 1931. Л. 213); «всем подобием аки Иаков Боровицкий, млад, в рубашке и в порточках» (посл. четв. XVII в. с приписками кон. XVIII в. — БАН. Дружин. № 975. Л. 29 об.). В сводном иконописном подлиннике XVIII в., принадлежавшем Г. Д. Филимонову, сказано, что 20 июля православные чтят память «святого и праведного Прокопия, иже на Ваге Устьянского нового чудотворца; свидетельство Афанасий епископ» (*Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 63; последнее уточнение о том, что мощи П. были освидетельствованы по указанию архиеп. Афанасия (Любимова), см. также: БАН. Строг. № 66. Л. 129 об.; *Маркелов.* Святые Др. Русн. Т. 2. С. 202).

Образы П. известны в наследии Холмогорской епархии. В основном они происходят из мест особого почитания П. — это Подвинье, а также бассейн р. Ваги и ее притоков. В описи имущества, оставшегося после смерти дьяка «холмогорского архиепископа дому» Даниила Трифонова Лебедева, составленной в 1725 г., дважды упоминается «образ с[вя]таго Прокопия Устьянского чудотворца штилистовой» (ГААО. Ф. 831. Оп. 1. Д. 1256. Л. 1 об. — 2). В описи Спасского Козьмеручевского мон-ря за 1755 г. упоминают «один лист Прокопия Устьянского чудотворца» (Там же. Д. 2840. Л. 19). Т. о., в XVIII в. в Холмогорах бытовали не только иконы, но и гравюры с изображением святого. Чудотворный образ П.,

«весьма уважаемый народом», находился в часовне над источником в приходе заячаростовской ц. Рождества Пресв. Богородицы (Вельский у. Вологодской губ.).

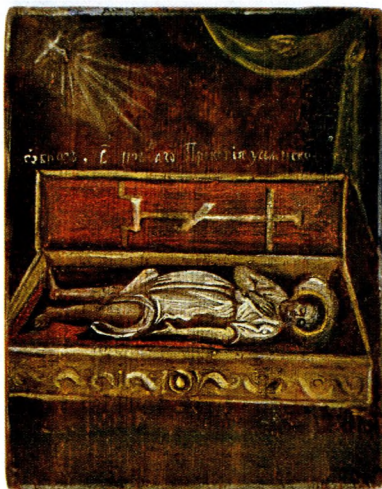
Ранняя группа икон исторически связана с 1-м освидетельствованием мощей святого в 1696 г. Икона-пядница кон. XVII — нач. XVIII в. поступила в собрание Архангельского епархиального древлехранилища из ц. свт. Николая Чудотворца Верхнепаденгского прихода Шенкурского у. Архангельской губ. (АМИИ). Святой изображен в правой части композиции молящимся Казанскому образу Божией Матери (в небесном сегменте слева); на нем светлая рубашка почти до колен. В центре — деревянный храм, за к-рым находится гора. В с. Бестужево Устьянского р-на существовал ансамбль церквей, одна из которых стояла на склоне крутой горы (Мильчик М. И., Ушаков Ю. С. Деревянная архитектура Рус. Севера: Страницы истории. Л., 1981. С. 67–68). В Сказании есть повесть о том, как церковь планировали построить на самой вершине горы, однако бревна, к-рые привозили туда для строительства, ночью скатывались ниже; на этом месте и был возведен храм. На иконе представлена несохранившаяся деревянная ц. Введения во храм Пресв. Богородицы с приделом мучеников Флора и Лавра в Бестужево, сооруженная к 1696 г. на месте прежней, где хранились мощи П. Иконописец точно передал элементы сев. деревянной архитектуры: шатер, главы, бочки, покрытые лемехом, слюдяные оконницы и др. Ниже написана открытая рака с мощами святого, ее боковая стенка орнаментирована, на верхней крышке внутри изображен Голгофский крест с орудиями Страстей Христовых (в основании креста — голова Адама, вокруг — тексты и криптограммы). Правая рука лежащего в раке П. прижата к груди в соответствии с описанием его мощей: «Десная рука его вся цела и пригбена к персям подле самую выю, персты той руки простерты...» (Верюжский. Вологодские святые. С. 551). Аналогичная икона П. нач. XVIII в. (более крупного размера, АМИИ) происходит из ц. прор. Илии в дер. Возгрезовской (бывш. с. Ростовское Вельского р-на Архангельской обл.). Она во многом повторяет образ из Архангельского древлехранилища, но отличается некоторыми деталями: на ней отсутствует склон горы в левой части иконы, над головой святого добавлен барочный картуш с текстом, меньше криптограмм на крышке раки. Тонкие орнаментальные узоры на стенках раки и картуше напоминают гравюрную штриховку; с геометрической точностью прорисованы все элементы деревянного храма. Слева, в облачном сегменте, — поясное изображение Божией Матери с Младенцем на руках, в короне, со скипетром. В надписях на



Прав. Прокопий Устьянский,
у раки с его мощами
в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы.
Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в.
(АМИИ)

обеих иконах святой именуется Усыанским чудотворцем.

На иконах кон. XVII–XVIII в. изображена деревянная резная рака, в к-рую переложили мощи П. после освидетельствования в 1696 г. На новом гробе была сделана историческая надпись: «Лета 7204, августа 11 дня, при державе великого государя царя и великого князя Петра Алексеевича Всея России самодержца и при всесвятейшем кире Адриане патриархе Московском и всея России, по благословиению и по указу Преосвященного Афанасия Перваго...» (Биланчук, Вережкина. 2005. С. 228). К группе икон ранней иконографической редакции относятся подобное изображение П. нач.



Рака с мощами
прав. Прокопия Устьянского.
Икона. 2-я пол. XIX в.
(собрание К. Эберхарда, Германия)

XVIII в. (из собрания кнг. М. К. Тенишевой, МГОМЗ), 2 иконы П. с Казанским образом Божией Матери нач. XVIII в. (частное собрание, Музей икон в замке Аутенрид (Ikonenmuseum Schloss Auten-

ried), Ихенхаузен, Германия; см.: Russische Kunst, 1600–1917: Jubiläumsausstellung anlässlich des 25-jährigen Bestehens des Ikonenmuseums Schloss Autenried vom 26 April bis 1 Juni 1986. Ichenhausen-Autenried, 1986), а также 2 иконы 2-й пол. XVIII в. в серебряных рамах (одна — 1830, С.-Петербург), написанные в Вел. Устюге (ВУИАХМЗ), образ посл. трети XVIII в. (собрание А. М. Иванова, Москва; внизу, в картушах, написаны тропарь и кондак П.), икона 2-й пол. XVIII в. (собрание Н. С. Паниткова, Москва; образ стоящего слева святого дополнен в правой части изображением храмового праздника — Введения во храм Пресв. Богородицы, текстами тропаря и кондака). Устюжские иконы, в т. ч. образ 2-й пол. XVIII в. (собрание А. А. Кирикова, Москва), содержат картуши с текстом, к-рый был написан на подлинной раке преподобного. В нем, в частности, отмечено, что «сеи почивающии Прокопийи устьянски свидетелствован важескаго Блговещенского собора ключарем Иовом с прилучившимися тут с[вя]щенники преложено же сего Прокопия тело из ветхаго гроба в сеи новый ковчег им же ключарем Иовом с прилучившимися с[вя]щенники...» (Сыроватская. 2007. С. 127; Кольцова. 2009. С. 146).

Признаками ранней иконографии являются изображения деревянных храма и раки, близкие к историческим реалиям. Такие иконы были созданы не ранее 1696 г., когда завершилось строительство храма и были освидетельствованы мощи П. На 2 иконах из собрания АМИИ, а также на иконе 1-й четв. XVIII в. (частное собрание, Ярославль) мастер изобразил реально существовавшую церковь — деревянный храм с завершением в форме «шатра на крещатой бочке». На более ранней иконе сохранились надписи с названием церкви и ее придела, что встречается довольно редко. Деревянные храмы на иконах из ВУИАХМЗ составляют исключение, у них иная форма, они ярусные, 3-главые. Вероятно, изображена др. деревянная церковь Верюжского прихода — построенная в 1763 г. ц. Рождества Пресв. Богородицы, в придел к-рой тогда же были перенесены мощи святого (Биланчук, Вережкина. 2005. С. 227). Они находились «близ церковной стены пред окном, в деревянной раке, обнесенной железной решеткой и украшенной позолоченною резьбою»; над ракой был «выстроен деревянный балдахин, поддерживаемый четырьмя позолоченными гладкими колоннами» (Там же. С. 227, 228). Покров на мощи П. был пожертвован имп. Елизаветой Петровной. В 20-х гг. XIX в. на гробнице святого лежал «небольшой атласный покров» с вышитым на нем «шелками, серебром и золотом» изображением П. (Верюжский. Вологодские святые. С. 554, 567–568). В XIX — нач. XX в. раку неск. раз переносили из

деревянного Рождественского в каменный Введенский храм и обратно: в зимнее время она стояла в теплом храме, в летнее — в холодном. В 1901 г. соорудили новую серебряную раку (изготовлена мастером Соколовым по рисунку архит. Набокова).

П. изображен на иконе XVIII в. из деисусного чина (собрание К. Эберхарда, Германия; см.: *Haustein-Bartsch E. Pforte des Himmels: Ikonenausstellung zum 50-jährigen Jubiläum von Eikon, Gesellschaft der Freunde der Ikonenkunst e. V. Bielefeld; Lpz., 2008. S. 209*). На нем рубашка с отложным воротником, более характерная для иконографии прав. Артемия Веркольского.

С кон. XVIII в. иконография П. становится более разнообразной. Изредка П. писали в рубаше и портах, со сложенными на груди руками, на фоне храма без раки с мощами (кон. XVIII в., КБМЗ). Его изображение традиционно дополняется Казанской иконой Божией Матери, реже — образом Иисуса Христа (помещается в сегменте в верхней части композиции, часто на облаках), как на иконе сер. — 2-й пол. XVIII в. (ГМЗРК). 8 июля, в день памяти П., также совершалось празднование блж. Прокопию Устюжскому и явлению иконы Пресв. Богородицы во граде Казани. В иконописи известно сочетание этих изображений: в молении Казанскому образу Божией Матери изображаются блж. Прокопий Устюжский (слева) и П. Святые предстают в рост в симметричной композиции, между ними — храм и рака с мощами П., как на иконах кон. XVIII в. и 2-й пол. XIX в. из с. Бестужева (Устьянский краеведческий музей), кон. XVIII — нач. XIX в. (ВГИАХМЗ), нач. XIX в. (АГМДЗиНИ). Этот извод появился после присоединения устьянских волостей к Вологодской епархии в 1788 г. (Покровский И. М. Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1897. Т. 1. С. 371). Парные образы блж. Прокопия Устюжского и П. создавали не только в среде местных крестьян-иконописцев, но и в иконописных селах Владимирской губ.; они встречаются среди т. н. икон-«краснушек» (Верховажский районный ист.-худож. музей). Изображения П. включали в состав икон с избранными святыми, как, напр., «Преподобные Варлаам Важский, Афанасий Наволоцкий и прав. Прокопий Устьянский» кон. XVIII — нач. XIX в. письма Семена Шахова (Шенкурский районный краеведческий музей) и «Прав. Прокопий Устьянский и св. Иоанн Предтеча» кон. XIX — нач. XX в. в Успенском соборе с. Верховажья.

В XIX в. иконы П. писали не только сев. мастера, но и иконописцы Центральной России, в т. ч. из сел Владимирской губ. (Верховажский районный ист.-ху-

дож. музей, АГМДЗиНИ, Троицкая ц. Усть-Евдского погоста (с. Красноборск Архангельской обл.), частное собрание, Москва). Они, как правило, выполнены схематично, рака показана частично, мощи в нижней части закрыты покровом. На нек-рых иконах фоном является интерьер с портьерой, П. предстоит раке в левой части композиции (сер. XIX в., ЦМиАР, частное собрание). Изображения храмов на большинстве икон П. кон. XVIII — нач. XX в. — это условные одноглавые, 3-главые и даже 5-главые постройки, к-рые сложно соотносить с реальным архитектурным ансамблем, сложившимся в Бестужеве к кон. XVIII в., где доминировали 3 высоких деревянных шатра. Новый каменный Введенский храм (1803–1809) Верюжского прихода также не имеет прямых соответствий с изображениями на иконах П. XIX — нач. XX в. Так, на иконе нач. XIX в. (ГМИР) и на прориси с аналогичного изображения (Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 429) показаны 2 церкви: шатровая деревянная в честь Рождества Пресв. Богородицы и вдали — 3-престольная каменная Введенская (в обоих



Блж. Прокопий Устюжский
и прав. Прокопий Устьянский,
у раки с мощами
прав. Прокопия Устьянского.
Икона. Кон. XVIII в.
(Устьянский краеведческий музей)

случаях святой ошибочно назван Устюжским чудотворцем). Исключение составляет образ, происходящий из ц. свт. Николы Чудотворца в Юрьевом Наволоке (ныне дер. Васильцово Красноборского р-на Архангельской обл.) (АМИИ). Он написан крестьянским мастером, к-рому был хорошо знаком облик деревянного шатрового храма Рождества Пресв. Богородицы в Бестужеве на рубеже XIX и XX вв. В 1890 г. церковь обшили тесом и выкрасили в белый цвет, что зафиксировано на фотографии 1912 г. (Мильчик. 1982. С. 96). Кроме того, автор этой иконы передал такую характерную деталь описания мощей, как склоненная влево



Преподобные Варлаам Важский,
Афанасий Наволоцкий
и прав. Прокопий Устьянский.
Икона. Кон. XVIII — нач. XIX в.
Иконописец Семен Шахов
(Шенкурский районный
краеведческий музей)

голова П. На обороте иконы нач. XX в. (ЦМиАР) сделана дарственная надпись: «Въ Кочеварскую Богородскую церковь, Вельскаго уѣзда. Отъ Священника Верюжской Введенской церкви, Вельскаго уѣзда, Николая Яхлакова». Иконографически образ близок к иконам посл. трети XIX в. (из дер. Юхнево Вельского р-на Архангельской обл., АМИИ; частные собрания, Москва), на к-рых деревянная 5-главая церковь с приделом и отдельно стоящая перед ней рака с мощами изображены на др. берегу р. Устья. Судя по приемам письма, эти иконы были выполнены мастерами иконописных



Прав. Прокопий Устьянский,
у раки с его мощами
в ц. Рождества Пресв. Богородицы.
Икона. После 1890 г.
(АМИИ)

сел Владимирской губ. или их последователями.

В XIX — нач. XX в. ареал активного почитания П. охватывал районы Поважья и бассейнов рек Устья и Кокшеньги. Их

жители традиционно ходили на поклонение св. мощам П. и посещали летом Прокопьевскую ярмарку, проходившую в с. Бестужева и приуроченную ко дню памяти П. Известна хромолитография мастерской Е. И. Фесенко, отразившая это событие: «Вид крестного хода на реку Устью 8 июля, в память Прокопия праведного Устьянского, в Вельском уезде Вологодской епархии, при Веружской Введенской церкви» (1898, Вельский краеведческий музей им. В. Ф. Кулакова, ЗИАХМ). С ростом значения этой ярмарки связано усиление почи-



Прав. Прокопий Устьянский.
Икона. Нач. XX в.
(Шенкурский районный
краеведческий музей)

тания святого во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Иконы П. можно было купить во время ярмарки, ими благословляли в храмах с. Бестужева. Сохранилась икона 2-й пол. XIX в., на которой изображена только открытая рака с мощами П., подпись: «образъ С прв(д)н[а]го Прокопія усьянска» (собрание К. Эберхарда, Германия). В коллекции Устьянского краеведческого музея хранится неск. икон святого нач. XX в., написанных в технике масляной живописи, происходящих из с. Бестужева. Иконография святого в это время становится упрощенной (П. в длинной подпоясанной рубашке, рука на груди), исчезают архитектурный фон и рака. На одной из икон П. представлен по пояс крупным планом, руки сложены крестообразно на груди; надпись: «Св Прокопій Усьянск» (Шенкурский районный краеведческий музей; на похожей по иконографии иконе 2-й пол. XIX в. назван мч. Прокофием (Волгодонский эколого-исторический музей)). В 1910 г. образ П. появился в стенописи Вознесенской ц. в с. Ямскогорском Шенкурского у. (ростовой образ размещен на одном из столбов верхнего храма).

Образ П. встречается в произведениях старообрядцев Выголексинского общеправославия: он представлен на поморских иконах «Собор российских чудо-

творцев» кон. XVIII — 1-й пол. XIX в., воспроизводящих образ 30-х гг. XVIII в. каргопольского мастера Даниила Матвеева из местного ряда иконотаса Богоявленской соборной часовни Выговской пуст. (списки и иконографические варианты хранятся в МИИРК, ГТГ, ГИМ, ГРМ (1814, П. Тимофеев), старообрядческих и частных собраниях). Образ юного П. (нередко одет в рубашу с отложным воротником) помещен крайним слева в верхнем ряду или немного ниже вместе с др. сев. праведниками и юродивыми. В композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие», созданной в 1934 г. мон. Иулианией (Соколовой) (келийный образ свт. Афанасия (Сахарова), ТСЛ), юный П. включен в группу Вологодских чудотворцев.

Иконы П. имеются в устроенной в 1997 г. деревянной ц. во имя П. в пос. Октябрьском Устьянского р-на Архангельской обл. В 2016 г. в честь святого освящен храм в с. Верховажье Вологодской обл., жители близлежащих сел и деревень принесли иконы П., сохранившиеся в семьях с нач. XX в. В Устьянском р-не возрожден родник «Белое озеро», связанный с легендой об обретении на этом месте в XVIII в. образа П. На горе около источника поставлена деревянная часовня, в к-рой хранится икона П. 2-й пол. XIX в. В совр. иконописи П. по традиции изображают отроком в светлой одежде, иногда со сложенными на груди крестообразно руками. В 2009 г. архангельский иконописец И. И. Лапин написал в технике фрески поясной образ святого в Успенской ц. Архангельска.

Ист.: Госкаталог РФ. № 3029679, 4587769, 5621581, 8391691, 8474977, 9118531, 9327708, 9776822, 9877790, 11435087, 11570235.

Лит.: *Мильчик М. И.* Реконструкция ансамбля Введенского погоста XVI–XVIII вв. на р. Устье // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 96–102; *Полякова О. А.* Иконы с изображением архит. памятников в собр. музея «Коломенское» // ПКНО, 1986. Л., 1987. С. 497–508; *она же.* Архитектура России в ее иконе: Города, монастыри и церкви в иконописи XVI–XIX в. из собр. ГМЗК. М., 2006. С. 216–219, 251. Кат. 44; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 428–429, 460–461. № 214, 230; Т. 2. С. 202; Северные письма: Кат. / Сост.: О. Н. Вешнякова, Т. М. Кольцова. Архангельск, 1999. С. 38, 110. Кат. 220, 221; *Веревкина Г. А.* О судьбе мощей прав. Прокопия Устьянского // Святые и святыни северорус. земель. Каргополь, 2002. С. 51–58; *Биланчук Р. П., Веревкина Г. А.* Социокульт. истоки и реалии почитания Прокопия Праведного, Устьянского чудотворца // Глагол времени: Исслед. и мат-лы: Ст. и сообщ. межрегион. науч. конф. «Прокопиевские чт.». Вологда, 2005. С. 216–240; *Кольцова Т. М.* Иконография св. Прокопия Устьянского // Там же. С. 275–290; *она же.* Искусство Холмогор XVI–XVIII вв. М., 2009. С. 140–149. Кат. 1–22; Рус. искусство из собр. ГМИР: Альбом / Авт.-сост.: М. В. Басова. М., 2006. С. 75. № 95; Ступени мастерства: Кат. икон, реставрированных студентами Рос. академии живописи, ваяния и зодчества, 1997–2007 гг. / Авт.-сост.: Т. Н. Не-

чаева, Л. Ю. Яснова. М., 2007. С. 224–225. Кат. 57; *Сыроватская Л. Н.* Подписные иконы в собр. Великоустюгского музея-заповедника // Вел. Устюг: Краевед. альманах. Вологда, 2007. Вып. 4. С. 127; Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70; *Зеленина Я. Э., Нечаева Т. Н.* Иконы сев. рус. святых в собр. музея им. Андрея Рублева // Традиц. культура Рус. Севера: Истоки и современность: Сб. мат-лов Всерос. науч.-практ. конф. Архангельск, 2010. С. 515–516. Илл. 24, 25; Иконописец мон. Иулиания: Посвящ. 30-летию со дня кончины / Авт.-сост.: Н. Е. Алдошина, А. Е. Алдошина. М., 2012. С. 85–87, 97; Иконы XIV — нач. XX в.: Кат.-путев. по экспозиции и фондам музея / АМИИ. Архангельск, 2013. С. 230–231, 288. Кат. 99; Рус. святые: Кат. выст. / Авт.-сост.: М. Н. Шаромазов, О. В. Силина. Ярославль, 2014. С. 106–107, 116, 120–121, 255, 257. Кат. 10, 29, 31; *Юхменко Е. М.* Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 173; Образы рус. святых в собр. Ист. музея. М., 2015. С. 390–399. № 93; Кирилл Белозерский и памятники с редкой иконографией: Мат-лы конф., Кат. выст. / Сост.: М. Н. Шаромазов, Е. Г. Шурина. Кириллов, 2018. С. 488–489, 680–681. Кат. 91, 168; Другое измерение: Смерть и загробная жизнь в христ. искусстве: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2019. С. 136–137. Кат. 83, 84; Дорогами Св. Руси: Иконы рус. святых из собр. Н. Паниткова: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2020. С. 238–243. Кат. 69, 70.

Т. М. Кольцова

ПРОКОПИЙ (2-я пол. XIII — нач. XIV в. (?)), блж. (пам. 8 июля и в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Устюжский, Христа ради юродивый.

Житие. Известно более 30 списков XVI–XIX вв. Жития и памятников, с ним связанных (2 списка датируются XVI в.). По мнению В. О. Ключевского, Житие П. было написано в 1554 г. тем же автором, что и Житие блж. Иоанна Устюжского, т. е. сыном игум. Дионисия, настоятеля сольвычегодского Борисоглебского мон-ря (Ключевский. Древнерусские жития. 1871. С. 278).

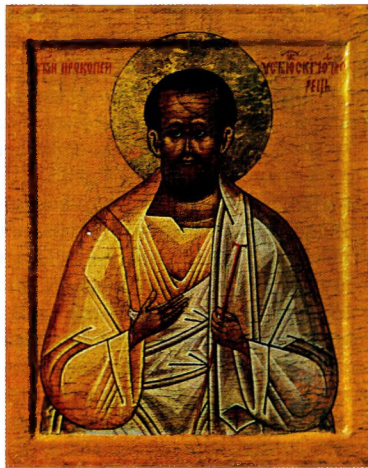
Начальный вид житийного свода сер. XVI в. в наиболее полном составе зафиксирован в списках: РГБ. Муз. № 1365, XVI в.; БАН. Чув. № 251, 1-я треть XVII в. В него входят 3 самостоятельные жанрово-композиционные части: Сказание о чудесах П. и похвала святому; Сказание о чудесах от происходящей из Борисоглебского мон-ря иконы Спаса Всемилостивого с предстоящими святыми П. и прп. Варлаамом Хутынским и Слово похвальное святым П. и Варлааму Хутынскому; Житие блж. Иоанна Устюжского и Похвала св. Иоанну.

По свидетельству автора Сказания о чудесах П., его задача заключалась

в том, чтобы привести в порядок известные ему письменные источники. При этом он обратил внимание на исторический характер своего труда («памяти ради»). От себя составил Сказания о чудесах П., очевидно, добавил только 2 последних Чуда, что следует из заключительных строк текста: «Аз же сия собрах елико возмогах богу помогающе ми молитвами святого праведнаго и божественнаго Прокофья. Аз же, многогрешный, написах обоя преславна чюдеса в ползу...» (РГБ. Муз. № 1365. Л. 33 об.). Упоминаемые исторические лица и события позволяют говорить о том, что первоначальные рассказы о посмертных чудесах святого были записаны в 30-х гг. XVI в. (В Чуде 8 рассказывается о татарском набеге 1536 г. на Устюжский край (ПСРЛ. Т. 13. С. 106–107, 114, 116); в Чуде 2 упомянут окольный В. С. Колычев, вернувшийся из плена в Москву в 1536/37 г. В тексте назван с боярским чином устюжский наместник Михаил Семенович Воронцов, следов., речь идет о периоде начиная с 1531 г., когда Воронцов стал боярином (см. о нем: *Зимин А. А.* Формирование боярской аристократии в России во 2-й пол. XV — 1-й трети XVI в. М., 1988. С. 158–160). Священник «соборная церкви Пречистыя Богородицы Доментиан», исцеление к-рого описано в Чуде 9, с высокой долей вероятности тождественен устюжскому соборному прот. Дементию, упомянутому в грамоте 1538 г., в к-рой вел. кн. Иоанн IV Васильевич подтвердил прежние пожалования собору).

Вторая часть цикла — Сказание о чудесах от иконы Спаса Всемилоственного в Борисоглебском мон-ре — была написана полностью самим составителем: «В лето 7056 (1548) отселе убо начало положим повести...» (РГБ. Муз. № 1365. Л. 37 об.), «списавши сия трудолюбезно в лето 7058 (1550) при игумене Дионисии того монастыря Бориса и Глеба» (Там же. Л. 104). Одно из чудес от иконы святых П. и прп. Варлаама Хутынского датируется 1552 г. (Там же. Л. 151). Из этих кратких замечаний становится ясно, что писатель жил в Соли Вычегодской (ныне Сольвычегодск) в Борисоглебском монастыре при игум. Дионисии и трудился над составлением Сказания в 1548–1552/53 гг.

В Житии Иоанна Устюжского (3-й части цикла) агиограф уже более оп-



Блж. Прокопий Устюжский.
Икона. 1-я пол. — сер. XVI в.
(ГТГ)

ределенно говорит, что он написал Житие по благословию отца своего, игумена Борисоглебского мон-ря, а также дяди; оба родственника были жителями Вел. Устюга: «Слышах у отца своего и у стрия своего, бе бо они жители того града Устюга... тогда убо бывшу ему саном свещенства у соборных... церкви... на Устюге» (Там же. Л. 178–179). В ст. «О представлении святого Иоанна» автор упоминает о своих прежних писаниях: «Мне бо, многогрешному, исперва исписавшему повесть о преславных и новоявльшихся чюдесах, о целбе, бывей от иконы великих чудотворцов блаженнаго Прокопия и преподобнаго Варлаама» (Там же. Л. 190 об.).

В основу 1-й части цикла была положена, очевидно, «Повесть об огненной туче», в к-рой упоминаются некие биографические подробности жизни П. в Вел. Устюге (*Коноплев. 1894. С. 18–19; Иорданская. 1988. С. 160–163*) и рассказывается о прижизненном чуде святого. Жанровая самостоятельность текста «Повести...» и ее бытование в рукописной традиции позволяют говорить о том, что она существовала отдельно от цикла. Этот текст представляет собой самый ранний агиографический памятник о П. (хотя в неких списках вопреки заглавию; говорящему о П., ее герой-юродивый носит имя Евтропий).

Первоначальный вид «Повести об огненной туче», как нам представляется, зафиксирован в тех ее списках, к-рые начинаются со слов: «Во граде Устюзе бысть некий муж уродивый...»: РГБ. Муз. № 1817, XVI в.; Нац. б-ка им. Вернадского. Собр. быв-

шего Киевского церковно-археологического музея. № 516 (0.4.79.), XVI в. и ГИМ. Увар. № 1230, XVII в. Причем список РГБ. Муз. № 1817 сохраняет более древнее начертание букв, что указывает на существование памятника до XVI в.

Один из вариантов «Повести об огненной туче» называется «Повесть душеполезна святого праведнаго Прокопия Христа ради уродиваго о страшном чюдеси и необычном видении». Она представляет собой риторически украшенный текст, к к-рому добавлено небольшое предисловие: «И яко водрузимся в чюство мысленно слышащим...» (РГБ. Муз. № 925. XVII в. Л. 189). Предисловие не содержит новых исторических данных и, скорее всего, имеет характер поздней вставки. Именно в этом виде «Повесть об огненной туче» отразилась в Сказании о чудесах П. в сборнике РГБ. Муз. № 1365.

«Повесть об огненной туче» вошла в состав Жития П. как одно из первых свидетельств о жизни юродивого. Видимо, на этом основании поздний составитель Минеи Германа (Тулупова) (1632) поместил ее текст перед Сказанием о чудесах П. (РГБ. Троиц. I. № 679. Л. 12 об.).

Вторая часть житийного цикла представляет собой Сказание о чудесах от чудотворной иконы Спаса Всемилоственного с предстоящими П.



Блаженные
Прокопий и Иоанн Устюжские в молении
иконе Успения Пресв. Богородицы.
Икона. 1-я треть XVIII в.
(ГИМ)

и прп. Варлаамом Хутынским, а также от иконы П. Автор Сказания является «простолудин Павел», бывший, возможно, очевидцем и современником изложенных событий. Его

имя встречается в одном из многочисленных и характерных для стиля этого памятника этикетных авторских отступлений: «Аз же Павел, многогрешный и раб божий, престолюдин, милостию Вседержителя Бога и Пречистыя Его Богоматери и молитвами святых великих чудотворцов праведнаго Прокопия и преподобнаго Варлаама написах сия преславная чудеса...» (РГБ. Муз. № 1365. Л. 108). В несколько ином, стилистически переработанном, формульном тексте имя Павла встречается в списке из собрания М. И. Чуванова: «Аз убедих своё злое несветное невидение, отверзох скверная уста и прострох многогрешную свою десницу» (БАН. Чув. № 251. Л. 106 об.—107 об.). Павел был современником автора Сказания о чудесах П., т. е. сына игум. Дионисия, т. к. между рассказами о чудесах святого в 2 памятниках нет существенной временной дистанции. Возможно, что Павел и сын игум. Дионисия — одно лицо. Сказание, кроме рассказа о чудотворной иконе и чудесах П., повествует об истории Борисоглебской обители. Список из собрания Чуванова представляет собой дополненный или переработанный Павлом Прокопьевский цикл (или его новую редакцию). Дополнительные сведения касаются в основном предсказания П. матери свт. Стефана Пермского о рождении у нее буд. крестителя Вел. Перми. Этот эпизод отличается от др. версий, встречающихся в поздней редакции цикла, тем, что в нем называется имя матери свт. Стефана — «Мария дочь Иоанна Секирина».

Житийная биография П. была составлена ок. сер. XVII в.: этим временем датируется ее самый ранний список (РНБ. Q. XVII. № 93. Л. 28—117, 117—179). Его состав также отразился в группе списков, к-рый условно назван 2-й. При сравнении текста из этой группы с Сольвычегодским циклом можно отметить следующие изменения: Житие начинается с предисловия, которого раньше не было. Стиль этого предисловия-похвалы значительно расходится со стилем Павла, стремившегося в своих писаниях к фактографичности и краткости с постоянными отсылками на конкретный источник или информанта.

Житийная биография П. не изобилует историческими реалиями. Автор указал на новгородское про-

исхождение предания о П.: «...якоже о нем исперва поведают, некоторые от человек, жители Великаго Новграда...» (Там же. Л. 121). Возникновение этой легенды можно связать с возросшим почитанием прп. Варлаама Хутынского в Вел. Устюге в нач. XVII в.: в 1613 г. была построена 1-я устюжская ц. во имя прп. Варлаама Хутынского. Это событие от-



Блж. Прокопий Устюжский в молении
Казанской иконе Божией Матери.
Икона. Сер. XVII в.
(частное собрание)

ражено в исторической «Повести о избавлении града Устюга от литвы и черемис», в основу к-рой была положена храмовая легенда (Кукушкина. 1968. С. 382—385). По мнению М. В. Кукушкиной, обнаружившей данный памятник в единственном известном к наст. времени списке 30—40-х гг. XVII в., «Повесть о избавлении града Устюга...» была создана в 20—30-х гг. XVII в. (Там же. С. 380). Это наиболее ранний источник, в к-ром появляются сведения о личном общении П. с прп. Варлаамом. Рассказ связан с неким пришлым мон. Левкием: своей проповедью тот убеждает устюжан поставить за один день ц. во имя прп. Варлаама Хутынского, чтобы избавить город от «нахождения иноплеменник». Попутно сообщается, что П. был собеседником прп. Варлаама: «Оттоле даже и дондесь образ преподобнаго Варлаама со... Прокопием напишут на единой иконе...» (Там же. С. 382—383). По мнению А. С. Преображенского, легенда о реальном общении П. и Варлаама Хутынского возникла «благодаря иконе Варлаама и Прокопия, на которой они изображены лицом к лицу» (Преображенский. 2005. С. 181).

Т. о. легенда о новгородском периоде жизни П. могла возникнуть не раньше событий 1613 г. — года нападения поляков на Вел. Устюг. Эту легенду воспроизвел в своем «Слове похвальном святым и блаженным Христа ради юродивым Прокопию и Иоанну Устюжским чудотворцем» известный писатель кн. С. И. Шаховской, бывший в 1646—1647 гг. 1-м воеводой в Вел. Устюге и в 1647—1648 гг. — наместником в Соли Вычегодской (см.: Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как ист. источник. СПб., 1888. С. 238). Писатель сообщил, что «сей чудный муж блаженный Прокопий неведомый от коя страны суть или коих родителей, еже о нем писание поведа» (Власов. 2010. С. 372). «Обаче же и у преподобнаго и многочудеснаго отца Варлаама Хутынскаго благословляется и потом внезапно Устюжскаго града достизает. И у соборныя церкви Пречистыя Богоматере Честнаго и Славнаго Ея Успения в предверии вселяется, не поискав странноприимника, ни же восхоте покоя телеснаго в чужей земли имати» (Там же). Сообщая эти сведения, Шаховской ничего не говорит о нем. происхождении святого и о том, что отец его был богатый купец, — об этом говорят списки Жития 2-й группы. Это обстоятельство еще раз подтверждает позднее возникновение (в сер. XVII в.) жизнеописания П.

Возможно, автор житийной биографии П. не был устюжанином, однако хорошо знал раннюю версию Прокопьевского цикла, «Повесть о избавлении града Устюга...» и «Слово похвальное...» Шаховского. Кроме того, агиограф перенес на своего героя факты биографии блж. Исидора Твердислова: нем. происхождение, звание купца и хождение по северным «градам и весям». Сокращенный вариант Жития П., зафиксированный в списках 2-й группы, вошел в печатный Пролог 1662 г. и получил офиц. признание (Пролог. М., 1662 (8 июля)).

Важнейшим этапом в становлении Устюжского агиографического свода явились 60—70-е гг. XVII в. — время, когда в нем были объединены практически все памятники и письменные свидетельства о П. Редактором и составителем свода стал Иаков, священник одной из устюжских церквей (возможно, храма в честь Вознесения Господня). Он написал новое



предисловие к Житию П., добавил к биографии святого нек-рые местные черты, к известным чудесам Сольвычегодского цикла (кроме последнего, 19-го) — еще целый ряд чудес (общее число чудес колеблется от 27 до 30 в разных списках). В сокращенном и стилистически переработанном виде в состав свода вошло Сказание о чудотворных иконах Борисоглебского мон-ря и 3 Похвалы П. В таком составе цикл с небольшими изменениями общего количества посмертных чудес отразился в списках 3-й группы. Большинство этих списков представляет собой отдельные книги; некоторые чудеса относятся одновременно к Житиям П. и блж. Иоанна Устюжского (напр., «Чудо о бесноватой жене Соломонии»).

Оживление интереса к циклу возникло после долгого перерыва не ранее 1639 г., т. к. этим годом датируется новое Чудо от гроба П. Последним в перечне чудес XVII в. П. и блж. Иоанна Устюжского в подавляющем большинстве списков было «Чудо о бесноватой жене Соломонии» (Пигин. 1998). О позднем характере работы над составлением Устюжского цикла говорит и тот факт, что «Повесть о избавлении града Устюга...» в качестве совместного чуда П. и прп. Варлаама была внесена в число последних, после «Чуда о бесноватой жене Соломонии» (списки цикла, в к-рых зафиксировано «Чудо об избавлении...», датируются 70–80-ми гг. XVII в., поэтому очевидна переработка Повести в Чудо, но не наоборот). Чудеса святых П. и блж. Иоанна, начиная с 21-го по 28-е (Чудо об избавлении...), приурочены к 50–70-м гг. XVII в. Вероятно, этим же временем следует датировать завершение работы над циклом.

Стилистическое единообразие описаний последних чудес свода позволяет предполагать, что все они были созданы одним автором. В них используются одни и те же приемы и средства изображения, напр., когда герою является «видение». Очень часто герой узнает своего спасителя и описывает его образ в стиле, характерном для иконописных подлинников: «И в то время прииде к нам во храмину человек некий незнаем в немецкой краткой одежи» (Житие прп. Прокопия Устюжского. 1893. С. 135), «И в той час явился мне человек некий стар образом, брада же ему с сединою» (Там же. С. 137).



Исцеление
расслабленного иерея Доместиана.
Клеймо иконы
«Блж. Прокопий Устюжский,
с житием». Ок. 1668 г.
(ВУИАХМЗ)

Особенностью этих маленьких «новелл» является их демонологический характер: герои чудес — бесноватые, иступленные, одержимые, скорченные — находятся во власти демонов и бесов, пока не приходят к ним по молитве или обещанию их чудесные спасители — П. и блж. Иоанн. Прямую перекличку между «Чудом о бесноватой Ефросинии» и «Чудом о бесноватой жене Соломонии» можно видеть в сцене исцеления героинь: святой жезлом вспарывает чрево бесноватой, освобождая ее от беса (Ср.: БАН. 45.10.2. Л. 234 и Житие Прокопия Устюжского. С. 143). Отмеченные особенности последних чудес цикла позволяют предполагать, что все они были написаны одним писателем — автором «Повести о бесноватой жене Соломонии».

Биография и почитание П. «Повесть об огненной туче», древнейший памятник о святом, сообщает, что П. жил на паперти соборной церкви Вел. Устюга: «Пища же и одежда никако же о том печашеся и от приносящих ему никако же принимаше...». Основное содержание «Повести...» посвящено тому, что П. трижды предупреждал жителей об огненной туче, к-рая двигалась на город, однако они оставались равнодушны к его проповеди. В полдень воскресного дня Вел. Устюг с 4 сторон накрыли темные тучи, заблестали молнии, и «от страшного огненного грома» установился «великий зной» (Житие св. прав. Прокопия Устюжского. 2003. С. 35). Горожане сбежались в Успенский собор, где находилась

чудотворная икона Благовещения Пресв. Богородицы (местное празднование иконе было установлено в 1278 и приурочено к 8 июля; в XIII–XIV вв. икона была главной святыней города, ее дальнейшая судьба неизвестна; в XVIII в. наименование «Устюжская» было ошибочно перенесено на икону Благовещения XII в. (ГТГ. № 25539), доставленную в Москву между 1547 и 1549 гг. из новгородского Юрьева мон-ря (ГТГ: Каталог собрания. М., 1995. Т. 1: Древнерус. искусство X — нач. XV в. С. 48. № 7)). Священники отслужили молебен и акафист Пресв. Богородице. П. молился вместе со всеми, стоя на коленях перед образом Благовещения. Во время его молитвы «вскипел источник мира из образа Ее, и выплеснулся источник тот мира кверху на землю». И в тот же час прекратилась буря, «и разошлись тучи огненные во все стороны, и двинулись в места пустынные, и там поломало в пустыне многие леса и дебри многими и бесчисленными камнями...» (Житие упоминает Котовальскую весь (ныне дер. Юдино Великоустюжского р-на Вологодской обл.) на расстоянии 20 поприщ от Вел. Устюга как место падения камней (метеорита)).

В Сказании о чудесах от иконы П. и прп. Варлаама Хутынского говорится о новгородском происхождении святого. Последнее чудо Сказания об исцелении от пьяного беса некоего человека по имени Афанасий, жившего в с. Комарицы (ныне дер. Комарица Тотемского р-на Вологодской обл.) повествует о том, как к больному в видении явился П. На вопрос Афанасия, откуда он пришел, святой ответил: «Имя ми есть Прокопей Устюжский чюдотворец и был есми в Велице Нове граде у своего советника у брата Варлаамия чюдотворца 3 лета. Ныне же гряду в град Устюг на праздник памяти своя» (БАН. Чув. № 251. Л. 167 об.). Согласно тому же Сказанию, П. был другом Симеона Храпа, отца свт. Стефана Пермского, и предсказал рождение Стефана его матери. По преданию, отразившемуся в Устюжском летописце 1-й редакции (ок. 1681) под 1491/92 г., П. был другом прп. Киприана Устюжского († 29 сент. 1293), основателя великоустюжского во имя архангела Михаила мужского монастыря (ПСРЛ. Т. 37. С. 108). Основываясь на устюжских преданиях о П. и чудотворной иконе Бла-



говещения, можно предположить, что святой подвизался в Вел. Устюге во 2-й пол. XIII — нач. XIV в. Устюжане часто видели, как юродивый сидел или молился на камне, находившемся на высоком берегу р. Сухоны. Святому был открыт день его кончины. Ночью он пришел к воротам Архангельского мон-ря и стал молиться. Затем отошел «на конец мосту и ту возлег, и руце свои кресто-



Преставление
блж. Прокопия Устюжского.
Клеймо иконы
«Блж. Прокопий Устюжский,
с житием». 1602 г.
(ВУИАХМЗ)

образно пригнув верх утробы своея. И тако со гласом вкупе испусти дух свой в руце Божии в лета 6811 (1303) месяца иулия в 8 день» (Житие св. прав. Прокопия Устюжского. 2003. С. 58). На месте его кончины вполсл. был поставлен «крест каменной на взрубце (фундаменте.— Авт.)» (этот крест, вытесанный из белого камня, «длиной в 3 четверти, а шириной в пол-аршина (с подписью— «вытесал Мисаил»)» упом. в описании достопримечательностей Архангельского мон-ря: *Савваитов П.* Описание Великоустюжского Архангельского и приписного к нему Троицкого Гledenского мон-рей. СПб., 1848. С. 20–21). Скорее всего, житийная дата кончины святого — 1303 г., не имеет реального основания и была сконструирована из даты преставления его тезоименитого святого — вмч. Прокопия Кесарийского († 303), день памяти к-рого празднуется 8 июля.

Легендарность житийных биографических данных о П. породила миф о нерусском происхождении святого. В качестве научной гипотезы его сформулировал прот. Иоанн Кузнецов.

Он предположил, что П. был «владельческим князем какой-либо области из «Прус» на Северном побережье Балтийского моря, исповедовал веру латинскую, но родился, весьма вероятно, в язычестве» (*Кузнецов. 1913. С. 104*). П. прибыл в Новгород после смерти прп. Варлаама и был наставлен в Православии в Хутыньском мон-ре. Прот. И. Кузнецов считал, что прибытие П. в Новгород нужно отнести ко 2-й пол. или к кон. 3-й четв. XIII в. (но до 1276 — этим годом исследователь датировал преставление прп. Киприана); в Вел. Устюг П., по его расчетам, мог прийти в 1270–1275 гг., в возрасте 25–30 лет, прожить здесь 28–30 лет («лета довольна») и преставиться в 1303 г., в возрасте 60–65 лет, «средовеком» (Там же. С. 96).

П. стал одним из первых рус. святых, включенных в лик блаженных, юродивых Христа ради, начало формирования к-рого на Руси относится к кон. XV — нач. XVI в. В поздних списках Жития святого (сер. XVII в.) говорится, что в 1458 г. некий Иоанн, пришедший из Москвы, поставил 1-ю часовню во имя П. и заказал образ святого. Однако устюжские церковные власти приказали разобрать часовню. В др. житийном рассказе говорится о том, что в 1471 г., после возвращения устюжских ратных людей из Н. Новгорода, была поставлена церковь во имя П. в благодарность святому за избавление от мора (факт этого похода, однако, не находит подтверждения в источниках, в 1471 (6979) все устюжские военные силы были задействованы в войне с Новгородом в соседнем Заволочье; ранее, в 6977 (1469) — 6978 (1470), устюжане участвовали в военных действиях против Казанского ханства, которые завершились не мором, а победным походом на Казань вместе с великокняжескими войсками и с московскими воеводами). Т. о., либо даты, либо обстоятельства, появляющиеся в позднем Житии П., оказываются недостоверными и могут представлять собой позднюю реконструкцию одного из событий 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в., связанных с многочисленными русско-казанскими столкновениями, в к-рых устюжские военные силы были задействованы постоянно. Указанные факты не отразились в раннем «своде» сольвычегодского книжника; их описание было вставлено в текст на более позднем этапе становления

Иоанно-Прокопьевского цикла (главы о построении 1-й часовни П. и 1-й церкви встречаются только в поздних списках, включенных в 3-ю группу). Однако Ключевский, основываясь на этих поздних памятниках, считал, что с XV в. вопреки запретам церковных властей началось местное почитание святого, узаконенное затем на церковном Соборе 1547 г. (*Ключевский. 1871. С. 387–388*).

Устюжский летописец относит время построения ц. во имя П. к 1495 г.: «В лето 7003 (1495)... постави церковь на Устюге во имя Прокопия ...» (ПСРЛ. Т. 37. С. 51). Однако эта дата представляется сомнительной. В статье летописи тем же годом датирована и кончина блж. Иоанна Устюжского. В Житии св. Иоанна по первоначальному списку в качестве года преставления указан 7020 (1512) г. (*Власов. 2010. С. 283*); агиограф относил преставление св. Иоанна к княжению Василия III Иоанновича, что подтверждается следующими фактами. Последнее прижизненное чудо св. Иоанна было связано с соборным прот. Григорием. Он фигурирует в жалованной грамоте вел. кн. Василия III, датированной 1507 г., в то время как в 1490 г. соборный клир возглавлял, согласно акту вел. кн. Иоанна III Васильевича, прот. Нестор. Скорее всего, храм во имя П. появился в Вел. Устюге после 1515 г. Об этом косвенно свидетельствует Чудо 5 из сольвычегодского Сказания о чудесах святого. «Злой слуга» устюжского наместника Семена Борисовича (вероятно, С. Б. Брюхо Морозова) был похоронен неподалеку от места погребения П. Но сооруженная над могилой слуги сень 2 ночи подряд разрушалась неведомой силой. Ни наместник, ни др. люди не понимали причины этого события. Один из горожан, к-рый «слышах от прадед своих», рассказал наместнику, «яко идеже погребе раба своего, близ того лежит тело блаженного Прокопия». После того как захоронение слуги перенесли подальше от могилы святого, все мистические явления прекратились. Следов., описываемые в этом эпизоде события должны быть отнесены ко времени до появления церкви над могилой П. и, если чудо действительно связано с Морозовым, — к периоду до 1515 г.

П. был канонизирован вместе с блж. Иоанном Устюжским на Соборе 1547 г., постановившем «петь

и праздновать» блаженным «на Устюге» и установившем общий день памяти святым — 8 июля (ААЭ. Т. 1. С. 204. № 213),...

В 1668 г. на средства купца А. Ф. Гусельникова, устюжанин П. Д. Котельников построил над могилой святого каменный храм с папертью и колокольной. Описание храма находится в писцовой книге г. Вел Устюга 1676–1683 гг.: «...церковь холодная каменная о пяти главах, а кресты по меди красной позолочены листовым золотом, а главы обиты железом белым, а та церковь — святого Прокопия, Устюжского чудотворца» (Северные лики: Великоустюжский гос. ист.-архит. и худож. музей-заповедник / Сост.: А. Андреева, Е. Архипова и др. СПб., 2003. Б/п). Храм неоднократно перестраивался, в 1867 г. к нему был пристроен придел во имя свт. Тихона, еп. Воронежского.

Сказание о чудесах от чудотворной иконы Спаса Всемилоственного с предстоящими П. и прп. Варлаамом Хутынским (сер. XVI в.) рассказывает о построении в сольвычегодском Борисоглебском монастыре ц. во имя Прокопия Устюжского и о написании устюжским пресвитером Терентием чудотворного образа Спаса Всемилоственного с предстоящими святыми П. и прп. Варлаамом. Икона была выполнена по заказу жителей Соли Вычегодской. Ок. 1680 г. во имя блаженных Прокопия и Иоанна Устюжских был освящен юж. придел в храме Вознесения Господня на Б. Никитской ул. в Москве («Малое Вознесение»).

Чудо 2 из сольвычегодского Сказания о чудесах П. позволяет датировать появление стихир и канона, посвященных святому, временем не позже 1536/37 г. Главным действующим лицом чуда является боярин Владимир, получивший чин окольничего при вел. кн. Василии III (речь идет о представителе известного рода Колычевых, см. выше). Вел. кн. Иоанн Васильевич (в Житии имеется в виду буд. царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный) поручил окольничему судить устюжские дела, однако тот тяжело заболел. Во время болезни в Москву прибыли устюжане «некоторые ради потребы» и пришли на двор к боярину. Но тот отказался их принимать, ссылаясь на болезнь. Устюжане рассказали больному о чудесах П., и боярин послал в Вел. Устюг слугу с богатой мило-

стыней. В устюжском соборе около мощей блаженного был отслужен молебен; св. воду, тексты канона и стихир П., а также икону святого отпраздновали в Москву. После того как перед иконой отслужили молебен и больного окропили св. водой, тот исцелился (Ключевский и свящ. И. П. Верюжский ошибочно считали, что названный в тексте Жития вел. кн. Иван Васильевич — Иоанн III).

В службе П. отсутствуют биографические данные о святом (см. ранний список службы: РГБ. Троиц. I. № 619: XVI в. Л. 255). Как установил Ф. Г. Спасский, ее образцом стала служба блж. Исидору Твердислову (тропарь П. повторяет и развивает текст тропаря Исидору Твердислову; совпадают и каноны этим святым (Спасский. 2008. С. 138, 236; Карбасова. 2011. С. 295, 286). Несмотря на местный характер прославления П. в 1547 г., имя святого появляется в святцах и обиходниках главных рус. мон-рей: Троице-Сергиева, Иосифо-



Церковь блж. Прокопия Устюжского в Вел. Устюге. 1668 г.
Фотография. 2018 г.
Фото: Н. А. Мерзлютина

ва Волоцкого, Чудова, Соловецкого, Спасо-Прилуцкого. За пределами Устюжской земли П. традиционно почитался в паре с блж. Иоанном, что отражено, напр., в Новгородском соборном синодике 1559 г. Печатные церковные Уставы 1610 и 1633 гг. не содержат указаний на чтение Жития П. Впервые это указание появляется под 8 июля в Уставе 1695 г.

В устюжской агиографической традиции Житие П. занимает центральное место, что является характерной чертой регионального сознания, основанного на культе патронального святого. У крестьян Устюжского края существовал запрет на сенокосные



Блж. Прокопий Устюжский.
Фрагмент покровы на раку. 1684 г.
(ВУИАХМЗ)

работы в день памяти П. — 8 июля, т. к. считалось, что собранное в стога и копны сено может сгореть от удара молнии (Власов. 1995. С. 163–165).

Ныне мощи П. находятся в каменной раке в одноименном кафедральном соборе Вел. Устюга. Во имя святого освящен нижний придел храма во имя свт. Стефана, еп. Пермского в г. Сыктывкаре, построенного в 1996–2001 гг.

Ист.: Житие прп. Прокопия Устюжского. СПб., 1893; ПСРЛ. Т. 37. С. 51; Житие св. прав. Прокопия Устюжского / Сост.: С. В. Завадская. М., 2003; Власов А. Н. Житийные повести и сказания о святых юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских. СПб., 2010.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 232–233; Ардашев В. Летопись 700-летнего существования г. Устюга-Великого // Вологодские ГВ. 1857. № 42. Неофиц. часть; Ключевский. Древнерусские жития. 1871; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 88–89; Барсуков. Источники агиографии. С. 462–464; Описание о российских святых. С. 148–149; Верюжский. Вологодские святые; Коноплев Н., свящ. Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1894. Кн. 4. С. 18–23; Верный месяцеслов. 1903. С. 24; Кузнецов И., свящ. Св. Прокопий Праведный Устюжский чудотворец: Опыт исслед. жития // Летописный и лицевой сборник Дома Романовых: Ист.-худож. издание. Ознаменование 300-летия царствования. Вып. 1. М., 1911; Кукушкина М. В. Новая повесть о событиях нач. XVII в. // ТОДРЛ. 1968. Т. 17. С. 382–385; Сироткина И. Д. Сольвычегодская ред. «Жития Прокопия устюжского» и ее автор // ВМУ. Филол. 1990. № 1. С. 51–54; Власов А. Н. Устюжская лит.-ра XVI–XVII вв. Сыктывкар, 1995; он же. Литературная история жития прав. Прокопия, Устюжского чудотворца // Житие св. прав. Прокопия Устюжского. М., 2003. С. 109–122; Иорданская И. Д. К вопросу о лит. истории «Повести об огненной туче» из Жития Прокопия Устюжского // Лит.-ра Др. Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 160–163; Пигин А. В. Из истории рус. демонологии XVII в.: Повесть о бесноватой жене Соломонии. СПб., 1998; Преображенский А. С. Инок и юродивый: Сопоставление двух типов святости в рус. иконо-

графии Позднего Средневековья // Иконы Рус. Севера: Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье. М., 2005. С. 170–204; Руди Т. Р. О топике житий юродивых // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 443–484; Спасский Ф. Г. Русское литург. творчество. М., 2008. С. 233–234; Филарет (Гумилевский). РСв. 2008. С. 283–386; Карбасова Т. Б. Святцы 1646 г.: Памяти рус. святых // Рус. агиография: Исслед. Мат.-лы. Публ. СПб., 2011. Т. 2. С. 249–301.

А. Н. Власов

Иконография П., согласно поздним житийным сведениям, начавшая формироваться ок. сер. XV в. и несомненно существовавшая в 1-й пол. XVI в., является одним из важнейших компонентов корпуса изображений рус. юродивых. Она выделяется своим ранним происхождением, богатством вариантов и популярностью, отражающей широкую известность святого, к-рый уже в XVI–XVII вв. почитался не только в Вел. Устюге и близлежащих землях по рекам Сев. Двине и Вычегде, но и в др. районах Русского Севера, в крупных городах Центр. России, а также на Вятке, Урале и в Сибири. Распространение почитания и образа П., как и 2-го устюжского юродивого, блж. Иоанна, объясняется значением Вел. Устюга как торгового центра и ролью его жителей в освоении вост. окраин страны, а также покровительством «именитых людей» Строгановых, к-рые воспринимали П. и блж. Иоанна Устюжского как местных святых своей основной резиденции — г. Соль Вычегодская (ныне Сольвычегодск), находящейся недалеко от Вел. Устюга. Популярности изображений П., очевидно, способствовал и их выразительный облик, позволявший видеть в устюжском святом образец последовательного воплощения духовного идеала юродства, востребованного рус. религ. сознанием эпохи позднего средневековья.

Некоторые особенности почитания и иконографии П. повлияли на агиографический и иконописный образ неск. рус. святых, носивших то же имя и принадлежавших к лику юродивых или к близкой категории праведных мирян — блж. Прокопия Вятского и прав. Прокопия Устьянского. Вместе с тем по своим внешним признакам образ П. сильно отличается как от образов этих святых, так и от иконографии мн. рус. юродивых и св. мирян. Он довольно далек и от идеализированного образа юного праведника, представленного иконами святых Иакова Боровичского, Артемия Веркольского или Прокопия Устьянского, и от классического образа юродивого-нагохотца, полностью обнаженного или едва прикрывающего тело куском ткани (ср. иконографии блаженных Андрея К-польского, Исидора Твердислова, Ростовского, Максима и Василия Московских, а также Иоанна Устюжского, к-рого со 2-й пол. XVI в. очень часто изображали вместе с П.). Типологически изобра-



Блж. Прокопий Устюжский
в молении Богоматери
с Младенцем.
Икона. Кон. XVI в.
(СИХМ)

жения П. более близки к образам ряда рус. юродивых (Иоанн Большой Колпак, Николай Кочанов, Лаврентий Калужский), которые представлены в одеждах, почти полностью скрывающих тело, и имеют индивидуальные атрибуты (кочergi, топор, колпак, кочан), напоминающие о конкретных деяниях блаженного или специфической манере его поведения, зафиксированной в житийных текстах. Характерный образ П., сформировавшийся к XVI в., открыл череду подобных иконографических типов, возможно, повлияв на их становление. Его специфические черты хорошо заметны не только благодаря контрасту с обликом блж. Иоанна Устюжского или иных святых, часто изображавшихся вместе с П., но и по единоличным изображениям, к-рые также известны в большом количестве.

Происхождение иконографии П. и обстоятельства ее формирования неясны. Согласно Житию святого, получившему законченный вид лишь в сер. — 3-й четв. XVII в., в 1458 г. некий нищий человек Иоанн, пришедший в Вел. Устюг из Москвы, поставил над гробницей святого часовню и заказал его образ, но клирики Успенского собора вынесли икону и уничтожили часовню. В 1471 г. П. в том виде, в к-ром был изображен на иконе, явился находившимся в Н. Новгороде

устюжанам и обещал им избавление от «трясавицы» и «чревной болезни», если те возведут в Вел. Устюге посвященную ему церковь. Через нек-рое время на берегу Сухоны, близ городского Успенского собора, над могилой святого и камнем, где он обычно сидел, была поставлена деревянная Прокопиевская ц., в к-рой устроили гробницу, покрытую «образом подобия» блаженного и дорогими тканями (Власов. 2010. С. 43–46). За этим событием последовали многочисленные исцеления у места погребения блаженного, к-рым уже в XVI в. было посвящено особое Сказание о чудесах П. Туда вошли описания событий первых десятилетий XVI в., включавшие упоминания образов святого, в т. ч. иконы, посланной в Москву боярину Владимиру (Там же. С. 49–50, 65). Несмотря на условность или спорность указанных дат, эти сведения, как и запись в Устюжской летописи 1-й пол. XVI в. о строительстве церкви во имя П. (возможно, уже не первой) в 1495 г. (ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37. С. 51, 98), а также сохранившийся образ святого, относящийся к нач. или 1-й четв. XVI в. (фигура на полях иконы свт. Николы Чудотворца с избранными святыми, ВУИАХМЗ; см.: Рыбаков. 1995. № 233; Сорокатый. 2003. С. 124–125. Ил. 1 на с. 194), позволяют считать, что ок. рубежа XV и XVI вв. в Вел. Устюге уже почитали блаженного, что подтверждается существованием посвященного ему храма или придела (предполагается, что ц. во имя П. первоначально была придельной при стоявших на той же площади Борисоглебском и Георгиевском храмах; все 3 церкви, как следует из летописи, сгорели уже в 1496 г., но престолы блгв. князей Бориса и Глеба и вмч. Георгия сохранялись при Прокопиевской ц. вплоть до XVII в. (ПСРЛ. Т. 37. С. 98; Шляпин. 1903. С. 62–63); при этом летописное известие о пожаре 1490 г., в результате к-рого сгорели храмы Успения Пресв. Богородицы, блгв. князей Бориса и Глеба, вмч. Георгия и мучеников Космы и Дамиана (ПСРЛ. Т. 37. С. 97), позволяет предположить, что ранее этого времени церковь во имя П. не существовала). Тогда же стали создаваться иконы святого, очевидно, воспроизводившие уже сложившийся к кон. XV в. иконографический тип.

Древнейшие образы П. могли опираться на народную память о его подвиге, хотя значительный хронологический разрыв между временем жизни святого и появлением икон позволяет считать его иконописный облик довольно условным. В одном из древнейших текстов, посвященных блаженному — «Повести об огненной туче» — его внешность никак не описана, если не учитывать сообщения о том, что П. был «некий муж уродливый Христа ради», не заботившийся о пище и одежде и не принимавший их



от приносящих (Власов. 2010. С. 466). По-видимому, первые иконы П. отражали самые общие представления о нищенствующем праведном мирянине, облаченном в скромные ризы, и в определенной степени опирались на иконографию прп. Алексия, человека Божия, не совпадающая с ней полностью. Предположение о независимости иконографии святого от лит. традиции подтверждается не только условным покроем его одежд, к-рые на древнейших поясных изображениях похожи на хитон и надетый поверх него гиматий, но и узнаваемым атрибутом П. — 3 кочергами, к-рые он почти всегда держит в руках (иногда они изображались лежащими у ног молящегося святого). Исследователи объясняют появление этого атрибута, упоминаемого лишь в житийных текстах XVII в., но присутствовавшего на иконах уже в XVI в., воздействием фольклорной традиции, поскольку по положению кочерг в руках святого можно было судить о погоде и об урожае. Однако 3 кочерги с Г-образно загнутыми рукоятками могли быть иконографической модификацией обычного жезла, к-рый, по сообщению анонимного рус. паломника XIV в., являлся атрибутом юродивого Андрея К-польского и в качестве реликвии хранился при его мощах (Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Wash., 1984. P. 149). С посохом блж. Андрей представлен на иконе Покрова Пресв. Богородицы, исполненной ок. 1399 г. для новгородского Зверина мон-ря (НГОМЗ). Поскольку в ряде ранних рус. произведений визант. юродивый показан не как нагоходец, а как облаченный в милоть и гиматий пророк-визионер, свидетель чудесного явления Богородицы — спасительницы визант. столицы, нельзя исключить, что первые изображения П. восходили именно к таким памятникам, отражая почитание устюжского святого как избавителя города, к-рый, согласно «Повести об огненной туче», «имеяше... прозор Божия явления», возвестил горожанам о грядущем бедствии, подвигнув их к молитве перед образом Богородицы (Власов. 2010. С. 466–469). Менее вероятно, что посох или 3 кочерги представляли собой реальные предметы, хранившиеся у гробницы П., но исчезнувшие еще в древности (это могло произойти при пожаре 1496 г., когда сгорела построенная в 1495 г. Прокопиевская ц.). Связь образов П. и блж. Андрея позволяет подтвердить догадку С. А. Иванова, считающего, что изначально П., изображенный на ранних иконах как прилично и богато одетый человек, «не мыслился как юродивый» (Иванов. 2005. С. 244): более вероятно, что он воспринимался как нищенствующий праведник-мирянин, напоминающий прп. Алексия, человека Божия, и пророк-визионер, на-



Блж. Прокопий Устюжский.
Фрагмент створки киота
Владимирской иконы Божией Матери.
Кон. XVI в. (ГВСМЗ)

ходящийся под особым покровительством Божией Матери подобно блж. Андрею К-польскому.

Все эти качества при отсутствии четких границ между подобными видами святости привели к тому, что образ П. стал развиваться в русле иконографии юродивых. Наиболее последовательное воплощение эта тенденция получила не в нейтральных композициях с поясной полуфигурой, подобных иконе 1-й пол.—сер. (?) XVI в. (ГТГ; Антонова, Мнѣва. Каталог. Т. 2. С. 230. Кат. 649. Ил. 85; Сорочатый. 2003. С. 126. Ил. на с. 9; датирована посл. треть XVI в.), но в полнофигурных образах, уже существовавших ко 2-й четв. XVI в., а возможно, и раньше, поскольку изображение П. в рост издревле должно было находиться на его гробнице. Такие произведения (особенно образы в молении) позволяли показать частично обнаженные ноги святого, его необычную обувь в виде высоких сапог, резкие движения и жестикуляцию, к-рые вместе с таким заметным атрибутом, как 3 кочерги, давали основание для восприятия поведения П. как необычного, близкого или идентичного эксцентричному поведению юродивых. Уже во 2-й пол.—кон. XVI в. эта тенденцияшла продолжение в новых вариантах иконографии святого. Периодически его изображали не в рубаше и плаще, а в рубище, обнажавшем правое плечо, подобно блж. Исидору Ростовскому (один из ранних примеров — фигура П. на створке киота для Владимирской иконы Божией Матери, кон. XVI в., ГВСМЗ; см.: Иконы Владимира и Суздаля. М., 2008². С. 300–306. Кат. 52); с XVII в. встречаются образы П. в прохлудившихся сапогах, приоткрывающих пальцы ног, причем иногда 2 этих признака сочетаются в одном произведении.

Уже сложившиеся варианты иконографии П. послужили основой для опи-

саний его внешности в агиографических текстах XVII в., сообщающих о «худых раздранных ризах», «единой раздранной ризе», к-рую святой носил «срамных ради телесных уд», или о наготе блаженного (Власов. 2010. С. 15, 17, 33, 35, 38); эти и более подробные характеристики облика святого свидетельствуют об актуализации признаков, недвусмысленно указывающих на его юродство («в зиме же и в лете хождаше во единой раздранной ветсой ризе, и тое с плеча спуска, и во единых сапозех, раздранных, ветхих и не в подошвенных»), а также о стремлении истолковать необычный атрибут святого — 3 кочерги, с помощью к-рых он будто бы предсказывал урожай или «хлебную скудость» (Там же. С. 38–39, 459). Эти сведения, в свою очередь способствовавшие распространению изображений святого в обнажавшей плечо ризе, в целом совпадают с перечнем основных признаков иконографии П., зафиксированных под 8 июля в иконописных подлинниках (Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 202–203) и, несомненно, следующих уже существовавшей изобразительной традиции.

Составители подлинников перечисляют основные атрибуты П., описывают его внешность и цвет одежд. Святой неизменно характеризуется как средовек, уподобляемый мч. Косме цветом русых волос или формой короткой бороды («брада Козмина»). В числе его одеяний упоминаются багряная или охристая риза, нижнее облачение — «испод» охристого или зеленого цвета, и сапоги; в руке П. держит 3 кочерги, иногда именуемые клюками (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 129 об.; посл. четв. XVII в.). Как правило, и в самых кратких, и в более полных описаниях отмечены голые колени святого, к-рые вместе с кочергами являются главным признаком его принадлежности к чину юродивых (особенно в тех случаях, когда составители подлинников умалчивают о характере одежд; ср.: ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 182 об.; 30-е гг. XIX в.). Остальные элементы одеяния святого не всегда столь же показательны: так, в нек-рых подлинниках говорится о «ризe», спустившейся с правого плеча святого (БАН. Строг. № 66. Л. 122; кон. XVIII в.; см. также: Большаков. Подлинник иконописный. С. 114), но, судя по древнейшим иконописным образам П., а также по рисунку из Строгановского лицевого подлинника, эта риза должна приоткрывать лишь нижнюю одежду («испод»). Со временем этот мотив был переосмыслен, и в результате облик П. стал в большей степени напоминать о внешности юродивых: отдельные подлинники, сохраняя упоминания «испода», подчеркивают, что плечо святого обнажено, как и его колени («риза и испод вохра, в сапогах, колени голы, правое плечо голо ж»; см.:



ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 129 об.); подобные характеристики довольно близки к сообщениям сформировавшегося к XVII в. Жития П. разных редакций, а также ряду его изображений. Самые подробные и, очевидно, наиболее поздние описания подчеркивают соответствие иконографии блаженного характеру его подвигов, хотя в какой-то мере заменяют перечисление ее признаков пересказом текста Жития: «...подобием средовек, власы на главе русы и терхавы, брада аки Козмина, риза на нем дикобагрянная, с праваго плеча спущена, в руке три кочерги, на ногах сапоги раздранные и персты видны, колени голы, обычай имевше ходити по граду во единой ветхой рубищной и раздранной одежде, полунаг суши, в зиме мраз и снег, в лете же зной и вар солнечный претерпевая, рубищную же носимую одежду имевше с единого рама спущену и плещи обнажены, готовы на раны...» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 385). Подобная конкретизация сведений соответствует развитию иконографии святого, к-рый в произведениях XVII в. и более позднего времени нередко имеет внешность, подчеркивающую его принадлежность к числу юродивых и, в частности, сближающую П. с блж. Иоанном Устюжским. Вместе с тем известны и краткие описания внешности святого, не упоминающие признаков юродства, в т. ч. такой важный атрибут, как 3 кочерги (Гурьянов. 1904. С. 33).

Тип внешности П., сформировавшийся в XVI–XVII вв., сохранил свое значе-



Блаженные
Прокотий и Иоанн Устюжские
в молении иконе
«Благовещение Пресв. Богородицы»,
с панорамой Вел. Устюга.
Икона. 3-я четв. XVII в.
(ЦМиАР)

ние и в церковном искусстве Нового времени. Однако в этот период сложились особые варианты его иконографии, характерные для иконописи академического типа. В ряде случаев святой изоб-



Блж. Прокотий Устюжский.
Фрагмент росписи
Владимирского собора
в Киеве. 1885–1896 гг.
Худож. В. М. Васнецов

ражался в белой подпоясанной рубаше, иногда с оборванными краями; его дополнителными атрибутами, кроме 3 кочерег, могли быть висающий на груди крест и темная верхняя одежда. Как эти, так и традиц. детали в академической иконописи 2-й пол. XIX — нач. XX в. иногда сочетались с необычным типом внешности, утрачивавшим связь с обликом мч. Космы: периодически П. изображали не средовеком, а скорее старцем, с всклокоченными волосами и довольно длинной, раздваивающейся на конце или окладистой бородой (примеры разных вариантов — гравюра, иллюстрирующая Житие святого (Житие св. прав. Прокотия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца. М., 1900. С. 2), и хромолитография, изданная Е. И. Фесенко в Одессе в 1911). Все эти новшества свидетельствуют о переосмыслении образа устюжского святого в контексте общей стандартизации иконографии юродивых и праведных мирян, а также в условиях распространения академических норм, способствовавших созданию благообразного типажа рус. юродивых.

Несколько иной вариант иконографии П. был предложен в «Руководстве к писанию икон...» В. Д. Фартусова (1910), к-рый опирался на древний иконографический тип, интерпретируя его с учетом потребностей верующих рубежа XIX и XX вв. В этом описании сохраняются мн. ключевые признаки внешности святого, к-рые сочетаются с попыткой трактовать его образ, опираясь на житийное сообщение о нем. происхождении П.: «...типа немецкого из купцов, преклонных лет, лицом и телом очень худ, волосы довольно длинноваты, пря-

дями, борода небольшая прядями, с проседью; ходил в одном убогом, дырявом, коротком, грубом, сермяжном кафтане, который надевал только на одно плечо, а другое оставлял голым, ноги и колени тоже голые; в руках носил три кочерги»; на хартии, с которой святой никогда не изображался, Фартусов рекомендовал писать изречения на тему покаяния, отсылающие к чуду П. об избавлении Вел. Устюга от огненной тучи (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 341–342). Желание сохранить историческую достоверность сочетается с натуралистическим пониманием образа святого, свидетельствуя о знакомстве Фартусова с позднейшими вариантами иконографии П.

Эта же традиция, по-видимому, повлияла на В. М. Васнецова, к-рый разработал особый тип иконографии П., использованный в росписи собора равноап. кн. Владимира в Киеве (1885–1896). Художник изобразил святого на фоне деревянного города, озаренного огненной тучей. П., стоящий на камне, на к-ром, по преданию, он любил сидеть, и молящийся за город, представлен в спущенной с плеча белой рубаше, в разорванных сапогах, с 3 кочергами и с висающими на груди железными крестами. Эмоциональность образа усилена длинными волосами и бородой с проседью, придающими святому облик старца. Васнецовский тип, получивший известность благодаря изданиям, посвященным Владимирскому собору, иногда воспроизводился иконописцами нач. XX в. как в изображениях самого П. (икона блаженных П. и Иоанна Устюжских, частное собрание), так и в образах иных юродивых (напр., Симеона Эмесского). Совр. мастера, обращаясь к иконографии П., опираются на памятники XVI–XVII вв.

Несмотря на утрату большинства древнейших произведений, можно утверждать, что в XVI в. П. в качестве местночтимого святого довольно часто изображали мастера из Вел. Устюга и др. сев. городов. Наряду с единоличными иконами, подобными поясному образу 1-й пол. — сер. XVI в. (ГТГ), вероятно, имеющему устюжское происхождение, от этого времени сохранились фигуры блаженного, включенные в состав сложных иконографических программ и свидетельствующие о восприятии П. как подвижника, равного широко почитаемым вселенским и русским святым. Кроме устюжской иконы свт. Николая Чудотворца 1-й четв. XVI в. с полуфигурой П. на левом поле, в паре с вмч. Георгием (ВУИАХМЗ), к числу таких памятников относятся икона Божией Матери «Одигитрия» из ц. свт. Леонтия Ростовского в Вологде, где образ П. помещен на нижнем поле, вместе с русскими преподобными, сщмч. Власием и мч. Миной

(2-я четв.—сер. XVI в., ВГИАХМЗ; см.: Иконы Вологды XIV–XVI вв. М., 2007. С. 467–471. Кат. 76); 4-рядная икона избранных святых из Каргополя или вологодских земель (2-я пол. XVI в., ГРМ; см.: Святые земли Русской. 2010. Кат. 287. Ил. 131), на которой П. изображен рядом с Соловецкими преподобными, в паре со столичным юродивым — блж. Максимом Московским; икона П., преподобных Зосимы и Савватия Соловецких кон. XVI в., происходящая из Карелии (ЦМиАР). Особенной выразительностью отличается замысел иконы Воскресения с избранными святыми, исполненной в 1571 г. для обydенной Воскресенской ц. в Вел. Устюге (ВУИАХМЗ; см.: Иконы строгановских вотчин. 2003. С. 60–61. Кат. 44. Ил. на с. 162): на вертикальных полях ее рамы в полный рост представлены молящиеся блгв. князья Борис и Глеб, П., вмч. Георгий, мученики Косма и Дамиан, т. е. святые, которым были посвящены престолы неск. храмов в центре Вел. Устюга, включая мч. Косму, чьей внешности иконописные подлинники уподобляли облик П. (ср. также деисусную (?) икону вмч. Георгия и П. кон. XVI в., ЦАК МДА).

Кроме перечисленных произведений существуют памятники, свидетельствующие об известности устюжского святого в др. регионах страны. Святой, изображенный в рост, с 3 кочергами, превратившимися в удлиненные железы, есть на иконе «Годовая минея» сер. XVI в., по-видимому, исполненной в Центр. России мастером новгородского происхождения (Музей икон в Реклингхаузене; см.: Хаустайн-Барч Е., Бенчев И. Музей икон в Реклингхаузене, Германия. М., 2008. С. 26–27), а также на одной из створок киота Владимирской иконы Божией Матери, принадлежавшей князьям Ногтевым и вложенной ими в суздальский Покровский мон-рь (кон. XVI в., ГВСМЗ). Замысел последнего памятника, созданного по заказу представителей столичной знати, показывает, что к рубежу XVI и XVII вв. устюжский святой вошел в число юродивых, пользующихся общерус. почитанием: П. представлен вместе с московскими блаженными Максимом, Василием и тезоименным святым последнего — свт. Василием Великим.

Наиболее широко и разнообразно иконография П. была представлена в интерьере посвященного ему храма в Вел. Устюге. О его убранстве, сложившемся на протяжении 2-й пол. XVI — 1-й трети XVII в. (вероятно, оно обновлялось ок. 1551 и 1589, когда были выданы антимины для освящения Борисоглебского придела: Шляпин. 1903. С. 62–63), в эпоху расцвета почитания П., дают представление писцовая книга Вел. Устюга 1623–1626 гг. и составленная в 1630 г. Сотная с этой писцовой книги (Устюг

Великий. 1883. С. 6–8; Описание Вел. Устюга в Устюжской писцовой книге «Письма и меры Микиты Вышеславцова да подьячего Агея Федорова 131 и 132 и 133 и 134 году» / Подг. Ю. С. Васильев, Р. П. Биланчук, С. Е. Замараев // Быть на Устюзе... Ист.-краевед. сб. Вологда, 1993. С. 169–172). Этот источник в сочетании с писцовой книгой Вел. Устюга 1676–1683 гг., где описан уже каменный Прокопиевский храм, выстроенный в 1668 г. на средства гостя Афанасия Гусельникова (Устюг Великий. 1883. С. 47–51), позволяет реконструировать внешний вид гробницы святого, типологию и облик несохранившихся изображений П., к-рые создавались в основном центре его почитания, очевидно, воздействуя на иконографию блж. Иоанна Устюжского, погребенного по соседству, в ц. в честь Происхождения Честных Древ Креста Господня (по наблюдению В. М. Сорока-того, история этих церквей и их убранства во многом совпадает и связана с именами одних и тех же вкладчиков, среди к-рых были и «именитые люди» Строгановы: Сорокатый. 2003. С. 134).

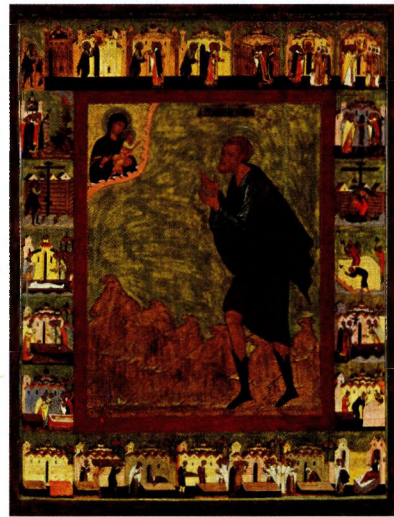
В числе икон, находившихся в храме П. к 20-м гг. XVII в., упомянуты: образ П. к гробнице; шитый лицевой надгробный покров, к которому, видимо, восходили сохранившийся покров 1684 г.



Блж. Прокопий Устюжский.
Фрагмент
иконы Божией Матери «Одигитрия»,
со Св. Троицей и избранными святыми.
2-я четв.—сер. XVI в.
(ВГИАХМЗ)

(ВУИАХМЗ; см.: Сорокатый. 2003. С. 223. Ил. 35) и утраченный покров, вложенный боярином и двинским воеводой Б. И. Пушкиным († 1659; см.: Устюг Великий. 1883. С. 49); 2 надгробных образа, очевидно, в разное время лежавших на гробнице или стоявших рядом с ней; запрестольный образ Божией Матери «Одигитрия» с фигурами П., блж. Иоанна Устюжского, свт. Алексия и св. Василия Блаженного, а также хоругвь с об-

разами Благовещения и устюжских чудотворцев. Важное место в храме занимали крупные иконы П., разнообразные по композиции. Две из них представляли собой житийные образы с помещенной в среднике фигурой П. в молении



Блж. Прокопий Устюжский, с житием.
Икона. 1602 г.
(ВУИАХМЗ)

Богоматери с Младенцем. Одна из этих икон, имевшая особенно богатый оклад, может быть отождествлена с сохранившимся до нашего времени образом (ВУИАХМЗ; см.: Рыбаков. 1995. № 239), к-рый, согласно надписи на обороте, относится к 1602 г. и является вкладом Н. Г. Строганова (тот же вкладчик заказал аналогичный по композиции житийный образ блж. Иоанна Устюжского для ц. Происхождения Креста Господня (утрачен; см.: Попов А. М., свящ. Описание церкви св. прав. Иоанна Устюжского чудотворца. Вологда, 1862. С. 29–30). В среднике иконы 1602 г. молящийся П. представлен на поземе из гор, изображение 3 кочерег отсутствует, хотя с этим атрибутом святой показан в нек-рых клеймах. Очевидно, сходную иконографию имела 2-я житийная икона блаженного, находившаяся в Прокопиевской ц. к 20-м гг. XVII в. (вероятно, она послужила прототипом для образа 1602 г.; впрочем, не исключено, что в среднике более древнего образа были представлены молящиеся Богоматерь и П.).

В дальнейшем эта композиция неоднократно повторялась при создании житийных образов святого: той же схеме следуют иконы блаженных П. и Иоанна 1-й пол. XVII в., происходящие из ц. блгв. князей Бориса и Глеба в Сольвычегодске — бывш. храма Борисоглебского мон-ря, где существовали престолы во имя обоих устюжских юродивых (СИХМ); с нек-рыми изменениями ее воспроизводят житийный образ, исполненный ок. 1668 г. для каменного Прокопиевского собора (ВУИАХМЗ; П., у ног

к-рого лежат кочерги, показан в молении образу Божией Матери «Одигитрия», напоминающему о чудотворной иконе устюжского Успенского собора), и житийная икона П. из вологодской ц. свт. Николая Чудотворца во Владычной слободе (3-я четв. XVII в., ВГИАХМЗ; см.: *Сорокатый*. 2003. С. 171–173), на к-рой святой представлен с кочергами, в молении Св. Троице (Троицким был главный престол каменного Никольского храма, а П. посвящен один из его приделов). Редким примером небольшой иконы молящегося святого, без житийных клейм, служит образ сер. (?) XVII в. из собрания Ф. Р. Комарова (Рус. святые: Избр. иконы из кол. Ф. Комарова. М., 2016. С. 266–270. Кат. 49; датирован нач. XVII в.), на к-ром П., молящийся иконе Божией Матери «Одигитрия», держит в левой руке 3 кочерги. Впосл. появились образы П. в молении Спасу, известные по неск. иконным образцам, снятым с произведений XVII–XVIII вв. (Архив РАН, см.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 430–431. № 215; ГИМ, см.: *Морозова З. П.* Иконописцы Романова-Борисоглебска: Иконные образцы XVII — нач. XIX в. из собр. ГИМ. М., 2010. С. 30, 105. Кат. 35).

Кроме единичных икон блаженно-го, в Прокопиевском храме к 1-й четв. XVII в. находились произведения, на к-рых П. был представлен вместе с др. священными персонажами. Эти композиции, восходившие к сравнительно раннему периоду истории почитания блаженного, породили 2 неравномерно распространившиеся иконографические традиции. Первая из них была представлена 2 иконами, стоявшими в местном ряду иконостаса и изображавшими Богоматерь (слева) и П. (справа) в молении Господу Вседержителю в небесном сегменте. По сообщению писцово-й книги Вел. Устюга 1676–1683 гг. (Устюг Великий. 1883. С. 48), одна из этих икон была вкладом «именитых людей Строгановых». По наблюдению Сорокатого, она идентична сохранившемуся образу 2-й пол. XVI в. (ВУИАХМЗ; памятник датирован кон. XVI в.: *Сорокатый*. 2003. С. 128, 154–155. Ил. 3 на с. 196). Нюансы композиции, возможно восходящей к памятнику более раннего времени, с к-рым можно отождествить утраченную аналогичную икону Прокопиевского храма, позволяют говорить о том, что П. изображен в молении Богоматери, которая, в свою очередь, возносит свою заступническую молитву к Спасителю. Т. о., подобные иконы можно считать устюжским вариантом иконографии «Богоматери Молебной» с предстоящими Ей святыми, в число которых часто включаются рус. чудотворцы (см. подробнее: *Преображенский А. С.* Образ Богоматери «Моление о народе» в русском искусстве позднего Средневековья // Иконографические новации и тради-



Пресв. Богородица
и блж. Прокопий Устюжский.
Икона. 2-я пол. XVI в.
(ВУИАХМЗ)

ция в рус. искусстве XVI в.: Сб. ст. памяти В. М. Сорокатого. М., 2008. Т. 3. С. 51–88 (Тр. ЦМиАР; 3)). Его появление могло быть стимулировано ключевым для почитания П. сюжетом — повествованием о спасении Вел. Устюга от огненной тучи благодаря заступничеству святого и чуду от иконы Благовещения, источившей миро (*Власов*. 2010. С. 466–469). Не исключено, что в композиции таких икон нашла отражение первоначальная идея устюжского праздника 8 июля, по-



Блж. Прокопий Устюжский
и прп. Варлаам Хутынский.
Икона. Сер. XVI в. (1544?)
(АМИИ)

священного не только П., но и знамению от иконы Благовещения Пресв. Богородицы (ср. сообщение Жития и указания в нек-рых богослужебных рукописях XVI в.: Там же. С. 32, 471 (примеч. 2)).

Вместе с тем в отличие от др. композиций такого рода крупный масштаб фигуры П., к-рый незначительно уступает фигуре Пресв. Богородицы, и активность его позы свидетельствуют о том, что устюжский святой является не второстепенным, а одним из основных участников этой сцены.

На высокий статус П. в качестве местного чудотворца указывает еще одна 2-фигурная композиция, также занимавшая важное место в древнем убранстве Прокопиевской ц. В 20-х гг. XVII в. там находились 2 иконы П. и прп. Варлаама Хутынского в молении Господу Вседержителю; одна из них стояла в местном ряду иконостаса, а вторая лежала на аналое и служила выносной. Композиция этих утраченных произведений, возможно разработанная под воздействием икон с молящимися Спасу Богоматерью и П., аналогична чудотворной иконе из сольвычегодского Борисоглебского мон-ря, к-рой посвящено Сказание о ее создании и чудесах, составленное сыном игумена Борисоглебского монастыря Дионисия в сер. XVI в. (Там же. С. 120–196). Оно сообщает о написании вскоре после пожара 1544 г. иконы П. и прп. Варлаама, «молебных Спасу», «рукою некоего прозвитера Терентия именем, бывшего во граде Устюзе хитраго живописца», от к-рой вскоре стали «истекать» многочисленные исцеления, и о последующем строительстве в обители храма во имя П., сооруженного на месте, где в свое время явился чудесный свет (Там же. С. 124–135). Есть основания считать, что образ, написанный устюжским свящ. Терентием, идентичен иконе П. и прп. Варлаама в собрании АМИИ, поступившей туда из СИХМ (*Преображенский*. 2005. С. 176. Примеч. 14; Иконы Рус. Севера. 2007. Т. 1. С. 268–271. Кат. 54); эту гипотезу подтверждают данные о богатом чеканном окладе сохранившегося произведения, относящемся к кон. XVI в. (фрагменты находятся в АМИИ и СИХМ; см.: *Игошев В. В.* Драгоценная церковная утварь XVI–XVII вв.: Вел. Новгород. Ярославль. Сольвычегодск. М., 2009. С. 606–610). Оба святых на этой иконе представлены в молении Господу Вседержителю в сегменте; широко шагающий П. показан на более почетном месте, одесную Спасителя, прп. Варлаам Хутынский держит посох, соотносящийся с кочергами в руке П.

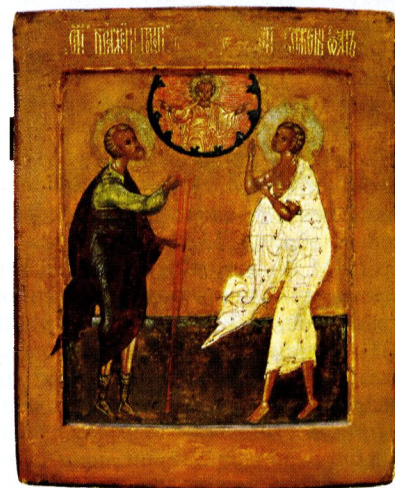
По мнению Сорокатого (*Сорокатый*. 2003. С. 130–131), сольвычегодская чудотворная икона была списком с аналогичного образа из устюжского Прокопиевского храма, заказанным И. Ф. Строгановым — ктитором Борисоглебского мон-ря. Однако источники не дают достаточных оснований для подобной гипотезы. Не менее вероятна альтернативная версия, согласно к-рой сольвычегодский образ был первым произведением

подобной иконографии. На это косвенно указывают данные о чуде, предшествовавшем основанию церкви П. в Борисоглебском мон-ре и аналогичном видению прп. Варлаама, к-рый основал Хутынский мон-рь после явления чудесного света (*Преображенский*. 2005. С. 183–184). Тем не менее создание парного образа П. и прп. Варлаама свидетельствует о развитии собственно устюжского почитания юродивого как защитника города, спасителя его жителей от гнева Божия и чудотворца, от которого зависит судьба урожая (*Сорокатый*. 2003. С. 183; *Преображенский*. 2005. С. 183). Эти аспекты культа П. сближают его с почитанием прп. Варлаама Хутынского. Их параллелизм нашел отражение не только в композиции иконы из Сольвычегодска, но и в замысле сев. образа свт. Николая Чудотворца из собрания А. В. Морозова (ГТГ; Антонова, Мнѣва. Каталог. Т. 1. Кат. 318. С. 367; датирован XV в.), с парными фигурами П. и прп. Варлаама на полях (*Сорокатый* отнес этот памятник к 1-й пол. XVI в. (*Сорокатый*. 2003. С. 125), но вопрос о его хронологическом соотношении с сольвычегодской иконой 1544 г. остается открытым). Почитание чудотворной иконы из Сольвычегодска и существование аналогичных произведений в Прокопиевском храме Вел. Устюга способствовало сравнительно широкому распространению совместных изображений П. и прп. Варлаама в окрестных землях. Кроме произведений, упомянутых в письменных источниках, известны аналогичные иконы из Юрьево Наволока (ныне дер. Васильцово Красноборского р-на Архангельской обл.) (2-я пол. XVI в., АМИИ), неизвестного происхождения, ГТГ (посл. треть XVI в.), из собрания К. Т. Солдатёноква (кон. XVI в., Нац. галерея, Прага), из коллекции АХ (2-я пол. XVI в. (?), ГРМ), из собрания И. С. Остроухова (нач. XVII в., ГТГ), из церкви прп. Варлаама Хутынского в Вел. Устюге, с клеймами жития прп. Варлаама (ВУИАХМЗ), из собрания ВУИАХМЗ (сер. XVII в.), из праздничного ряда иконостаса Прокопиевского собора в Вел. Устюге (2-я пол. XVII в.), а также шитая пелена 2-й пол. XVI в. (?) из ТСЛ (СПГИАХМЗ); ту же традицию продолжают фигуры П. и прп. Варлаама, припадающих к стопам Иисуса Христа, на верхнем поле иконы свт. Николая Чудотворца 2-й пол. XVI в. из Юрьево Наволока (АМИИ) (более подробные сведения о ряде перечисленных произведений см.: *Сорокатый*. 2003. С. 132–133; *Преображенский*. 2005. С. 170, 174). Иконография этих памятников не вполне одинакова — фигуры святых иногда меняются местами, в верхней части композиции вместо Господа Вседержителя могут изображаться Христос Еммануил, «Отечество» или образ Божией Матери «Воплощение».

В силу своей широкой известности парные изображения П. и прп. Варлаама повлияли на формирование житийной биографии устюжского юродивого. Служа примером сопоставления разных типов аскетического подвига и продолжая традицию совместных изображений праведников-мирян или отшельников и святых иноков (*Преображенский*. 2005), они сформировали представление о биографической связи П. и прп. Варлаама Хутынского, отразившееся уже в Сказании о чудесах сольвычегодской иконы, где описано необыкновенное путешествие блаженного в Новгород к «своему советнику и брату Варлааму чудотворцу» (*Власов*. 2010. С. 190). Со ссылкой на существование икон с образами обоих святых прп. Варлаам назван учителем П. в относящейся к 20–30-м гг. XVII в. «Повести об избавлении Устюга от литвы в 1613 г.» (*Кукушкина М. В.* Новая повесть о событиях нач. XVII в. // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 383–385; ПСРЛ. Т. 37. С. 138–139; Памятник великоустюжской агиографии о Смутном времени / Публ.: Н. И. Воскобойник // Бысть на Устюзе.: Ист.-краевед. сб. Вологда, 1993. С. 152–159; *Власов*. 2010. С. 339–349; см. подробнее: *Преображенский*. 2005. С. 181–183; *Сорокатый*. 2003. С. 131–132). В память о спасении города после молитвы и крестного хода с местными святыми, среди к-рых была икона П. и прп. Варлаама, на Устюжском городище была выстроена ц. прп. Варлаама Хутынского, для к-рой вполн. был написан образ обоих святых со сценами жития новгородского преподобного (ВУИАХМЗ). Дальнейшее развитие сюжета, порожденного иконографической схемой, привело к появлению житийного рассказа о прп. Варлааме как духовном наставнике П., обратившем буд. святого из «латинства» в Православие и благословившем его на подвиг юродства. Включение соответствующих сцен в состав цикла Жития П. совпало с падением популярности парной композиции, почти не встречающейся после сер. XVII в.

Ко 2-й пол. XVI в. сформировалась еще одна парная композиция с фигурой П., к-рого стали изображать вместе со 2-м устюжским святым — блж. Иоанном, чьи единоличные образы встречаются гораздо реже, чем образы П. Ее возникновение знаменует собой финал формирования культов обоих устюжских святых, совпавший с установлением их местных празднований на Московском Соборе 1547 г. Древнейшим примером новой композиции, со временем получившей особенно широкое распространение, служит крупная храмовая икона 2-й пол. XVI в. (ГТГ; см.: *Сорокатый*. 2003. С. 127–128, 134; *Icons russes*. 2000. Р. 80–81. N 20; происхождение неизвестно, вероятно, написана в Вел. Устюге или Вологодских землях). Юродивые показаны

в молении образу Божией Матери «Воплощение», причем П., как и в более поздних композициях того же типа, занимает почетное место слева. Святых объединяет характерная резкость движений, хотя между 2 фигурами заметен контраст, обусловленный разницей возраста средовика П. и юного блж. Иоанна, — тип и цвета их одеяний, а также жесты. Тот же принцип объединения персонажей, связанных с одним городом и принадлежащих к одному чину святости, и противопоставления их индивидуальных характеристик лежит в основе более поздних композиций этого типа — праздничной иконы, написанной в 1610 г. для Н. Г. Строганова священником Царьконстантиновской ц. на Песчанице близ



Блаженные
Прокопий и Иоанн Устюжские.
Икона. 2-я четв. XVII в.
(частное собрание)

Вел. Устюга Афанасием (СИХМ; см.: Иконы строгановских вотчин. 2003. Кат. 38), и образа 2-й четв. XVII в. из бывш. собрания М. Е. Елизаветина (Рус. иконы в собр. Михаила Де Буара. 2009. Кат. 42). Возникновение парных изображений устюжских юродивых могло стать одной из причин распространения образов П. с обнаженным плечом, появившихся не позднее кон. XVI в. и отчасти уподоблявших святого блж. Иоанну Устюжскому (*Сорокатый*. 2003. С. 129).

Композиции, сложившиеся в Вел. Устюге и Сольвычегодске, довольно рано стали известны за пределами этих городов и их ближайшей округи. Источники 2-й пол. XVI–XVII в. содержат сведения о храмах и иконах П. в городах Вятской и Пермской земель, в Тобольске и др. регионах (в т. ч. в Европейской России). В столице Вятской земли — г. Хлынове (ныне Киров) — ц. во имя П., упоминаемая в писцовых документах XVII в., существовала уже в 1554 г., когда, согласно краткой «Повести о иконе Николы Великорецкого», она погибла в пожаре, из к-рого вынесли чудотворную икону

свт. Николая и чтимый образ устюжского юродивого (*Верещагин А.* Повести о Великоорецкой иконе свт. Николая // *Тр. Вятской УАК* 1905 г. Вятка, 1905. Вып. 4. С. 41). Согласно писцовой книге Слободского уезда 1629 г., в Сырьянском стане находился погост с Прокопиевской ц., в которой хранились образ П. и прп. Варлаама Хутынского и житийная икона П. (Мат-лы для истории г. Слободского и его уезда // *Тр. Вятской УАК* 1907 г. Вятка, 1907. Вып. 1. С. 53–54); по всей видимости, речь идет о буд. с. Прокопье (ныне Белохолуницкого р-на Кировской обл.), где и позднее существовал престол во имя устюжского святого. Писцовая книга Котельнича и уезда 1629 г. упоминает посвященный П. храм в погосте на Гостеве (ныне с. Гостево Котельничского р-на Кировской обл.), среди обитателей к-рого были переселенцы с Сев. Двины и Вычегды (Писцовая книга г. Котельнича // *Тр. Вятской УАК* 1909 г. Вятка, 1909. Вып. 1. С. 15). В крупнейшем городе Вел. Перми, Чердыни, писцовые документы 20-х гг. XVII в. фиксируют ц. во имя П., храм прп. Варлаама Хутынского, 2 иконы с парным изображением этих святых, находившиеся в Богоявленской и Прокопиевской церквях, а также единоличный образ П. в Иоанно-Богословском мон-ре (*Шишонко В. Н.* Пермская летопись 1263–1881 г. 2-й период: 1613–1645 гг. Пермь, 1882. С. 190, 191, 208). Дозорная книга Тобольска 1624 г. сообщает о приделе во имя П. при Богоявленской ц. и о местной иконе святого, очевидно, представленного в молении Спасителю «во облаце» (Тобольск: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1885. С. 10). Судя по этим данным, сюжеты устюжского происхождения распространялись в вост. регионах страны благодаря переселенцам из Вел. Устюга и его окрестностей.

Определенную роль в процессе укрепления почитания П. на вост. окраинах Московского гос-ва сыграли и представители рода Строгановых. В Никольской ц. принадлежавшего им с. В. Чусовские Городки (ныне пос. Верхнечусовские Городки Чусовского р-на Пермского края) в 20-х гг. XVII в. находились житийные иконы прп. Максима Исповедника и П. (и, видимо, приделы в честь этих святых) (*Дмитриев А.* Пермская старина: Сб. ист. ст. и мат-лов преимущественно о Пермском крае. Пермь, 1892. Вып. 4: Строгановы и Ермак. С. 138) — очевидно, заказчиком храма и его убранства был М. Я. Строганов. Скорее всего, иконы устюжского юродивого привозились в вятские, пермские и сибирские земли из Вел. Устюга и Соли Вычегодской, хотя иногда могли быть исполнены и местными мастерами. При этом образы П. или П. с прп. Варлаамом Хутынским долгое время были гораздо более востребованы, чем иконы обоих устюжских юродивых.



Блаженные
Прокопий и Иоанн Устюжские.
Роспись Благовещенского собора
Сольвычегодска. 1600 г.
Фото: А. С. Преображенский

Почитание П. Строгановыми в качестве местного, устюжско-сольвычегодского святого с особой силой проявилось в произведениях, создававшихся для храмов их вычегодской резиденции.



Блаженные
Прокопий и Иоанн Устюжские.
Фрагмент пелены
«Избранные святые».
60-е гг. XVII в.
Мастерская А. И. Строгановой
(СИХМ)

Если не считать чтимой иконы П. и прп. Варлаама Хутынского, а также ее реплик, здесь доминируют парные образы П. и блж. Иоанна Устюжского (исключение составляют единоличная икона П. в мо-

лении Богоматери, написанная в кон. XVI в. по заказу Н. Г. Строганова для Никольского придела Благовещенского собора (СИХМ), а также фигура коленапоклоненного П., к-рый вместе с др. избранными святыми представлен на местной иконе Спаса на престоле, выполненной в 90-х гг. XVI в. Истомой Савиным по заказу М. Я. Строганова). Так, при расширении деисусного чина старого иконостаса Благовещенского собора к нему по инициативе Н. Г. Строганова в числе образов разных святых были добавлены иконы П. и блж. Иоанна (упоминаются в описи рубежа XVI и XVII вв.: *Савваитов П. И.* Строгановские вклады в сольвычегодский Благовещенский собор по надписям на них: С прил. соборной описи 1579 г. СПб., 1886. С. 24). В 1600 г., когда Благовещенский собор в Сольвычегодске расписывали московские живописцы, изображение блаженных П. и Иоанна в молении образу Божией Матери «Воплощение» было помещено на юж. грани сев. столпа; о важности этой композиции свидетельствует ее иконографическая схема, нарушающая логику расположения фигур святых на столпах собора. Судя по композиции и стилю, аналогичному живописи мн. икон кон. XVI в. из сольвычегодского Благовещенского собора, для одного из приделов того же храма предназначалась сень царских врат с фигурами молящихся устюжских юродивых, ныне находящаяся в Никольской ц. Псково-Печерского мон-ря. С деятельностью семьи Строгановых несомненно связано и создание житийного образа П. и парной житийной иконы блж. Иоанна Устюжского, относящихся к 1-й пол. XVII в. и происходящих из соответствующих храмов Борисоглебского мон-ря в Соли Вычегодской.

В сер.— 2-й пол. XVII в. образы устюжских юродивых (иногда одного П.) чаще встречаются среди избранных святых на шитых пеленах и богослужебных облачениях, вышедших из мастерской А. И. Строгановой, супруги Д. А. Строганова (*Силкин.* 2009). Иногда, как в случае с пеленой 60-х гг. XVII в. (СИХМ; см.: Там же. Кат. 145), П. и блж. Иоанн изображались вместе с московскими и ростовскими юродивыми. Свидетельствуя об особом внимании Строгановых к «юродству Христа ради», это произведение продолжает более раннюю традицию, представленную целым рядом типичных строгановских складней, состоящих из средника с Владимирским образом Божией Матери (в окружении праздников), и створок, на к-рых представлены молящиеся святые, распределенные по чинам святости. П. вместе с Иоанном изображается в лике блаженных, в состав к-рого обычно входят не только юродивые, но и отдельные преподобные (складень 1603 г., вложенный

Н. Г. Строгановым в ц. Похвалы Пресв. Богородицы Орла-городка (ныне пос. Орёл Усольского р-на Пермского края) — центра пермских владений Строгановых (ПГХГ; см.: Иконы строгановских вотчин. 2003. Кат. 75); складни письма Прокопия Чирина в ГТГ (*Рыбаков*. 1995. № 241) и ГРМ (*Вилинбахова Т. Б.* Строгановская икона кон. XVI — нач. XVII в. СПб.; Калининград, 2005. С. 82–83), и др.).

Известны и др. памятники, в к-рых образы 2 устюжских блаженных сочетаются с фигурами рус. юродивых: такова икона 1-й пол. XVII в. (ГТГ), на к-рой перед Богоматерью с Младенцем предстоят и к Ней припадают блаженные Василий, Иоанн и Максим Московские, П. и Иоанн Устюжские, мученики Флор и Лавр, мц. Анастасия, царица Феодора и царевич Димитрий (*Антонова, Мнёва*. Каталог. С. 485. Кат. 1015; прорись опубл.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 142–143. № 53). Оригинальной программой обладает пядничная икона 2-й четв. — сер. XVII в. из частного собрания (сведения предоставлены И. Л. Бусевой-Давыдовой); в ее среднике, между блаженными П. и Иоанном, изображен прп. Алексий, человек Божий (святой, чей подвиг во многом напоминает подвиг юродивых), а в числе фигур святых на полях находится образ прп. Павла Фивейского в паре с крайне редко изображавшимся сев. святым Георгием Шенкурским, также принадлежащим к числу юродивых. На иконе кон. XVII в. письма холмогорского иконописца Федора Васильева Струнина (ГЭ; см.: *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI — нач. XX в. с надписями, подписями и датами: Кат. выст. Л., 1990. Кат. 10) устюжские юродивые сопоставляются с блгв. князьями Борисом и Глебом, а также с помогорскими праведниками Иоанном и Лонгином Яренгскими. На иконе «Шестоднев» рубежа XVII и XVIII вв. из Тихвинской ц. в Ярославле (ГТГ; см.: София Премудрость Божия: Выст. рус. иконописи XIII–XIX вв. из собраний музеев России. М., 2000. Кат. 62) устюжские святые вместе со св. Василием Блаженным представлены рядом с отшельниками, чьи образы ассоциировались с образами юродивых, и прп. Варлаамом Хутынским, чей культ имел давнюю связь с почитанием П. В редких случаях образы блаженных П. и Иоанна включались в церковные росписи, где также соседствовали с др. святыми того же чина. Так, вместе с юродивыми Андреем К-польским и Исидором Ростовским они изображены в диаконнике ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Надеина) в Ярославле (роспись 1640 г., под записью).

В самом Вел. Устюге и его окрестностях, судя по письменным источникам (прежде всего писцовой книге 1676–1683 гг.) и сохранившимся памятникам, в XVII–XVIII вв. получили широ-



Блаженный Прокопий Устюжский.
Роспись диаконника
ц. свт. Николая Чудотворца
(Николы Надеина)
в Ярославле. 1640 г.
(под записью)
Фото: А. С. Преображенский

чайшее распространение парные образы местных юродивых. П. и блж. Иоанн изображались на полях икон (напр., Владимирская икона Божией Матери с избранными святыми, написанная в 1707 г. Борисом Деомидовым (ВГИАХМЗ), и образ свт. Стефана Пермского с избранными святыми 1717 г. из дер. Цилиба Ленского р-на Архангельской обл. (ЦМиАР); см.: *Сорокатый*. 2003. С. 147–148. Ил. 40, 41), на створках киотов, в составе сонмов избранных святых, а также на отдельных иконах. В основном это были местные образы, к-рые в большом количестве писали для храмов округи (к 70–80-м гг. XVII в. образ П. и блж. Иоанна появился в местном ряду иконостаса нового Успенского собора, освященного в 1658 г.: Устюг Великий. 1883. С. 45), или пядничные иконы; последние, особенно после учреждения Устюжской епархии (1682), нередко выполняли функции подносных образов. Иногда традиц. схема дополнялась др. фигурами — напр., арх. Михаила — покровителя устюжского Архангельского мон-ря, у врат к-рого скончался П. (икона кон. XVII в., Воронежский обл. худож. музей им. И. Н. Крамского; см.: Рус. искусство XVIII–XX вв. из собр. Воронежского обл. худож. музея им. И. Н. Крамского. Воронеж, 2009. С. 23, 197. Кат. 3).

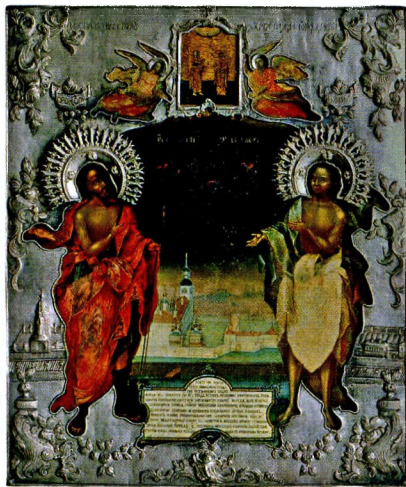
С сер. XVII в. совместная иконография устюжских святых активно развивалась, порождая новые варианты, от-

личавшиеся друг от друга важными деталями, многие из к-рых не встречаются в более ранних памятниках (подробнее см. ст. *Иоанн*, блж., Христа ради юродивый, Устюжский. Разд. «Иконография»). Это взаимозаменяемые изображения в верхней зоне композиции, к к-рым обращены в молитве юродивые (образы Господа Вседержителя или Христа Еммануила, Божией Матери «Воплощение», Богоматери на престоле, иконы Благовещения и Божией Матери Казанской), и разные способы трактовки фона. Кроме условного пейзажа (ср. иконы посл. трети XVII в. из Музея икон в Реклингхаузене, Германия, и кон. XVII в. из Соловецкого мон-ря в АМИИ; см.: *Сорокатый*. 2003. Ил. 39; Иконы Рус. Севера. 2007. Т. 2. Кат. 160), иногда осложненного стилизованной панорамой города (икона 80-х гг. XVII в. из ц. Феодоровской иконы Божией Матери в Ярославле, ЯИАМЗ), это детализированные виды Вел. Устюга с его основными храмами, в т. ч. с храмами во имя П. и блж. Иоанна. Наиболее ранними и выразительными произведениями этой группы являются иконы сер. XVII в. из Преображенского собора Холмогор (МГОМЗ; см.: *Полякова*. 2006. Кат. 2) и 3-й четв. XVII в. из Кемь (ЦМиАР; см.: *Сорокатый*. 2003. С. 135–137. Ил. 36–38), а также прорись с иконы примерно того же времени (ГИМ; см.: Иконные образцы XVII — нач. XIX в.: Иконография рус. святых / Сост.: З. П. Морозова. М., 1994. С. 27); более поздний вариант этой типично устюжской композиции — икона из частного собрания, написанная в 1794 г. местным мастером Сергеем Гоголицыным (*Комашко*. 2006. Кат. 204). Панорамы города помещались и на единых иконах П., к-рые изредка создавались и в XVIII в. (напр. икона посл. четв. XVIII в., МГОМЗ (*Полякова*. 2006. Кат. 3), а также стенописная композиция на юж. фасаде Прокопиевского собора в Вел. Устюге).

Эволюция «двойной» иконографии устюжских юродивых во 2-й пол. XVII — XVIII в. определялась особенностями почитания П.: с ним связано появление изображения Богородичной иконы, которой молятся оба юродивых (образа Благовещения, упоминаемого в Житии П., или Казанской иконы Божией Матери, чей праздник 8 июля совпадает с днем его памяти), а также введение в композицию сцены моления святого в Успенском соборе о спасении города от огненной тучи и каменного града, иногда, как на иконе кон. XVII в. (ВУИАХМЗ), — на фоне панорамы Вел. Устюга. На основе последнего варианта в XVIII в. сложилась новая разновидность «двойной» иконографии устюжских святых, включавшая 2 важнейших эпизода из их Житий — моление П. о Вел. Устюге в Успенском соборе и прижизненное чудо блж. Иоанна,

возлежшего на горящие угли в печи соборной трапезной. Обычно эти чудеса изображаются в разных композициях одной и той же постройки. Несколько икон такого типа, относящихся ко 2-й пол. — кон. XVIII в., находятся в собрании ВУИАХМЗ; к ним примыкает черновой образец устюжской работы, выполненный в 1769 г. (частное собрание, Германия; см.: *Сорокатый*. С. 138–139, 142. Рис. на с. 141, 143). Аналогичные композиции встречаются и за пределами устюжского региона, в т. ч. в Вост. Сибири. В подобных случаях туча с молниями обычно изображается между фигурами святых; в произведениях кон. XVII–XIX в. она встречается и в качестве самостоятельного мотива, без сцен 2 чудес, или сочетается с панорамой Вел. Устюга, часто сокращенной до одного храма (иконы из ВУИАХМЗ, ГИМ и частных собраний, эмалевые образки ростовской работы; ср.: Рус. святые. 2014. Кат. 101). Упрощенная иконографическая схема с фигурами двух юродивых и церковью между ними (а иногда и без этой детали) повторена в большом количестве недорогих икон кон. XIX — нач. XX в., по-видимому, созданных в Холуе по заказу устюжского духовенства для продажи паломникам (Там же. Кат. 14), а также в металлических образках и хромолитографиях.

В XVIII–XIX вв. для храмов Вел. Устюга и окрестностей писали изображения П. и блж. Иоанна, исполненные в духе барокко и академизма. Часто их дополняли фигуры др. святых, особо почи-



Блаженные
Прокопий и Иоанн Устюжские,
с видом Вел. Устюга.
Икона. 1794 г.
Иконописец С. Гоголицын
(частное собрание)

тавшихся в синодальный период (так, в 1777 Алексей Васильев Колмогоров выполнил для иконостаса Троицкого собора Троице-Гledenского мон-ря образ устюжских юродивых и свт. Димитрия

Ростовского). Распространение почитания свт. Стефана Пермского как устюжского святого привело к соединению его образа с образами местных юродивых на иконе местного ряда иконостаса Успенского собора, написанной в 80-х гг. XVIII в. прот. В. А. Алениным. Развитие устюжской монументальной живописи XVIII в. привело к появлению образов П. и блж. Иоанна в росписях церковей самого Вел. Устюга и др. городов и сел региона (фигуры обоих святых, относящиеся к посл. четв. XVIII в., сохранились в жертвеннике сольвыгодского Благовещенского собора). В собрании ВУИАХМЗ находятся богослужебные облачения XVIII–XIX вв. из местных церковей, украшенные шитыми образами устюжских юродивых. В сер. — 1-й пол. XIX в. для храмов, связанных с почитанием П., были созданы крупные ансамбли икон, включавшие его изображения. В 1855–1856 гг. для Котовальской часовни (в окрестностях Вел. Устюга), поставленной на месте, где на землю упали камни из отведенной П. огненной тучи, были написаны иконы Св. Троицы, Благовещения Пресв. Богородицы, П. в молении образу Благовещения, свт. Стефана Пермского и прп. Сергия Радонежского, блж. Иоанна Устюжского и прп. Феодосия Тотемского (*Шляпин*. 1903. С. 196); в 1897–1898 гг. члены Стефано-Прокопиевского братства заказали для Прокопиевского собора парные иконы П. со свт. Стефаном Пермским и блж. Иоанна с только что канонизированным свт. Феодосием Черниговским (Там же. С. 88). Подобные памятники свидетельствуют о намечающемся распаде традиц. связей в иконографии устюжских юродивых, к-рые объединяются на иконах с др. местными святыми или персонажами, не имеющими прямого отношения к религ. жизни данного региона. В то же время случаи совместного изображения П. с чтившимися на Рус. Севере и в Сибири праведными мирянами (Прокопием Устьянским, Артемием Веркольским, Симеоном Верхотурским) напоминают о большей самостоятельности культа этого святого, и в древности далеко не всегда изображавшегося вместе с блж. Иоанном Устюжским. Нек-рые поздние композиции свидетельствуют о переосмыслении старых иконографических схем: так, иконы П. и прмч. Симона Воломского, скорее всего, восходят к образам П. и прп. Варлаама Хутынского.

В Новое время изображения П. появлялись и вне традиц. ареалов его почитания, их создавали для храмов с посвященными святому престолом (пришел П. существовал в московской ц. «Малого» Вознесения на Б. Никитской, где в наст. время находятся 2 иконы XIX в.: образ святого в молении, со сценой избавления Устюга от огненной тучи, и икона

П. и блж. Иоанна Устюжского). Нек-рые поздние изображения святого имели патрональный характер (известна гравюра А. Ф. Зубова с посвящением московскому фабриканту Прокофию Докучаеву, а также ее позднее видоизмененное повторение: *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. С. 691. № 1660). Изредка образ П. включался в состав крупных монументальных ансамблей: он присутствует в росписи сев. придела храма Христа Спасителя в Москве (1839–1883, воссоздан в 1994–1999), исполненной В. Д. Фартусовым по эскизам Н. А. Лаврова. Если этот образ был частью большого комплекса изображений рус. святых, то появление фигуры П. в росписи Владимирского собора в Киеве (1885–1896), более лаконичной по составу, в какой-то степени может объясняться личным выбором худож. Васнецова — уроженца Вятской губ., где традиционно почитался устюжский юродивый. Изображения П. довольно часто помещали под 8 июля в минейных циклах, где одиночная фигура святого иногда уступала место более сложным композициям. Напр., на иконе, принадлежащей к палехскому комплексу 1-й пол. XIX в. из бывш. собрания Елизаветина (Рус. иконы в собрании Михаила Де Буара. Кат. 135.11), П. и вмч. Прокопий держат Казанскую икону Божией Матери, чье обретение празднуется того же числа; рядом находится особая сцена моления юродивого перед иконой «Благовещение» в устюжском Успенском соборе. Отдельная икона И., исполненная мстерским иконописцем М. И. Дикарём, входит в комплект минейных икон, созданный в 80-х XIX в. — 1900-х гг. для домового Введенской ц. петербургского Мраморного дворца и отличающийся большим количеством изображений рус. святых (образ хранится в ГМИР; см.: *Басова М. В.* Минейные и праздничные иконы М. И. Дикарёва и И. С. Чирикова из домового церкви Мраморного дворца в С.-Петербурге: создание, бытование, судьба // Тр. ГМИР. Вып. 1. СПб., 2001. С. 71). В традиц. иконописи XIX в. П., как и блж. Иоанн Устюжский, довольно часто изображался вместе с др. юродивыми (в основном русскими). Вместе с блж. Иоанном (симметрично блаженным Василию и Максиму Московским) он представлен на нижнем поле нек-рых икон «Шестоднев», входящих в большую группу произведений на этот сюжет, исполненных палехскими мастерами; впрочем, в таких случаях П. нередко писали в паре с блаженными Иоанном Большим Колпаком или Исидором Ростовским. Образы устюжских чудотворцев есть на иконах Собора российских чудотворцев, бытовавших в старообрядческой среде (икона из дер. М. Горка (ныне в черте дер. Конечгорье Виноградовского р-на Архангельской обл.); икона, написанная в 1814 г. Петром Тимофеевым, обе — в ГРМ; см.:



Святые земли Русской. 2010. Кат. 311, 312): устюжские святые включены в расширенную группу праведных и юродивых, к-рая расположена в верхней части композиции; их фигуры помещены среди святых сев. происхождения, выше московских юродивых. П. и блж. Иоанн представлены и в других многофигурных композициях, связанных с разными центрами старообрядчества (Там же. Кат. 305, 306, 310). На фоне этих памятников выделяется оригинальностью замысла образ московской работы 1852 г. (ВУИАХМЗ), имеющий условное название «Христос — Святая Евхаристия». Здесь блаженные Андрей, Симеон, Василий, Максим, П. и Иоанн показаны в коленопреклоненном молении дискоусу с сердцем, в к-рое вписан образ Иисуса Христа с орудиями Страстей, а на полях изображены святые, чей подвиг напоминал о подвиге юродства (*Сорокатый*. 2003. С. 148. Ил. на с. 149); эта аллегорическая композиция прославляет юродивых как святых, особо возлюбивших Спасителя.

Житийная иконография П. (более подробный обзор: *Сорокатый*. 2003. С. 149–177) представлена довольно большим количеством сохранившихся и упомянутых в источниках памятников, существенно опережая в этом отношении иконографию других рус. юродивых. Состав клейм древнейшего житийного образа святого — иконы 1602 г., вложенной Н. Г. Строгановым в Прокопиевский храм Вел. Устюга, возможно, повторяет др. житийную икону из той же церкви, упоминаемую в источниках 20-х гг. XVII в. (по мнению *Сорокатого*, этот утраченный памятник мог относиться к сер. XVI в.; см.: Там же. С. 160–161). Цикл иконы 1602 г. состоит из 24 сцен. Половина цикла отведена жизни П., начиная с момента его прихода в Вел. Устюг и до преставления, причем большая часть клейм посвящена чуду об избавлении города от огненной тучи. Остальные композиции изображают строительство церкви над погребением святого и первые чудеса от его мощей, происшедшие до 50-х гг. XVI в. Т. о., цикл основан на древнейших агиографических памятниках — «Повести об огненной туче» и Сказании о чудесах П. Аналогичный состав клейм имеет образ 1-й трети XVII в. из сольвычегодского Борисоглебского мон-ря (СИХМ), причем с иконой 1602 г. совпадает и иконографическое решение самих сцен, позволяя считать сольвычегодский образ репликой устюжского (*Сорокатый* относил икону из Сольвычегодска к кон. XVI в.). Цикл житийного образа 3-й четв. XVII в. из Николао-Владыченской ц. Вологды (ВГИАХМЗ), имеющего 20 клейм, в целом близок к этим произведениям, но отличается от них иконографией сцен и имеет ряд др. отличий, к числу к-рых относится появление но-



Блж. Прокопий Устюжский, с житием.
Икона. Ок. 1668 г.
(ВУИАХМЗ)

вого сюжета — поклонения П. 3-летней отроковице — буд. матери свт. Стефана Пермского (этот эпизод, вошедший в состав Жития П. в XVII в., проиллюстрирован и в клейме житийной иконы свт. Стефана Пермского сер. XVII в., СИХМ, см.: Иконы строгановских вотчин. 2003. Кат. 59).

Новый этап развития житийной иконографии святого представлен иконой, написанной ок. 1668 г. для каменного Прокопиевского собора (ВУИАХМЗ). Этот выдающийся по своему художественному уровню памятник, возможно, являющийся ранним произведением Семена Спиридонова Холмогорца, имеет 40 клейм (нередко с неск. эпизодами в каждом) и следует полному варианту житийной биографии П., включающему рассказ о прибытии святого из лат. стран в Новгород, принятии Православия, собеседовании с прп. Варлаамом Хутынским и об уходе в «восточные страны». Этим событиям (начиная со сцены рождения П.) посвящены первые 7 клейм. Следующие 17-сцен показывают деяния П. в Устюге вплоть до его кончины (в их числе — встреча с отроковицей Марией — буд. матерью свт. Стефана Пермского). В остальных 16 клеймах представлены погребение П., строительство храма и ранние чудеса от мощей. Полный вариант жизнеописания святого, сформировавшийся ок. сер. XVII в., с разной степенью подробности отражен и в др. памятниках — иконе П. и блж. Иоанна со сценами житий обоих святых из Архангельского мон-ря в Вел. Устюге (сер. (?) XVII в., ВУИАХМЗ; П. посвящены 11 из 22 клейм и сцена моления о городе в среднике), образе с 12 клеймами из МИИРК (2-я пол. XVIII в.), раме с 16 клеймами из ЦМиАР (кон. XVIII в.) и иконе П. и блж. Иоанна со сценами их житий из частного собрания (посл. четв. XVIII в.; см.: *Комашко*. 2006. Кат.

202), где П. посвящены 10 из 16 клейм. В XIX — нач. XX в. циклы жития П., по видимому, создавались редко. Одним из исключений являются росписи устюжского Прокопиевского собора. В 1836 г. в его паперти были написаны 12 клейм со сценами жития святого (*Шлятин*. 1903. С. 84); к 600-летию преставления П. в 1903 г. создана новая роспись основного храма, включающая житийный цикл (Празднование 600-летия блаженной кончины прав. Прокопия Устюжского чудотворца 8 июля 1903 г. в г. Вел. Устюге. Вологда, 1903. С. 19).

Нек-рые события жития святого изображались вне житийного цикла. В писцово-й книге Вел. Устюга 1676–1683 гг. сообщается о находившейся в Прокопиевском храме пелене с вышитой сценой преставления П. (Устюг Великий. 1883. С. 48). Этот же сюжет представлен на большой иконе 1-й трети XVIII в. (ВУИАХМЗ; см.: *Сорокатый*. 2003. С. 157–158. Ил. 42 на с. 230) и на панели кон. XVIII в. в цокольном ряду иконостаса Прокопиевского собора (Там же. С. 191. Примеч. 124; *Шлятин*. 1903. С. 103). На иконе — П. с 2 ангелами представлен лежащим перед устюжским Архангельским мон-рем, у ворот к-рого, согласно Житию, он преставился. По-видимому, этот памятник, как и несохранившаяся пелена, является репликой иконы, к-рая находилась в монастырской часовне на месте кончины блаженного, или самой этой иконой (ПСРЛ. Т. 37. С. 108, 111, 130; *Шлятин*. 1903. С. 37. Примеч. 37). Более широкое распространение получил др. сюжет — сцена моления П. об отведении от Вел. Устюга огненной тучи. Со 2-й пол. XVII в. она нередко помещалась на фоне икон П. и блж. Иоанна Устюжских в качестве самостоятельной композиции, а в XVIII–XIX вв. обычно сочеталась с сюжетом чуда блж. Иоанна Устюжского, лежащего на углях в печи. Особый вариант сцены моления представлен лаконичными композициями с фигурой П. в составе изображения «Благовещение». Этот сюжет, основанный на житийном рассказе о молитве юродивого перед подобной иконой, имеется на образах-сводах чудотворных икон Божией Матери (наиболее ранний пример — икона 1722 г. письма Ивана Дорофеева, частное собрание; см.: *Комашко*. 2006. Кат. 10). Существовали и отдельные иконы с такой композицией. Ее поздний, реалистический вариант представлен хромолитографиями и расхожими образками рубежа XIX и XX вв., на которых коленопреклоненный П. с лежащими у ног кочергами показан в схематично переданном интерьере, у киота с иконой Благовещения «Устюжского». В особых случаях композиция с молящимся святым могла сочетаться со сценой его преставления. Обе сцены, исполненные чернью, помещены на серебряной лампаде 1831 г., стоявшей



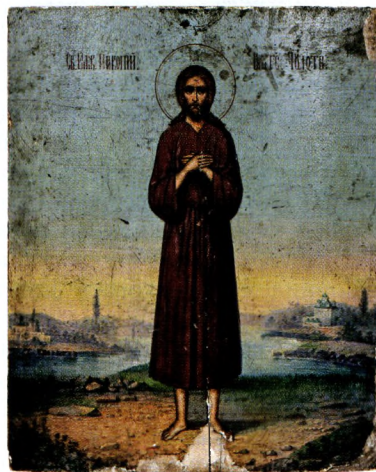
ураки П. (ВУИАХМЗ; см.: Шлятин. 1903. С. 110). Очевидно, такие произведения, как и иконы с более развернутыми циклами, были сравнительно редки и хранились в основном в храмах Вел. Устюга, а также исторически связанных с ним земель.

Лит.: Попов А. М., свящ. Описание великоустюжского Прокопиевского собора. Вологда, 1859; Строгановский иконописный лицевой подлинник (кон. XVI и нач. XVII ст.). М., 1869; Филимонов. Иконописный подлинник. С. 385; Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 493, 691. № 1226, 1660; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 462–464; Устюг Великий: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1883; Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник. СПб., 1895–1898. Вып. 1–4. С. 73, 106–107, 203. (ПДП; Вып. 106, 113, 122, 126); Шлятин В. П. Житие прав. Прокопия, Устюжского чудотворца, и ист. описание устюжского Прокопиевского собора. СПб., 1903; Гурьянов В. П. Лицевые святцы XVII в. Никольского единоверческого мон-ря в Москве: Иконописный подлинник. М., 1904; 1997^р. С. 33, 60; Myslivec J. К иконографии рус. святых // Bsl. Praha, 1932. Т. 4. Vol. 2. С. 418–431; Антонова, Мнёва. Каталог. Т. 1. С. 367. Кат. 318; Т. 2. С. 230, 275, 298–299, 485. Кат. 649, 721, 767, 1015. Ил. 85; 1000 Jahre Orthodoxe Kirche in der Rus' 988–1988: Russische Heilige in Ikonen / Hrsg. von F. Ullrich. Recklinghausen, 1988. S. 116–119; Pucko V. Die Darstellung der russischen Narren um Christi Willen in der Ikonenmalerei // Hermeneia. 1993. N 2. S. 81–94; Рыбаков А. А. Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995. № 82, 233, 239–241, 246; Сорокатый В. М. Надгробная икона Прокопия Устюжского 1602 г. // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек. 1989 г. М., 1995. С. 33–37; он же. Образ Прокопия Устюжского в иконе // Житие св. прав. Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского чудотворца / Сост.: С. В. Завадская. М., 2003. С. 123–192; Большаков. Подлинник иконописный. 1998. С. 114; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 142–143, 186–187, 430–437, 460–461. № 53, 77, 215–218, 230; Т. 2. С. 202–203, 321. № 39; Полякова О. А. Шедевры рус. иконописи XVI–XIX вв. / ГМЗК. М., 1999. Кат. 20; она же. Архитектура России в ее иконе: Города, мон-ри и церкви в иконописи XVI–XIX вв. из собр. Музея-заповедника «Коломенское». М., 2006. С. 22–31, 241. Кат. 2, 3; Москва православная: Церк. календарь. История города в его святых. Благочестивые обычаи: Июль. М., 2000. С. 216–221; Icônes russes. Les saintes / Fondation Pierre Gianadda. Martigny; Suisse; Lausanne, 2000. N 20, 21, 33, 52, 53; Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 341–342; Иконы строгановских вотчин XVI–XVII вв.: По мат-лам реставрационных работ ВХНРЦ им. акад. И. Э. Грабаря: Кат.-альбом. М., 2003. Кат. 15, 38, 44, 50, 59, 75, 81; Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 243–244, 251, 256; Преображенский А. С. Инок и юродивый: сопоставление 2 типов святости в рус. иконографии Позднего Средневековья // Иконы Рус. Севера: Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье: Статьи и мат-лы / Ред.-сост.: Э. С. Смирнова. М., 2005. С. 170–204; он же. Иоанн, блж., Христа ради юродивый, Устюжский. Иконография // ПЭ. 2010. Т. 23. С. 352–361; он же. Иконография Василия Блаженного: нек-рые аспекты изучения // Юродивые в рус. культуре: Сб.

науч. ст. / Отв. ред. и сост.: Е. М. Юхименко. М., 2013. С. 52. (Тр. ГИМ; 197); Пуцко В. Г. «Портретные» изображения св. Прокопия Устюжского // Глагол времени: Исслед. и мат-лы: Статьи и сообщ. межрегион. науч. конф. «Прокопиевские чтения» / Под общ. ред. А. В. Камкина. Вологда, 2005. С. 191–204; Комашко Н. И. Рус. икона XVIII в. М., 2006. С. 147, 236, 238–240, 328, 332. Кат. 117, 202, 204; Иконы Рус. Севера: Шедевры древнерус. живописи АМИИ. М., 2007. Т. 1. С. 268–271, 280–287, 375–379. Кат. 54, 56, 78; Т. 2. С. 264–265. Кат. 160; Комашко Н. И., Саенкова Е. М. Рус. житийная икона. М., 2007. С. 342–349; Рус. иконы в собр. Михаила Де Буара (Елизаветина): Кат. выст., ГМЗ музей-заповедник «Царицыно» (июнь 2008 – июль 2009) / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, А. С. Преображенский, Э. С. Смирнова. М., 2009. Кат. 42, 135.11; Силкин А. В. Лицевое шитье строгановских мастерских. М., 2009. Кат. 23, 25, 87, 89, 120, 125, 145; Власов А. Н. Житийные повести и сказания о св. юродивых Прокопии и Иоанне Устюжских / Отв. ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2010; Святые земли Русской / ГРМ. СПб., 2010. С. 140–141, 214–215, 218–219, 230–231. Кат. 183–185, 287, 304–307, 310–312. Ил. 82, 131, 134, 143; Туминская О. А. Блаженные и юродивые в истории, житии и изобразительном искусстве Др. Руси: Монография. СПб., 2012; она же. Нищету Христову возлюбивши... Монография. СПб., 2013; Корпелайнен Е. А. Юродивые и столпники. СПб., 2014. С. 50–59. (Рус. икона: образы и символы); Рус. святые: Кат. выст. / Авт.-сост.: М. Н. Шаромазов, О. В. Силина. Ярославль, 2014. С. 110, 165, 167, 256, 262, 263. Кат. 14, 96, 101; Образы рус. святых в собр. Ист. музея. М., 2015. С. 330–335, 394, 399, 424–429. Кат. 79, 93, 98.

А. С. Преображенский

ПРОКОПИЙ (Плишков (Плушков, Плириков); 1578, дер. Корякинская (или Митино) близ г. Хлынова (Вятки, ныне Киров) – 21.12.1627/



Блж. Прокопий Вятский.
Кон. XIX – нач. XX в.
(Кировский обл. краеведческий музей)

28, хлыновский Трифонов Успенский мон-рь), блж. (пам. 21 дек. и 8 окт. – в Соборе Вятских святых), Вятский, Христа ради юродивый. Первые редакции Жития П., воз-

можно, были написаны в 3-й четв. XVII в., при еп. Вятском и Великопермском Александре (в схиме Андрей; 5 дек. 1657 – 8 янв. 1674), возглавившем новообразованную епархию, а затем получили развитие при архиеп. Вятском и Великопермском Ионе (Баранове) (Буланин. 2004. С. 406), много сделавшем для становления вятского летописания. Житие святого опубликовано С. А. Ивановым по списку XIX в.: РГБ. Унд. № 361. К наст. времени выявлены списки XVII–XVIII вв.: РНБ. Тит. № 563; БАН. Вятское собр. № 15, кон. XVIII в. В Вятском собрании БАН находится также список XIX в. (№ 139), 3 списка этого же времени – в отделе рукописей Кировской областной универсальной научной б-ки им. А. И. Герцена (№ 118–120).

П. род. в семье крестьян Максима и Ирины. В подавляющем большинстве вариантов Жития святого, в т. ч. современных, фамилия П. пишется как Плужков, а название родной деревни – Корякинская, однако она не упоминается в документальных источниках. Проведенный анализ позволяет высказать предположение, что данный населенный пункт можно идентифицировать с деревнями Сагадковская (Плишки), Ближнее Корюгино или Корюгинская (Корюгино), расстояние к-рых до Хлынова совпадает с расстоянием, указанным в Житии (Маркелов. 2019. С. 112–113).

В возрасте 12 лет П. уже работал в поле. Однажды во время грозы мальчик упал с лошади на землю и лежал как мертвый. Родители принесли его домой и стали молиться свт. Николаю Чудотворцу. Вскоре мальчик пришел в себя, но вел себя как безумный – «начал ризы своя на себе терзати и повергати на землю и ходити наг». Тогда родители отвезли сына в хлыновский Успенский мон-рь к прп. Трифону Вятскому, к-рый окропил ребенка святой водой и исцелил.

После этого П. по благословению родителей переехал в Слободской посад (с 1599 Слободской), где в течение 3 лет «обиташе у некоего священника именем Илариона» и прислуживал в Екатерининской ц.

Когда П. исполнилось 20 лет, родители решили женить сына. В лето 7105-е (1597), как говорит Житие, он «утаився родителей» и ушел в Хлынов, где «нача похабом себя творити». П. не разговаривал ни с кем,



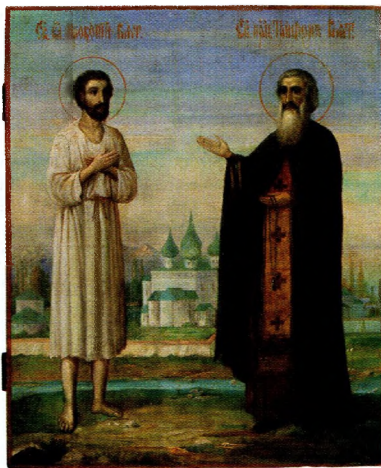
кроме своего духовника свящ. Иоанна Колачникова (Колашникова) из храма Вознесения Господня, с к-рым беседовал, «яко и протчии человецы, а не яко юрод».

Блаженный спал где придется, нередко ночевал на улице. Житие свидетельствует, что его оскорбляли и били как дети, так и взрослые. Впосл. горожане стали замечать, что приход П. к больному свидетельствовал о скорой смерти или о выздоровлении (блаженный показывал грядущее знаками). Согласно Житию, воевода А. Д. Приимков-Ростовский и его жена, Наталья почитали П., приглашали в дом, одевали в дорогие одежды, но юродивый вскоре раздирал их и «хождаше нагъ, якоже и прежде». Однажды после заутрени, предвидя близкую кончину, П. вышел из церкви и спустился в овраг. Там он начал обтирать свое нагое тело снегом, долго молился, а потом лег на снег лицом к востоку и скончался.

Блаженный был погребен близ Успенского собора, неподалеку от могилы прп. Трифона Вятского. В похоронах, прошедших по разрешению хлыновского воеводы Н. П. Барятинского, принимали участие духовник блаженного свящ. Иоанн Колачников, архим. Успенского мон-ря Иона (Мамин), подьячий Симеон Павлов.

Иванов и др. исследователи подчеркивают, что Житие П. «изобилует... точными деталями, обычно почти отсутствующими в «юродской» агиографии», в тексте встречается много реальных имен и топонимов (напр., в г. Слободском действительно служил свящ. Иларион, у которого жил П. до принятия подвига юродства, подтверждаются сведения о почитавшем юродивого кн. Приимкове-Ростовском, о духовнике юродивого, свящ. Иоанне Колачникове, о Барятинском, об архим. Успенского мон-ря Ионе (Мамине), о прот. Стефане Юфереве, о подьячем приказной избы Симеоне Павлове (Иванов. 2000. С. 83–85)). Историчность Жития состоит о том, что в основе текста — древние записи. В состав всех списков Жития входит 9 чудес, 8 из них прижизненные. Первое Чудо — о «колачнике» Дементии (Диомиде), у к-рого блаженный разбросал все калачи.

Во 2-м Чуде повествуется о том, что П. предсказал «избавление» боярину М. И. Татищеву, сосланному в Хлынов по приказу царя Михаила



Блж. Прокопий
и прп. Трифон Вятские.
Икона. Кон. XIX — нач. XX в.
(частное собрание)

Феодоровича. По предположению Иванова, в данном рассказе речь идет о стольнике царя Петре Урусове, отбывавшем наказание в тюрьме г. Хлынова между 1627 и 1634 гг. Окольный М. И. Татищев, напротив, был убит в 1608 г., и царь Михаил Феодорович его наказывать не мог. В 5-м Чуде рассказывается о том, как П. пришел к воеводе Григорию Жемчужникову (в действительности речь идет о Василии Богдановиче Жемчужникове (Там же. С. 81)), надел на себя его шапку и отвел воеводу в темницу. Спустя нек-рое время пророчество святого подтвердилось: воевода был арестован по приказу из Москвы.

П. предсказал сыну своего духовника, молодому свящ. Иоанну, что он будет заколот ножом (3-е Чудо). В 8-м Чуде рассказывается об исцелении от сильной зубной боли Анисии, жены священника из г. Слободского. Девятое Чудо повествует о том, как блаженный однажды во время богослужения силой втолкнул юношу Корнилия Кораскова в алтарь. Спустя неск. лет тот принял священный сан, а позже стал игум. Киприаном (в переписи г. Слободского за 1629 г. значится не Корнилий, а Семен Корасков (Там же. С. 86)).

Отдельно в списке Чудес стоит единственное посмертное Чудо святого — об исцелении 18-летней Марфы Пушкарёвой (4-е в списке Чудес). 3 марта 1666 г. девушка исцелилась после того, как ей явились 2 светящихся мужа. Они называли друг друга Трифоном и П. Составление Чуда, в котором действовали 2 почитаемых Вятских святых, воз-

можно, было связано с тем, что в это время остро стоял вопрос о существовании Вятской епархии после того, как еп. Вятский Александр открыто поддерживал старообрядцев и выступил с обличениями патриарха Никона (Минова). Обсуждению поведения епископа было посвящено заседание *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* Еп. Александр принес покаяние, в 1669 г. он вернулся на Вятку, епархию удалось сохранить.

Почитание П. В 1684 г., при строительстве нового каменного Успенского собора, начатом по благословению архиеп. Вятского Ионы (Баранова), были обретены мощи прп. Трифона Вятского и в 1690 г. перенесены в построенный собор. При этом свидетельств обретения мощей П., погребенного у стены храма, нет.

Начиная с XVIII в. П. поминали в храме в честь Рождества Пресв. Богородицы г. Слободского (ныне помянник хранится в Областной универсальной научной б-ке им. А. И. Герцена: Ркп. № 98. Л. 19 об.), в кафедральном Богоявленском соборе Вятки (помянник: Там же. Ркп. № 35. Л. 35 об., 1698–1704 гг.), в вятском Успенском мон-ре (Синодик Трифоновой мон-ря: Кировский областной краеведческий музей. Ркп. № 3789. Л. 26 об.).

В одном из сборников сер. XVIII в. находится «Реэстр по алфавету города, в которых обретаются мощи святых в России» (РНБ. Михайловск. Q.532. Л. 67 об.—68), в к-ром упомянуты имена прп. Трифона и Прокопия Вятских (Маркелов. 2019. С. 186).

В 1870 г. в Вятке опубликовано «Сказание о жизни, подвигах и чудотворениях, святого праведного Прокопия юродивого вятского чудотворца, составленное В. Жирухиным» (Там же. С. 240). 240 экз. книги находилось в б-ке настоятеля вятского Успенского мон-ря игум. Диодора (Воскресенского) (Кустова. 2012. С. 463).

В кон. XIX — нач. XX в. большое влияние на рост почитания святого оказали публикации его Жития, осуществленные иеросхим. прп. Стефаном (Куртевым) и свящ. Александром Флоровым, а также издание книги о рус. юродивых свящ. Иоанна Ковалевского, посвятившего отдельную главу своего исследования П.

Священник Благовещенской ц. села Бобина А. Флоров решил построить храм на родине П., к-рая находилась в пределах Бобинского прихода. «По



словесному распоряжению» еп. Вятского и Слободского Алексия (Опоцкого) 21 мая 1897 г. в Митино была освящена часовня во имя П. 22 мая в 5 ч. утра сюда Великоерецким крестным ходом торжественно принесли икону святого. Образ пожертвовала братия вятского Успенского мон-ря.

17 сент. 1898 г. еп. Алексей освятил на родине П. храм в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина». 1 дек. 1902 г. при храме открыли 2-классную церковно-учительскую школу. П. стал ее св. покровителем.

В 1901 г. в ответ на распоряжение Синода о предоставлении сведений о местночтимых святых, не занесенных в синодальные святцы, Вятская епархия подготовила справку, в к-рой говорилось о почитании П. и прп. Трифона Вятского в селах Вятского, Глазовского и Уржумского уездов (Маркелов. 2019. С. 239). В нояб. 1902 г. еп. Вятский Никон (Софийский) сообщал в Синод о том, что память блаженного отмечается молебнами с XVIII в. При этом он уточнил, что служба П. совершается по общей Минее: при пении молебнов «поется тропарь общий Христа ради юродивых» (Там же. С. 436). Основываясь на этих фактах, епископ заключил, что Церковь «признает святым местночтимого угодника Божия, блаженного Прокопия Вятского, Христа ради юродивого». Вместе с тем об избирательности почитания П. писал в 1915 г. прот. Иоанн Осокин: «Торжественное служение в день памяти блж. Прокопия 21 декабря совершается, как нам известно, только в Вятском Трифононов монастыре, во всех же других церквах совершается простодневное богослужение» (Осокин. 1915. С. 1489).

18 авг. 1913 г. в слободском Крестовоздвиженском муж. мон-ре был освящен придел во имя прп. Трифона и блж. Прокопия (Попов. 1913. С. 1160–1163). Вятский Успенский мон-рь был закрыт в сер. 20-х гг. XX в., Успенский собор действовал как приходский, с 1923 г. здесь служили обновленцы (Кустова. 2012. С. 643–648, 679–683). В 1928 г. обновленческий клир храма планировал праздновать 300-летний юбилей со дня преставления П. и пригласить на празднование «митрополита» А. И. Введенского (Маркелов. 1998). В 1950 г. в Серафимовском соборе г. Кирова был освящен нижний храм во имя прп. Трифона и блж.

Прокопия Вятских (Он же. 2012. С. 60–62).

В 2009 г. в слободе Сошени г. Кирова освящен храм во имя блж. Прокопия Вятского. Канонизация святого подтверждена включением его имени в Собор Вятских святых, установленный 21 окт. 2007 г.

Ист.: Жизнь прп. Трифона и блж. Прокопия, Вятских чудотворцев. Вятка, 1888; Блж. Прокопий, Христа ради юродивый, Вятский чудотворец / Сост.: священник с. Бобина А. Флоров. Вятка, 1898; Житие прп. Трифона и блж. Прокопия, Вятских чудотворцев / Сост.: иером. Стефан (Куртеев). Вятка, 1899³; Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio princeps // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори / Сост.: А. А. Турилов. М., 2000. С. 70–86.

Лит.: Филарет (Гумилевский). РСв. 1882. Т. 3. С. 599–600; Блж. Прокопий, Христа ради юродивый, Вятский чудотворец / Сост.: свящ. А. Флоров. Вятка, 1898; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 334; Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Вост. и Рус. Церкви: Ист. очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1902. С. 266–270; Одоев А. Блж. Прокопий // Вятские Ев. 1903. № 10. Отд. неофиц. С. 433–434; Кедрова С. Христорождественский жен. мон-рь в г. Слободском Вятской епархии // Вятские Ев. 1905. № 6. Отд. неофиц. С. 335–355; Осокин И., прот. Ист. очерк почитания прп. Трифона, Вятского чудотворца // Тр. Вятской УАК. 1912. Вып. 1/2. С. 1–64; Попов С., прот. Освящение придела в Слободском муж. мон-ре во имя прп. Трифона и блж. Прокопия, Вятских чудотворцев, 18 авг. 1913 г. // Вятские Ев. 1913. № 39. Отд. неофиц. С. 1160–1163; П. И. О-н. Памяти Прокопия Вятского, Христа ради юродивого // Там же. 1915. № 51. Отд. неофиц. С. 1483–1489; Зорина С. А. Житие Прокопия Вятского как ист. источник // История и культура Волго-Вятского края: (Тез. докл. и сообщ. к межрегион. науч. конф.). Киров, 1994. С. 116–117; Маркелов А. В. Под эгидой обновленцев // Вятский епарх. вестн. 1998. № 2. С. 4; он же. Свято-Серафимовский собор — духовный центр Кировской (Вятской) епархии 1940–1980-х гг. // Иван Аполлонович Чарушин: Архитектура на рубеже XIX–XX вв.: Сб. мат-лов Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 150-летию архитектора И. А. Чарушина. Киров, 2012. С. 60–62; он же. Чтимые иконы и святые в жизни общества 2-й пол. XVII — нач. XX вв.: (на примере Вятской епархии). Киров (Вятка), 2019; Буланин Д. М. Житие Прокопия Вятского // СККДР. Вып. 3. Ч. 4: Дополнения. 2004. С. 405–406; Кривошеина Н. В. Св. прп. Трифон Вятский Чудотворец в иконографии XVII–XX в. Киров, 2006; Кустова Е. В. История Вятского Успенского Трифонова монастыря. Вятка [Киров], 2012. Т. 1.

А. В. Маркелов

Иконография. Известно краткое описание облика П. под 21 дек. в иконописных подлинниках XVIII–XIX вв.: «...брада исчерна русая, подоле Козминой (т. е. мч. Космы.— Авт.), власы кратки, не с ушей, кудряв, весь наг, подпоясан платом, руки молебны» (ИРЛИ (ПД). Переп. № 524. Л. 101 об., 30-е гг. XIX в.; на л. 126 об. под 26 февр. он упомянут без описания облика; см. также: Филимонов.

Иконописный подлинник. С. 42; назван «новым чудотворцем»).

Ареал распространения изображений П. ограничивается в основном территорией бывш. Вятской епархии (учреждена в окт. 1657). Иконография отражает принадлежность П. к категории русских юродивых, мирян из простого сословия. Церковным преданием она неразрывно связана с почитанием старшего современника блаженного — прп. Трифона Вятского (считается, что прп. Трифон, излечив П. в юности, благословил его на юродство). Известно посмертное чудо 3 марта 1666 г.: жительнице Слободского у., девице Марфе Тимофеевой Пушкарёвой, после молитвы в Успенском Трифоновом муж. мон-ре, где покоятся мощи святых, явились 2 «святотелных» мужа, они называли друг друга Трифоном и Прокопием и обещали исцеление, которое Марфа получила в скором времени (Жизнь. 1888. С. 45; Осокин. 1912. С. 7; Иванов С. А. Житие Прокопия Вятского. Editio princeps // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори / Сост.: А. А. Турилов. М., 2000. С. 79–80). Совместное изображение прп. Трифона и П. (первых подвижников, прославленных в лике местночтимых святых Вятской епархии) — наиболее распространенная устойчивая иконография широкого круга памятников, в т. ч. иконы из Благовещенской ц. Трифонова мон-ря, которую носили крестным ходом по губернии (Васильев С., Бехтерев Н. История Вятского края с древних времен до нач. XIX ст. Вятка, 1870. Т. 1. С. 191, 250).

Ранняя сохранившаяся икона кон. XVII — нач. XVIII в. (Вятский худож. музей им. В. М. и А. М. Васнецовых — далее ВХМ) находилась в верхопечецком Крестовоздвиженском монастыре, в 1775 г. была перенесена в слободский Богоявленский (Крестовоздвиженский) мон-рь в ц. во имя арх. Михаила. На иконе П. полностью обнажен («...и одежды никогда на себе не носил, но ходил бос и наг...»; см.: Жизнь. 1888. С. 41), с выступающими ребрами, изображен справа, лицом к прп. Трифону, оба — в молении образу Божией Матери «Воплощение». У П. — взлохмаченные волосы и короткая борода, лик с крупными чертами, морщинами на лбу.

В XIX в. эта иконография развивалась по пути насыщения повествовательными подробностями: со временем вместо лаконичного поема на иконах появились пейзажи с р. Вяткой и видами Трифонова мон-ря (обычно с сев.-вост. стороны, как на иконе 2-й пол. XIX в., ВХМ). Расположение фигуры П. в этих композициях варьировалось, в т. ч. и на «раздаточных» паломнических образках (кон. XIX в., частное собрание, Вятка). Изменились одеяния и жесты П.: он изображен в небольшом повороте к центру, в длинной белой рубахе с препоясанием,

руки, как правило, сложены крестообразно на груди, иногда развернуты ладонями. Иконы святых создавались в городских и монастырских мастерских местными и приезжими иконописцами, были привозными (кон. XIX — нач. XX в., ВХМ, Сарапульский ист.-архит. и худож. музей-заповедник, собор вмц. Екатерины в г. Слободском, деревянная ц. арх. Михаила в г. Слободском (бывш. проездная башня мон-ря), ц. Св. Троицы в с. Волкове Слободского р-на Кировской обл., частные собрания). На иконе из Троицкой ц. в с. Быстрица (Оричевский р-н Кировской обл.) в верхней части изображен Спаситель, а не образ Божией Матери «Знамение». Мстёрская икона кон. XIX — нач. XX в. (Кировский обл. краевед. музей) находилась в старообрядческой молельне Вятки. Прп. Трифон и П. представлены прямолично на темном лаконичном фоне с поземом, вверху — Господь Вседержитель. На юродивом — зеленое рубище, перекинутое через левую руку, к-рое оставляет обнаженным верхнюю часть тела, подчеркивая его аскетичную худобу. П. — средовек с копной густых вьющихся волос и разделенной на неск. прядей короткой русой бородой. Зимой 1904 г. образ Вятских святых был поднесен мц. имп. Александры Феодоровны (Кедрова С. Н. Христорождественский жен. мон-рь в г. Слободском, Вятской епархии // Вятские ЕВ. 1905. № 6. Отд. неофиц. С. 354–355). Получили распространение литографии (с раскраской, 1883, мастерская ТСЛ, СПГИАХМЗ) и хромофотографии, изготовленные в московской мастерской И. Е. Ефимова на Б. Якиманке (1893). Печатные иконы прп. Трифона и П. вместе с Житиями распространялись во время крестных ходов (Осокин. 1912. С. 41–42), их изображения участвовали в юбилейных торжествах 1912 г. (300-летие. 1912. С. 11).

В старообрядческой мастерской Л. А. Гребнева (1867–1932), очевидно, изготовлен меднолитой образок (нач. XX в., частное собрание), где святые, поименованные как «вятские чудотворцы», предстоят в молении под благословляющей Божественной десницей (в облачном сегменте). У П. прикрыты лишь бедра, рука поднята для крестного знамения; фон иконы — с рекой, лесом и деревянными церковными сооружениями, взят из неустановленного источника. На небольшой иконе в технике ростовской финифти кон. XIX — нач. XX в. (возможно, подобные образки заказывали к 300-летию кончины прп. Трифона ок. 1912, ЦМиАР) П. и прп. Трифон обращены к образу Божией Матери «Знамение», обитель показана довольно условно, что свойственно изображениям, создававшимся географически отдаленно, без использования местных образцов. П. — в добротной белой подпоя-

санной одежде, помещен слева, его руки скрещены на груди.

Единоличные иконы П. встречаются гораздо реже, датируются преимущественно кон. XIX — нач. XX в. Одна из них



Прп. Трифон
и блж. Прокопий Вятские.
Икона. Кон. XVII — нач. XVIII в.
(Вятский художественный музей
им. В. М. и А. М. Васнецовых)

хранилась в Успенском соборе Трифонова мон-ря (Трехсотлетие. 1912. С. 6). В основном это традиц. пядницы с образом святого на фоне обители. На ико-



Прп. Трифон
и блж. Прокопий Вятские.
Икона. Кон. XIX — нач. XX в.
Мстёра
(Кировский обл. краеведческий музей)

не рубежа XIX и XX вв. (Кировский обл. краевед. музей) он показан прямолично в рост, руки сложены на груди, пряди русых волос лежат на плечах. Бытовали хромофотографии с фигурой юродивого вполборота вправо и с видом мон-ря (аналогична изображению святого на совместном с прп. Трифоном эстампе) и близкие по рисунку иконы.

Житийные изображения П. неизвестны. В составе клейм сохранившихся иконописных и монументальных сюжетных циклов прп. Трифона XIX в. образ П. не

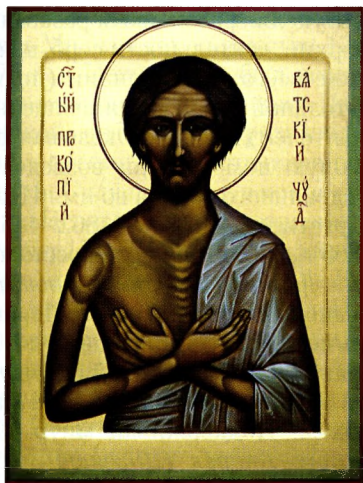
встречается, но можно предположить его наличие на житийных иконах преподобного «с чудесами» в 20 клеймах XVIII в., к-рые известны только по письменным источникам (Кривошеина. 2006. С. 91–93). В кон. XIX — нач. XX в. существовали также совместные иконы Вятских и избранных святых. Иллюстрация с группой рус. юродивых (худож. П. А. Метцгер, П. в 1-м ряду справа, с верижным крестом на шее) помещена в книге свящ. И. Ковалевского, там же представлено явление прп. Трифона и П. девице Марфе (Ковалевский И., свящ. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Вост. и Рус. Церкви: Ист. очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1902³. С. 270. Вкл.). Очевидно, П. (надпись: «ю прокопий ва») изображен в верхнем регистре справа в небольшой группе юродивых на иконе «Собор русских святых» 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР).

Монументальные изображения П. (плохой сохранности либо под записью) встречаются в исторических границах Вятской епархии. В настенной живописи, в силу ее специфической связи с архитектурой и традиц. распределения сюжетов в пространственных зонах храма, появились самостоятельные образы первых вятских святых. В теплой (трапезной) части храмов для таких композиций отводились межколонные пространства юж. стены (напр., в Троицкой ц. с. Кстинина, Кирово-Чепецкий р-н Кировской обл.), нижний ярус зап. стены (кон. XIX — нач. XX в., Троицкая ц. с. Волкова), зап. столпы (напр., сев.-зап. столп



Блж. Прокопий
и прп. Трифон Вятские.
Эмалевая икона.
Кон. XIX — нач. XX в.
(ЦМиАР)

Успенского собора Трифонова мон-ря, 1895–1896 (под записью), артель Л. И. Парилова). Источником изображений П., как парных с прп. Трифоном, так и персональных, служили иконные об-



Блж. Прокопий Вятский.

Икона. 2012 г.

Иконописец мон. Дорофея (Мороз)
(ц. блж. Прокопия Вятского, Киров)

разцы с р. Вяткой и архитектурой Успенского мон-ря, выполненные, в т. ч., в стиле академической живописи 2-й пол. XIX в. За пределами епархии образ блаженного имелся в росписи храма Христа Спасителя (на стене лестницы, ведущей на хоры в сев.-зап. части, 1876–1877, худож. П. С. Тюрин). Изображение П. (со светлыми взлохмаченными волосами) включено также в одну из групп подвижников XVII в. в стенописи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиакон Пайсия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010).

В XX в. мон. Иулиания (Соколова) включила изображения П. и прп. Трифона (вместе с Пермскими святителями) в композицию «Все святые, в земле Русской просиявшие» на иконах 1934 г. (келейный образ священноисп. Афанасия (Сахарова)), 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ); блаженный запечатлен на совр. повторениях этого извода. Под 21 дек. он представлен на подготовительном рисунке мон. Иулиании к лицевым святам рус. святых 1959–1962 гг. (частное собрание). Рисунок для Миней МП работы прот. Вячеслава Савиных и Н. Д. Шелягиной исполнен на основе ранней иконы прп. Трифона и П. из ВХМ. На совр. иконах воспроизводятся традиц. типы изображения П., по стилистике они ориентированы на древнерус. образцы.

Возрождение духовной жизни Вятки, совр. потребности Вятской епархии (с 2012 митрополии) привели к появлению новых образцов иконографии П. Так, вместе с прп. Трифоном он включен в состав триптиха (2012, мон. Дорофея (Мороз), ц. в честь Рождества Христова в слободском Христорождественском жен. мон-ре), в центре к-рого написан велико-рецкий образ свт. Николая Чудотворца:

из с. Велюгского начинается один из самых крупных ежегодных крестных ходов. Была создана аналойная поясная икона П. со сложенными крестообразно на груди руками (2012, мон. Дорофея (Мороз), ц. во имя П. в Кирове). Идея покровительства и заступничества Божией Матери (Покров Пресв. Богородицы в небесах) и Вятских святых заложена в иконе усложненной программы с графичным изображением города (с иконы XVIII в., ВХМ); на полях — свт. Николай Чудотворец и священноисп. Виктор (Островидов), еп. Глазовский (2015, мон. Дорофея (Мороз)). Мозаичный образ П. помещен на зап. фасаде Успенского собора в вятском Трифоновом мон-ре.

В 2007 г. для Успенского собора Трифонова мон-ря была написана первая икона «Собор Вятских святых» (прот. Александр Матвеев), на к-рой П. изображен в числе 12 святых в 1-м ряду (слева), коленопреклоненным, напротив прп. Трифона, поддерживающим вместе с ним Успенский собор обители. В 2019 г. в иконописной школе при МДА для ц. Преображения Господня вятского Преображенского жен. мон-ря была разработана более сложная иконография Собора Вятских чудотворцев (позже дорабатывалась на месте, художники И. П. Сидоров, В. А. Набоких), где на дальнем плане помещены вятские храмы, а 21 святой предостоят Спасу Нерукотворному; П. — в 1-м ряду, в рубище цвета красной охры.

Ист.: Госкаталог РФ. № 8186830, 8363335, 10654383, 13296051, 13296086, 18512481, 18512607.
Лит.: Мостовский М. С. Ист. описание храма во имя Христа Спасителя в Москве. М., 1883. С. 139; Жизнь прп. Трифона и блж. Прокопия, Вятских чудотворцев / Сост.: иером. Стефан (Куртеев). Вятка, 1888. С. 40–46; Софийский Л. Из истории Слободского Крестовоздвиженского мон-ря // Вятские ЕВ. 1904. № 8. Отд. неофиц. С. 498. Примеч. 2; Осокин И. М., прот. Ист. очерк почитания прп. Трифона, Вятского чудотворца // Тр. Вятской УАК. 1912. Вып. 1/2. Отд. 3. С. 1–64; 300-летие со дня блаженной кончины св. прп. Трифона, вятского чудотворца (1612 г. — 8 окт. — 1912 г.). Вятка, 1912; Живопись Хлынова XVII в.: Кат. произв. древнерус. искусства, включ. в экспозицию музея / Сост.: Г. Г. Киселева. Киров, 1978. С. 20–21. № 9; Рус. эмаль XVII — нач. XX в.: Из собр. Музея им. Андрея Рублева. М., 1994. С. 136, 229. Кат. 175; Маркелов. Святыне Др. Руси. Т. 2. С. 201–202; Iuliana (Sokolova), nun. Russian Saints = Святыне Руси / Ed. N. Aldošina. [Jyväskylä], 2000. P. 45; Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви: 324 рис., выполненные свящ. Вяч. Савиных и Н. Шелягиной. М., 2001. С. 107; Махова Г. А. Вятские иконописцы / КОХМ. Киров, 2001; Преображенский А. С. Инок и юродивый: сопоставление 2 типов святости в рус. иконографии Позднего Средневековья // Иконы Рус. Севера: Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье: Ст. и мат.-лы / Ред.-сост.: Э. С. Смирнова. М., 2005. С. 170–204; Кривошеина Н. В. Св. прп. Трифон Вятский Чудотворец в иконографии XVII–XX вв. Киров, 2006. С. 65–76, 91–93; Го-

рюнова Л. Б. Кировский обл. худож. музей им. В. М. и А. М. Васнецовых: 1910–2010. Киров, 2009. С. 35; Иконописец мон. Иулиания: Посвящ. 30-летию со дня кончины / Авт.-сост.: Н. Е. Алдошина, А. Е. Алдошина. М., 2012. С. 85–87, 97, 100.

Н. В. Кривошеина

ПРОКОПИЙ [греч. Προκόπιος] Пелекасис (Πελεκάσις) (ок. 1730, дер. Сицова, ныне Алагония, Пелопоннес — после 1797, там же), патриарх К-польский (29 июня 1785 — 30 апр. 1789). С 12 лет П. жил во Фракии у своего старшего брата Никифора, митр. Ганоса и Хоры (1744–1759). Когда брат скончался, П. был избран его преемником (окт. 1759). В янв. 1770 г. П. переведен патриархом К-польским Феодосием II на митрополичью кафедру Смирны из-за конфликтов между жителями епархии и прежним митрополитом Каллиником. Архидиаконом и синкеллом П. стал сщмч. Григорий V, впосл. преемник П. на Смирнской кафедре (1785–1797), а затем патриарх К-польский (1797–1798, 1806–1808, 1818–1821). Годы служения в Смирне П. посвятил строительству новых церквей и поддержке греч. книгоиздания в Венеции. П. нашел средства для публикации духовных книг, составленных иером. Иоанном из Линдоса на о-ве Родос (впосл. митрополит Мир Ликийских) (*Le-grand. Bibl. hell. XVIIIe. Vol. 2. P. 446, 461–463*) и помог архидиаку Григорию издать новогреческое переложение слов свт. Иоанна Златоуста о священстве, снабдив их кратким вступлением об истории митрополии Смирны (*Μητροβίλος*, 1990).

П. был избран на К-польский престол 29 июня 1785 г., сразу после кончины патриарха Гавриила IV (1780–1785), интронизация состоялась 29 июля. Патриаршество П. было омрачено конфликтом с господарем Молдавии Александром II Маврокордатом, к-рый после кончины митр. Молдавского Гавриила самовольно поставил новым патриархом еп. Романского Льва (Леона). С началом русско-турецкой войны 1787–1791 гг. П. был вынужден по поручению османских властей призывать греч. население к повиновению, следить за тем, чтобы греки сдали (за соответствующую компенсацию) все имевшееся у них холодное и огнестрельное оружие, и чтобы все греки, обладавшие русскими документами, — отказались от них и выполняли обязанности наравне

с остальными христианами в империи (*Κομνηνός-Υψηλάντης*. 1870. Σ. 659–660). В 1788–1789 гг. П. дважды по распоряжению властей рекрутировал и вооружал греч. моряков для службы в тур. армии. В нач. 1789 г. П. было приказано собрать с греков К-поля налог серебром, что потребовало изъятия церковной утвари (*Ibid.* Σ. 683, 707–708; *Σάθας*. МВ. Т. 3. Σ. 354, 359–360).

Документы, изданные П. в годы Патриаршества, опубликованы только частично. Известно, что в марте 1786 г. П. восстановил самостоятельный статус митрополии Мир Ликийских, в марте 1787 г. присоединил Оленскую митрополию к митрополии Ст. Патр. Вероятно, особым документом было оформлено осуждение труда свт. Макария Нотары «Книга душеполезнейшая о постоянном причащении...», произошедшее при П. (*Podskalsky*. 1988. S. 372–373). Изданы документы П. о поставлении митр. Критским Максима (Прояннакопулоса) в сент. 1786 г. и о финансовой помощи Критской митрополии (*Εὐμένιος (Φανουράκης)*, *ἐπ.* 1947. Σ. 256–264). Историки отмечали резкость и гневливость П., а также его нетерпимость к предметам роскоши (дорогим шубам, драгоценным украшениям), которыми окружили себя иереи К-польского Патриархата (*Κομνηνός-Υψηλάντης*. 1870. Σ. 707).

Распоряжением нового султана Селима III (1789–1807) П. был сослан на Св. Гору Афон. Отречение П. датировано 30 апреля 1789 г. П. жил в Вел. Лавре до 1797 г., пока не получил возможность вернуться в свою родную деревню на Пелопоннесе, где скончался спустя неск. лет. Исследователи датируют смерть П. по-разному: согласно одной гипотезе, он умер до 1810, согласно другим, — либо в 1812, либо в 1814 г. Останки П. покоятся в мон-ре в честь Успения Пресв. Богородицы (Мардакиу) близ Алагонии.

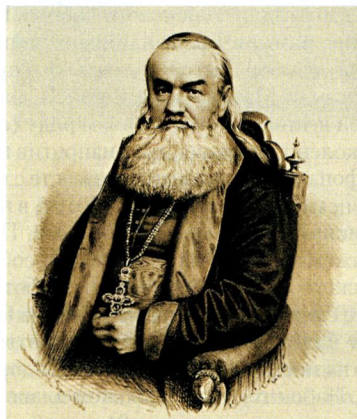
Ист.: *Κομνηνός-Υψηλάντης* 'Αθ. Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν τῶν εἰς δώδεκα βιβλίον Η', Θ' καὶ Ι', ἤτοι Τὰ μετὰ τὴν Ἀλωσιν (1453–1789). Κωνσταντινούπολις, 1870; *Σάθας*. МВ. Т. 3. Σ. 340–362; *Εὐμένιος (Φανουράκης)*, *ἐπ.* Ἀνέκδοτα ἐκκλησιαστικά ἔγγραφα τῶν χρόνων τῆς Τουρκοκρατίας ἀποκείμενα ἐν τῷ μουσεῖῳ Ἡρακλείου // *Κρητικά χρονικά*. 1947. Т. 1. Ν 2. Σ. 256–274.

Лит.: *Γεδεών. Πίνακες*. Σ. 669–671; *Соколов И. И.* К-польская Церковь в XIX в. СПб., 1904. Т. 1. С. 73–78; *Δουκάκης Δ.* Ὁ ἐξ Ἀλαγονίας Προκόπιος, Οἰκουμένικος Πατριάρχης // *ΔΧΑΕ*. 1911. Т. 10. Σ. 72–74; *Σολωμωνίδης Χ.* Σ. Ἡ ἐκκλησία

τῆς Σμύρνης. Ἀθήναι. 1960; *ΘНЕ*. 1967. Т. 10. Σ. 619–620; *Fedalto*. Hierarchia. 1988. Vol. 1. P. 13, 287; *Podskalsky*. Griechische Theologie. 1988. S. 356, 372–373, 399; *Μηροβίλος Γ. Ε.* Περί τῆς καταστάσεως τοῦ κλήρου στὴ Σμύρνη κατὰ τὸ δεύτερον ἡμίσυ τοῦ ΙΗ' αἰῶνα // *Δελτίο κέντρου μικρασιατικῶν σπουδῶν*. 1990. Т. 8. Σ. 65–86; *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок: От падения К-поля (1453 г.) до настоящего времени. СПб., 2004. Кн. 1. С. 213–214.

Л. В. Луховицкий

ПРОКОПИЙ [серб. Прокопије] (Ивачкович Петар; 8.08.1809, с. Делиблато (ныне обл. Воеводина, Сербия) — 11.05.1881, г. Бела-Црква (ныне, Сербия)), патриарх Сербский



Прокопий (Ивачкович), еп. Арадский (впосл. патриарх Сербский). Гравюра. 1866 г.

(1874–1879). Род. в семье свящ. Андрии, настоятеля храма в с. Делиблато. Начальную школу окончил в родном селе, затем учился в школах в городах Ковин и Вршац, в гимназии в г. Оравица (ныне в Румынии) и в г. Нови-Сад. Изучал философию в г. Кежмарок (ныне в Словакии), юриспруденцию в г. Шарошпатак (ныне в Венгрии), окончил богословию в г. Вршац. В Петров-день в 1835 г. пострижен в монашество с именем Прокопий митр. Карловацким Стефаном (Стратимировичем) и назначен преподавателем богословия г. Сремски-Карловци, на этой должности оставался до 1844 г. В 1846 г. поставлен архимандритом мон-ря Крушедол. 23 нояб. 1853 г. хиротонисан на епископа Арадского (см. в ст. Арадская, Иепопольская и Хэлмаджиуская епископия Румынской Православной Церкви). Учítывая, что серб. населения проживало среди румынского, П. рекомендовал священнослужителям выписывать румын. газеты, а также благословил издание некоторых богослужебных книг на румын. языке. Важное вни-

мание уделял развитию образования в епархии, деятельности серб. школ, прежде всего Препарандии (подготовительной школы для священнослужителей) в Араде. Оказывал финансовую помощь при возведении кафедрального собора во имя Иоанна Крестителя в Араде (1862–1865). В 1865 г., через год после восстановления Трансильванской митрополии Румынской Православной Церкви, часть серб. священников, в т. ч. и П., перешли из Карловацкой митрополии в юрисдикции Румынской Патриархии. Поддерживал митр. Сибиуского Андрея (Шагуну), после смерти которого 16 сент. 1873 г. поставлен митрополитом Сибиуским (Эрдельским). Когда умер патриарх Сербский Самуил (Маширевич; † 1870) власти Австро-Венгрии не утвердили избрание патриархом местоблюстителя еп. Будимского Арсения (Стойковича). Поэтому 31 июля 1874 г. патриархом избрали П., его интронизация состоялась 6 авг. того же года. Избрание П. расценивалось как попытка сохранить влияние среди сербов, проживавших в румын. землях. В 1875 г. возобновил деятельность богословия в Сремски-Карловцах и назначил ее ректором архим. Илариона (Рувараца). 11 дек. 1879 г. ушел на покой. Жил в местечке Даль (ныне в Хорватии), по-том поселился в г. Бела-Црква. Похоронен в кафедральном соборе в г. Сремски-Карловци.

Лит.: Српски јерарси. 1996. С. 412–413; *Cherescu P.* Organizarea juridictional-canonica a Episcopiei Aradului la anul 1867, în timpul episcopului Procopie Ivascovici // *Teologia*. Arad, 2008. Vol. 12. N 2. P. 69–82; *Мукавица Д., Васин Г.* Потврда диплома карловачког патријарха Прокопија Ивачковића // *Истраживања*. Нови Сад, 2011. Бр. 22. С. 333–338; *Pantea M. A.* Procopiu Ivascovici de la episcopie la patriarhie // *Anuar*. Institutul de Cultură al Românilor din Voivodina. Zrenianin, 2012. P. 65–75; *Васин Г.* О српским Црквено-наб. саборима у Хабзбуршкој монархији, 1861–1890 // *Годишњак Ист. архива града Новог Сада*. Нови Сад, 2013. Књ. 7. С. 32–45.

М. М. Р.

ПРОКОПИЙ I [греч. Προκόπιος] († 26.10.1788, Неохорион, близ К-поля (ныне Еникей в черте Стамбула)), патриарх Иерусалимский (2 нояб. 1787 — 23 (?) окт. 1788). Уроженец дер. Загора (Фессалия). В миру Панайотис Сисманис, брат еп. Скопельского Матфея. Начальное образование получил на родине, затем переехал в К-поль. После принятия монашества и рукоположения во иерея долгое время был игуменом одного



из святогробских подворий (метохов) в Молдавском княжестве. 12 дек. 1775 г. в Иерусалиме был возведен в сан митрополита Кесарии Палестинской, по обычаю предназначенный преемнику действующего патриарха. Судя по всему, в конце правления Иерусалимского патриарха Авраамия (1775–1787) П., находясь в его свите, жил не в Палестине, а в К-поле, где традиционно пребывали Иерусалимские первосвятители. При этом он сохранял связь с родиной, пересылая пожертвования на храмы в Загоре. Патриарх Авраамий скончался в столице 1 (по др. данным, 2) нояб. 1787 г., указав на П. как на своего преемника. Избрание П. прошло под председательством главы К-польской Церкви Прокопия (Пелекасица). Согласно уставу, было выдвинуто 3 кандидата, но процедура была формальной, о чем говорит быстрота возведения П. на престол — оно состоялось уже на следующий день после смерти Авраамия.

Патриаршество П. продолжалось менее года и не было отмечено выдающимися событиями. Своим преемником он назначил влиятельного церковного деятеля и писателя, главу Иерусалимского уч-ща митр. Скифопольского Анфима, к-рого возвел в сан митрополита Кесарийского. 23 окт. 1788 г. (в лит-ре встречаются также даты 22 и 24 окт.) П. сложил с себя полномочия в пользу Анфима, который сразу же был избран на Иерусалимский престол. Через неск. дней П. скончался и был погребен на подворье Святогробского братства в Неохорионе.

Ист.: Максим Симский. История Иерусалимских патриархов со времен VI Вселенского Собора до 1810 г. // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX в. СПб., 1904. Т. 2. С. 1–130, здесь: С. 85; Прокопий Назианзин Арабоглу. Попираемый Иерусалим // Там же. С. 131–350, здесь: С. 140.

Лит.: Померанцев И. Избрание Иерусалимских патриархов в XVII и XVIII ст. // СИППО. 1907. Т. 18. Вып. 2. С. 209–232, здесь: С. 226–228; ОНЕ. 1966. Т. 10. С. 618–619.

К. А. Панченко

ПРОКОПИЙ II (1790–1880), патриарх Иерусалимский (1872–1875). Сведений о жизни П. до Патриаршества практически нет, за исключением того, что он был этническим греком, членом Святогробского братства и последовательно занимал архиерейские кафедры Филадельфии (Аммана; 1852–1861) и Газы (1861–1872). После низложения Иерусалимского патриарха Кирил-

ла II П., принимавший в этом активное участие, 14 дек. 1872 г. избран местоблюстителем Патриаршего престола, 28 дек. — патриархом. Через месяц был получен султанский берат, признавший его полномочия. Насильственное смещение Кирилла II и избрание П. исключительно греками — членами Святогробского братства вызвали возмущение араб. части паствы, не признавшей его. В свою очередь греки добивались принятия церковного Устава, который закрепил бы их исключительное право управлять Иерусалимской Церковью без участия арабов. На стороне свергнутого патриарха выступила русская дипломатия во главе с послом в К-поле гр. Н. П. Игнатьевым, инициировавшим наложение секвестра на имения Иерусалимской Церкви в России. Впосл., осознавая невозможность возвращения престола Кириллу II, российский МИД согласился на компромиссный вариант: отставку П. и избрание нового патриарха. П. не смог справиться с внутренними и внешними проблемами Церкви: кризисом внутри Святогробского братства, вызванным низложением патриарха Кирилла II; финансовыми трудностями, связанными с потерей имений в Румынии в 60-х гг. XIX в. и с наложением секвестра на имения в России; требованиями араб. паствы; конфликтом с католиками из-за св. мест в Вифлееме. В Иерусалиме были закрыты основанные патриархом Кириллом II больница и богословская школа в Крестовом монастыре, начались притеснения правосл. арабов. Кризис, в к-рый оказались вовлечены также османские власти и иностранная дипломатия, разрешился в марте 1875 г. принятием Устава, действовавшего до 1958 г. (за греками закрепилось монопольное право управления Иерусалимской Церковью; избрание патриархов должно было проходить в Иерусалиме, а не в К-поле, как прежде), отречением П. от престола и последующим избранием патриарха Иерофея.

Ист.: ХЧ. 1873–1875 [разд. «Иностр. обозр.»]; L'Église Orthodoxe, le schisme et le patriarche de Jérusalem, Cyrille. Constantinople, 1873; Россия в Святой Земле: Док-ты и мат-лы. М., 2017. Т. 2: Док-ты по истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, 1838–1918. С. 290–292, 300, 302–304; Антонин (Капустин), архим. Нечто об Иерофее и Прокопии // Он же. Из Иерусалима: Статьи, очерки, корреспонденции. М., 2010. С. 130–135.

Лит.: Παπαμιχαήλ Γ. Ἀποκαλύψεις περὶ τῆς ρωσικῆς πολιτικῆς ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἑλληνικῇ Ἀνα-

τολή // ΕΦ. 1909. Т. 4. Σ. 390–399; Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἱεροσ. Ἱεροσόβλημα; Ἀλεξάνδρεα, 1910. Σ. 768–772; Ἀθήνα, 2010. Σ. 631–636; Hopwood D. The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914. Oxf., 1969. P. 185–189; Лисовой Н. Н. Рус. духовное и полит. присутствие в Св. земле и на Ближ. Востоке в XIX — нач. XX в. М., 2006. С. 316–317; Kildani H. Modern Christianity in the Holy Land / Transl. G. Musleh. Bloomington, 2010. P. 97–108; Якушев М. И. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи, 1830-е — нач. XX в. М., 2013. С. 179–180, 342–344; МегОХЕ. Т. 12. Σ. 301.

О. Е. Петрунина

ПРОКОПИЙ I (Георгиадис; 1813, г. Эйон, Пелопоннес — 30.01.1889, Афины), митр. Афинский (с 24 мая 1874). П. принял постриг в монархе св. Таксиархов в Эйоне. В 1831 г. рукоположен во диакона. Учился на богословском фак-те Афинского ун-та, по его окончании работал учителем. В 1842 г. стал настоятелем греч. храма в Вене, параллельно учился в Венском ун-те и преподавал в греч. общине. Вернувшись в Афины, П. преподавал в Афинском училище и Об-ве друзей образования. В окт. 1852 г. избран митрополитом Мессинийским. В годы митрополичьего служения П. были построены и освящены мн. храмы, в т. ч. кафедральный собор Сретения Господня в г. Каламата (1860–1873).

1 июля 1873 г. скончался митр. Афинский Феофил (Влахопадопулос) (1862–1873) (Κωνσταντίνιδης. 1972. Σ. 679). 28 июля 1873 г. Синод единогласно избрал новым митрополитом Афинским архиеп. Керкирского Антония (Хариатиса). Это избрание, однако, не было утверждено правительством кор. Георга I (1863–1913). В документе, направленном Синоду 31 июля 1873 г., министр по делам Церкви и образования Д. Каллифронас подчеркивал, что Синод не имел права голосовать и избирать митрополита на вдовствующую кафедру и только после этого просить королевского одобрения. По его словам, Синод мог только высказывать свое мнение, в случае если король запрашивает его (Βασίλειος (Ἀτέσης). 1951. Σ. 5). Желая пресечь скандал, архиеп. Антоний издал документ о добровольном отказе от Афинской кафедры (1 авг. 1873) и удалился в свою епархию. Хотя правительство официально признало избрание архиеп. Антония недействительным в дек. 1873 г., внутри Синода споры о его законности продолжались еще несколько



месяцев. 17 мая 1874 г. состоялось новое заседание Синода, включавшего на этот момент 5 архиереев, в т. ч. П., к-рый вошел в его состав 1 февр. 1874 г. П. был избран митрополитом Афинским 3 голосами из 5 (включая его собственный), но, чувствуя шаткость своего положения, не признал это решение законным. После настойчивых просьб со стороны кор. Георга I на заседании Синода 24 мая 1874 г. П. согласился вступить на кафедру (Ibid. С. 25).

В 1874–1878 гг. в греческой Церкви развивался скандал, связанный с попыткой нескольких архиереев подкупить министров правительства Д. Вулгариса (в греч. историографии эти события известны как «Симониака»). В 1874 г. новые архиепископы Аргολиды, Мессинии, Кефалинии и Патр получили свои кафедры, дав взятки министру по делам Церкви И. Валассопулосу и министру юстиции В. Николопулосу. После отставки правительства Вулгариса началось расследование, и в марте 1875 г. министры-взяточники были приговорены к тюремному заключению и большим штрафам. Архиереев суд также приговорил к выплате штрафов. Решение гражданского суда было сообщено Синоду, но он отказался считать деяния архиереев симонией и не изверг их из сана, а ограничился 3-летним запретом совершать таинства и обязал проживать как вне Афин, так и вне их епархий (апр. 1876). Решение Синода подверглось критике со стороны правительства и внутри Церкви, прежде всего со стороны богослова и философа А. Макакиса. Под давлением Синод осенью 1877 г. был вынужден пересмотреть дело и постановил провинившихся архиереев издать документы о добровольном отречении. Вместе с тем им было позволено сохранить за собой соответствующие титулы с прибавлением «бывший» и совершать таинства с согласия местного епископа (Петраκάκος. 1943. С. 129–130). Решение Синода было одобрено правительством и кор. Георгом I и вступило в силу в нач. янв. 1878 г. Тем не менее нек-рые клирики — сторонники Макакиса — продолжали считать повинным в симонии лично П. Они подавали соответствующие обращения в Синод, но тот не рассматривал их по существу.

В кон. 70-х гг. XIX в. П. вел борьбу с деятельностью и учением Мак-

ракиса. В 1878 г. было издано окружное послание Синода, в к-ром осуждались его еретическое учение о трехчастном составе человека из тела, души и духа (τὸ τρισύνθετον) и неканонические богослужебные практики, принятые в основанном Макакисом Об-ве Иоанна Крестителя. В 80-х гг. XIX в. П. неоднократно обращался к правительству, требуя принять меры для поддержки просвещения и обеспечения священников гос. жалованьем, но его просьбы не были услышаны.

Ист.: *Πετρακάκος Δ.* Νομοκανονικὰ ἐνασχολήσεις. Ἀθήναι, 1943. С. 116–130.

Лит.: *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ.* Ἡ Ἐκκλησία Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1928. С. 88–90; *Βασίλειος (Ἀτέσης), μητρ.* Ἡ ἀκύρωσις τῆς ἐκλογῆς τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κερκύρας Ἀντωνίου Χαριάτου ὡς μητροπολίτου Ἀθηνῶν (28 Ἰουλίου 1873) // *Θεολογία*. 1951. Т. 22. С. 3–25; *ΘНЕ*. 1967. Т. 10. С. 620–621; *Κωνσταντίνιδης Γ. Χ.* Θεόφιλος Βλαχοπαπαδόπουλος, Μητροπολίτης Ἀθηνῶν (1862–1873) // *Θεολογία*. 1972. Т. 43. С. 671–681; *Idem.* Προκόπιος Α' Γεωργιάδης, Μητροπολίτης Ἀθηνῶν (1874–1889) // *Θεολογία*. 1973. Т. 44. С. 278–287; *Κονιδάρης Γ. Γ.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος. Τ. 2. Ἀθήναι, 1970². С. 257–264; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 492; *Νέα κοινωνιολογία*. Ἀθήναι, 1999. Т. 27: *Η ιδιότητα σκέψη του Α. Μακράκη.*

Л. В. Луговицкий

ПРОКОПИЙ II (Икономидис; 1837, дер. Думена близ г. Калаврита, ном Ахея, Пелопоннес — 4.07.1902, Афины), митр. Афинский (11 окт. 1896 — 8 нояб. 1901). Род. в семье священника, в 1850–1855 гг. жил в монастыре Мега-Спилеон, учился в гимназии в Нафплионе, затем в Афинском ун-те на философском и богословском фак-тах (до 1867). Для завершения обучения П. по рекомендации архиеп. Коринфского Амфилохия (Гарделлиса) отправился в Россию в МДА, учился там до 1872 г., после этого в течение еще 3 лет продолжал учебу в Женеве и Гейдельберге. В 1879 г. П. заочно, без публичной защиты получил степень магистра богословия в МДА за диссертацию, посвященную толкованию слов «Сын человеческий» (*Сухова*. 2013. С. 175). П. преподавал в гимназиях Афин и Пирея, с 1880 г. — в Афинском ун-те на богословском фак-те (с 1891 в звании ординарного профессора), также преподавал наследнику престола Константину, сыну кор. Ольги (вел. кнж. Ольги Константиновны). С 1884 г. был 1-м секретарем Синода.

Митр. *Герман* (Каллигас) скончался 18 янв. 1896 г. Синод начал обсуждать вопрос об избрании нового

митрополита в апр., однако мнения членов Синода разделились: некоторые полагали, что новый митрополит должен быть рукоположен из рядовых клириков, другие настаивали на том, что правильно будет избрать его из числа архиереев. Первые ссылались на Ап. 14, вторые — на устоявшуюся с 1852 г. практику (предшественники П. митрополиты Герман и Прокопий I (Георгиадис) также были перемещены с др. кафедр) и особый статус Афинской митрополии, предполагавший, что именно ее предстоятель отвечает за отношения с др. Церквами и является главой Элладской Православной Церкви, а значит, должен избираться, как главы др. Церквей, из числа епископов. Первая позиция была более выгодна кор. Ольге и правительству Т. Дилианниса, поскольку они уже в этот момент рассматривали кандидатуру П. Синод безуспешно отстаивал свое право избирать митрополита Афинского без участия правительства. Пока шли переговоры, выборы откладывались. К рассмотрению дела по существу приступил уже новый состав Синода, сформированный в авг. 1896 г. П. был избран на заседании 11 окт., интронизация состоялась 17 окт. (*Βασίλειος (Ἀτέσης)*. 1951).

В годы митрополичьего служения П. Элладская Церковь боролась с деятельностью группы монахов из монастыря Мега-Спилеон во главе с иером. Нифонтом (Димопулосом) (*Καραγεωργιάδης*. 2019). Согласно выдвинутым против них обвинениям, они придерживались еретического учения богослова А. Макакиса о 3-частном составе человека (из тела, духа и души), не признавали Божественную природу во Христе, называли Пресв. Богородицу «Христородицей», отвергали существование бесов, не верили в историчность описанных в Евангелиях чудес и осуждали Элладскую Церковь за идолопоклонство (Ὁ Νηφώνισμός Ἀποκαλύψεις // Ἀνάπλασις. Ἐφημ. 1903. 9 Ὀκτ. N 302. С. 6; 16 Ὀκτ. N 303. С. 5–6; 23 Ὀκτ. N 304. С. 7–8). Также сторонники иером. Нифонта выдвигали программу политических преобразований, предполагавшую упразднение монархии. Ситуация осложнялась тем, что иером. Нифонт был родственником П. и рассчитывал на его покровительство. Впосл. П. обвиняли в том, что после распространения первых слухов о деятель-



ности иером. Нифонта он намеренно утаивал их от Синода и затягивал разбирательство (Ὁ Νηφώνιος: Ποία φρικώδης συμφορά εἶνε // Σκριπ. Ἐφημ. 1902. 2 Фебр. N 2325). В 1896–1901 гг. П. неоднократно отправлял в мон-рь Великий Пещеры экзархов, чтобы те разобрались в происходящем, однако сторонники иером. Нифонта не пошли на примирение и в февр. 1901 г. дело рассматривал Синод. Хотя иером. Нифонт отверг все обвинения и объявил их клеветой со стороны недоброжелателей, Синод под председательством П. в апр. 1901 г. осудил его и его сторонников как еретиков и организаторов противозаконного тайного об-ва и запретил их в служении на 10 лет. В 1903–1904 гг., уже после кончины П., дело иером. Нифонта и его сторонников рассматривал уголовный суд.

Инициативы, с к-рыми выступал П., по большей части остались нереализованными. В 1898 г. П. опубликовал обращение к министру внутренних дел с предложением законодательно признать воскресенье выходным днем (Ἀνάπλασις: Ἐφημ. 1898. 12 Дек. N 50. Σ. 393–394), однако это было сделано только в 1911 г.

Отречение П. связано с политическим кризисом осенью 1901 г., поводом к к-рому стала публикация 2 переводов Евангелий на новогреч. язык. Эти события известны в греч. историографии как «Евангельские волнения» (τὰ Εὐαγγελικά). Первый перевод был сделан по инициативе кор. Ольги ее личным секретарем Иулией Сوماки (Каролу). В кон. 1898 г. перевод был готов, королева обратилась к Синоду с просьбой дать ему одобрение и параллельно сформировала научную комиссию для его редактур. В комиссию вошли 2 профессора Афинского ун-та и П. В марте 1899 г. Синод ответил кор. Ольге отказом, сославшись на окружные послания К-польского Патриархата 1836 и 1839 гг., которые прямо запрещали перевод Свящ. Писания. П. оказался в сложном положении: с одной стороны, он был обязан кор. Ольге своим избранием, был близок к королевской семье и входил в комиссию по редактуре перевода, с другой — Синод прямо обязывал митрополита донести до королевы мнение большинства членов Синода о недопустимости публикации перевода. В итоге П. дал устное одобрение, и кор. Ольга, получив также согласие правительств-

ва, в февр. 1901 г. выпустила 1-й тираж. Издание включало как перевод, так и оригинальный текст Евангелий и было снабжено написанным лично кор. Ольгой кратким предисловием. На титульной странице было отмечено, что издание предназначено исключительно для использования в домашнем обиходе.

В сент. 1901 г. газ. «Акрополис» анонсировала публикацию 2-го перевода, к-рый был еще сильнее приближен к разговорной норме и принадлежал стороннику обновления лит. языка А. Паллису. К 20 окт. газета полностью опубликовала перевод Евангелия от Матфея. По утверждению издателей, они продолжали дело, начатое королевой.

В 1899–1901 гг. на страницах газет шла полемика между димотикистами (сторонниками языкового обновления и приближения письменного языка к разговорной норме) и пуристами-консерваторами. Однако постепенно спор вышел за рамки дискуссии о языке и переместился в политическую плоскость: как следует из донесений рус. посланника барона Р. Р. Розена, кор. Ольга обвинялась в панславизме и привнесении в греч. текст Евангелий особенностей слав. перевода (Соколовская. 2002). В версии Паллиса, жившего в Англии, в свою очередь усматривали опасность протестантского влияния. В видении националистов-консерваторов, в основном связанных с Афинским ун-том, перевод Евангелий на простонародный язык приравнивался к предательству интересов эллинизма.

Перевод Паллиса был осужден в обращении к Синоду Элладской Церкви К-польского патриарха Иоакима III (Деведзиса) от 8 окт. (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια: Ἐφημ. 1901. 9 Νοεμβρ. N 45. Σ. 444–445). Профессора богословского фак-та направили Синоду меморандум (ὑπόμνημα), в к-ром подробно изложили историю попыток перевода Евангелий на новогреч. язык начиная с XVII в. (Krumbacher. 1902. S. 162–183). Основываясь на этих документах, 17 окт. Синод под председательством П. пришел к выводу о недопустимости любых переводов и искажений оригинального текста Евангелий. Однако это решение было опубликовано только 7 нояб. (Ibid. S. 161). Вероятно, вплоть до этого момента П. отказывался признать такое решение, поскольку оно предполагало запрет не

только перевода Паллиса, но и перевода кор. Ольги, к к-рому П. относился с сочувствием. Премьер-министр Г. Феотокис был в курсе решения Синода, но также не настаивал на его скорейшем обнародовании, поскольку не желал конфликта с королевой (Carabott. 1993. P. 126–127).

5 нояб. радикально настроенные студенты Афинского ун-та вышли на улицы города, угрожая редакциям газет «Акрополис» и «Асти» (в последней был опубликован ответ Паллиса на меморандум профессоров Афинского ун-та) и требуя от П. офиц. осуждения переводов. В манифестациях на улицах Афин принимали участие десятки тысяч человек, к 8 нояб. их требования включали не только запрет переводов, но и отлучение всякого, кто способствовал их созданию и распространению. В интервью газ. «Скрип» П. занял умеренную позицию: по его словам, решение Синода было принято 17 окт., а значит, повода к волнениям уже нет; когда кор. Ольга заказывала свой перевод, она не знала всех церковных правил, но руководствовалась исключительно благими помыслами, так что никакой речи об отлучении идти не может (Σκριπ: Ἐφημ. 1901. 8 Νοεμβρ. N 2239). Ответы П. не удовлетворили восставших, в подавлении беспорядков были задействованы войска, 8 манифестантов убили в перестрелке.

П. был вынужден отречься от престола. Премьер-министр Феотокис пытался переложить ответственность за случившееся на П., но в итоге также ушел в отставку. 25 нояб. во всех приходах Греции был оглашен запрет Синода под угрозой отлучения читать и распространять любой новогреч. перевод Евангелий. После отречения П. удалился на о-в Саламин в мон-рь Пресв. Богородицы Фанеромени, но вскоре тяжело заболел, был перевезен в Афины, где и скончался 4 июля 1902 г.

Лит.: Krumbacher K. Das Problem der neugriechischen Schriftsprache. Münch., 1903; Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἡ Ἐκκλησία Ἀθηνῶν. Ἀθήναι, 1928. Σ. 96–98; Βασίλειος (Ἀτέσης), μητρ. Τὰ περὶ τὴν ἐκλογὴν τοῦ ἀρχιμ. Προκοπίου ὡς μητροπολίτου Ἀθηνῶν // Θεολογία. Ἀθήναι, 1951. Τ. 22. Ν. 3. Σ. 416–433; Ν. 4. Σ. 532–556; ΟΗΕ. 1967. Τ. 10. Σ. 621–623; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 493; Κωνσταντίνιδης Ἐ. Τὰ Εὐαγγελικά: Τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν καὶ τὰ αἵματρά γεγενόμενα τοῦ 1901. Ἀθήναι, 1976; Carabott Ph. Politics, Orthodoxy and the Language Question in Greece: The Gospel Riots of November 1901 // J. of Mediterranean Studies.



1993. Vol. 3. N 1. P. 117–138; Соколовская О. В. Роль греч. королев Олги в переводе Евангелия на новогреч. язык в 1901 г. // Человек на Балканах в эпоху кризисов и этнополит. столкновений XX в. / Отв. ред.: Г. Г. Литаврин, Р. П. Гришина и др. М., 2002. С. 213–220; Сухова Н. Ю. Русская богословская наука: (По докт. и маг. диссертациям 1870–1918 гг.). М., 2013; Κορυφαίοι της Ε. Ν. θεολογικής κίνησης του Νηφελισμού (1885–1906) // Κοινωνία. Αθήνα, 2019. Τ. 60. Ν. 1. Σ. 97–115.

Л. В. Луговицкий

ПРОКÓПИЙ ГÁЗСКИЙ (ок. 465, Газа — ок. 528, там же), визант. христ. богослов, комментатор, софист, ритор. Возможно, брат церковного историка *Захарии Ритора*. Как и многие из интеллектуалов его круга, П. Г. получил образование сначала в Газе (грамматическое), а затем в Александрии (риторическое). Его деятельность ритора началась очень рано: он был так молод, что некоторые ученики были старше него, но почитали его за мудрость словно пожилого человека. В начале карьеры П. Г. был преподавателем риторики в области *Памфилия*, ок. 495 (или 512) г. вернулся на родину и сменил *Энея Газского* во главе знаменитой Газской школы. Он преподавал в школе богословие и риторику до конца жизни, отказавшись от приглашений преподавать в Кесарии Приморской, Берите, Антиохии и Тире. Как офиц. софист Газы, П. Г. организовывал социальные и благотворительные мероприятия, вел обширную переписку с современниками. В надгробной речи П. Г. его ученик *Хорикий Газский* говорил о нем как о человеке скромном и неприхотливом. По всей видимости, П. Г. не был женат, вел аскетическую жизнь и «за исключением своего одеяния во всех отношениях напоминал священника» (*Choricij Gazaei Oratio*. VIII 21 // *Idem. Opera* / Ed. R. Foerster, E. Richtig. Lpz., 1929); его «детьми» были его студенты.

Труды П. Г. делятся на экзегетические и риторические. Как богослов П. Г. уникален для своего времени интересом к ВЗ. Считается, что именно он создал жанр *катен* — комментарий в виде маргиналий на полях. П. Г. так описывает метод своей работы: сначала он собирает и выписывает мнения толкователей («выборки», «эклоги»), затем, т. к. часто эти мнения совпадают, он сокращает свод, оставляя только несходные во мнениях цитаты.

Его главный труд — комментарий в форме катен на Октаевх (на кни-

ги *Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, Царств, Паралипоменон*) (PG. 87a). Этот комментарий позволяет предположить, что полный текст Гексаплы, каким он был составлен Оригеном ок. 245 г., во времена П. Г. еще существовал. П. Г. опирался на сочинения *Филона Александрийского, Оригена, Аполлинария* Лаодикийского, святителей *Василия Великого, Григория Нисского, Кирилла Александрийского*. Комментарий П. Г. к книгам Царств и Паралипоменон практически целиком зависит от трудов *Феодорита Кирского*.

Кроме того, П. Г. составил комментарии на книги Бытие, Притчи Соломона, Песнь Песней, Екклесиаста и на Книгу прор. Исаии. Лучше других сохранился комментарий к Книге Песни Песней. Для комментария к Книге прор. Исаии П. Г. использовал сочинения *Есеев* Памфила, *Феодора Ираклийского*, свт. Кирилла. Комментарий к Книге Притчи Соломона является лишь эпитомой П. Г. из его же катен.

П. Г. одним из первых включился в спор с философами языческой неоплатонической школы о вечности мира (сохр. отрывок его соч. «Опровержение Прокла»).

В риторической части наследия П. Г. проявляется его глубокое знание классической античной традиции. Эти его сочинения использовались для риторической подготовки студентов-христиан Газской школы. Сохранилось 7 речей (3 декламации — о весне I–II, о розе; 4 этопеи — о пастухе, о морской торговле, об Афродите, о Фениксе), 2 экфрасиса (орологий — описание часов на рынке Газы и картины «Федра и Ипполит»), 2 прозаических панегирика (имп. Анастасию I и стратега Азиатикю). 2 монодии (на храм Св. Софии в К-поле и на обрушение его купола во время землетрясения в 558) не являются подлинными. Еще одна монодия — на землетрясение в Антиохии в 526 г., не сохранилась.

Наиболее важное значение в качестве исторического источника имеет корпус писем П. Г.; в новейшее издание Э. Амато включены 174 письма. Переписка П. Г. содержит много сведений о его отношениях с коллегами и дает представление об академической среде в Газе и др. интеллектуальных центрах Византии. Аудитория П. Г. («рой мудрых пчел») питается классическим наследием и испол-

нена христ. духовности, имеет те же нравственные ценности и культурные вкусы, что и П. Г. Он хорошо владел аттическим диалектом, и его произведения соответствовали высокому уровню словесности того времени, хотя тексты порой сложены и чрезмерно насыщены риторическими оборотами и составляют причудливую смесь древних и современных слов, выражений классического греч. языка и языка христ. традиции. В них присутствуют многочисленные аллюзии на произведения древних авторов, что осложняет их восприятие.

Экзегетические сочинения П. Г. отличаются по тематике, языку и стилю от его же риторических текстов (подобно 2 поэмам *Нонна Панополитанского*). Как экзегет П. Г. не обнаруживает большого знания классической античной литературы, но как софист он хорошо знает в классическое наследие. Однако несомненно, что автором и того и др. типа сочинений был именно П. Г.; различия между ними объясняются разными целями произведений.

Соч.: экзегетические: PG. 87a (Comment. in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, Josue, Judices, librum Regum, librum Paralipomenon, Proverbia); 87b (Comment. in Canticum canticorum, Isaiam prophetam); Catena in Ecclesiasten / Ed. S. Leanza. Turnhout, 1978; Epitome in Canticum canticorum / Ed. J.-M. Auwers. Turnhout, 2011; Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome / Hrsg. K. Metzler. B.; Münch., 2015.

Риторические: Epist. 1–104 // PG. 87b. Col. 2717–2792; Epistolae et declamationes / Ed. A. Garzya, R. L. Loenertz. Ettal, 1963; Panégyriques de l'empereur Anastase 1er / Procope de Gaza, Priscien de Cesaree; Ed. A. Chauvot. Bonn, 1986; Panegirico per l'Imperatore Anastasio / Ed. G. Matino. Napoli, 2005; La Description de l'Horloge / Ed. Chr. Pernet. Fribourg, 2006. Diss.; Opuscula rhetorica et oratoria / Ed. E. Amato, G. Ventrella. B.; N. Y., 2009; Rose di Gaza: Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza / Ed. E. Amato. Alessandria, 2010; The-saurus Procopii Gazaei: Opuscula rhetorica et oratoria, epistulae et fragmenta / Eds. E. Amato e. a. Turnhout, 2011; Discours et fragments / Ed. E. Amato, A. Corcella, G. Ventrella. P., 2014; Панегрик имп. Анастасию / Пер.: А. М. Болгова, Н. Н. Болгов // Классическая и визант. традиция: Сб. мат-лов X науч. конф. Белгород, 2016. С. 143–161.

Лит.: Seitz K. Die Schule von Gaza: Diss. Halle, 1892; Ρούσσος Δ. Οι τρεις Γαζαίοι. Κωνστ., 1893; Eisenhofer L. Procopius vñ Gaza. Freiburg, 1897; Lindl E. Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuaginta-forschung. Münch, 1902; Kempen K. Procopii Gazaei in imp. Anastasium Panegyricus: Diss. Bonn, 1918; Späntiker Gemäldezyklus in Gaza: Ekfrasis Eikonas / Hrsg. P. Friedländer. Vat., 1939; Downey G. The Christian School of Palestine: A Chapter of Literary History // Harvard Library Buletin. Camb, 1958. Vol. 12. P. 297–319; idem. Gaza in the Early

VIth Cent. Norman, 1963; *Westerink L. G.* Ein unbekannter Brief des Prokopios von Gaza // BZ. 1967. Bd. 60. S. 1–2; PLRE. 1980. Vol. 2. Col. 921–922; *Talgam R.* The «Ἐκπράσις Ἐκονος» of Procopius of Gaza: The Depiction of Mythological Themes in Palestine and Arabia During the Vth and VIth Cent. // Christian Gaza in Late Antiquity / Ed. B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky. Leiden; Boston, 2004. P. 209–234; *Ciccolella F.* «Swarms of the Wise Bees»: Literati and Their Audience in VIth Cent. Gaza // Approches de la troisième sophistique: Hommages à J. Schamp / Ed. E. Amato. Brux., 2006. P. 80–95; *Haar Romeny B.* Procopius of Gaza and His Library // From Rome to Constantinople: Stud. in Honour of A. Cameron / Ed. H. Amirav. Leiden, 2007. P. 173–190; *Jones Ch.* Procopius of Gaza and the Water of the Holy City // GRBS. 2007. Vol. 47. P. 455–467; *Вальденберг В. Е.* История визант. полит. лит.-ры. СПб., 2008². С. 150–165; *Croke B.* Poetry and Propaganda: Anastasius I as Pompey // GRBS. 2008. Vol. 48. P. 447–466; *Amato E.* Paganesimo e cristianesimo in Procopio di Gaza: Su un'incompresa allegoria del vino eucaristico // Athenaeum. Pavia, 2010. Vol. 98. N 2. P. 503–513; *idem.* Procopio di Gaza e Il Dies sarorum: Eros platonico, agape cristiana e spettacoli pantomimici nella Gaza tardo antica // Eruditio Antiqua. Lyon, 2010. Vol. 2. P. 17–46; *Lucarini C. M.* Osservazioni sul testo di Procopio di Gaza // Arctos. N. S. Helsinki, 2010. Vol. 44. P. 171–180; *Westberg D.* Celebrating with Words: Stud. in the Rhetorical Works of the Gaza School: Diss. Uppsala, 2010; *Болгова А. М.* От схолий к катанам: Христианизация коммент. к текстам в Газской школе // Науч. ведомости / БелГУ. Сер.: История. Политология. Экономика. Информатика. Белгород, 2012. Т. 22. № 7(126). С. 74–78; *она же.* Прокопий Газский и его наследие в мировой историографии // Власть и общество: Механизмы взаимодействия и противоречия. Воронеж, 2014. С. 314–318; *она же.* Прокопий Газский: Ритор и богослов // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск, 2014. № 2. С. 101–107; *она же.* Ранневизант. портреты: Риторы, софисты, философы. Белгород, 2018. С. 263–276; *Champion M.* Explaining the Cosmos: Creation and Cultural Interaction in the Late Antique Gaza. Oxf., 2014; *Богомаз Е. Е., Болгов Н. Н.* Письма Прокопия Газского // Науч. ведомости / БелГУ. 2017. Т. 42. № 8(257). С. 46–48; *L'Ecole de Gaza: Espace littéraire et identité culturelle dans l'Antéquité Tardive.* Leuven; P., 2017; *Манохин Я. В.* Ранневизантийская Газа — христ. интеллектуальный центр в Палестине: Диск. Белгород, 2018; *он же.* Комментарии на Октотевх (Восьмикнижие Ветхого Завета) Прокопия из Газы // Проблемы истории и культуры средневеков. общества: Мат-лы XXXVII всерос. конф., 27–30 нояб. 2017 г. СПб., 2018. С. 17–23.

Н. Н. Болгов, А. М. Болгова

ПРОКОПИЙ ДЕКАПОЛИТ [греч. Προκόπιος ὁ Δεκαπολίτης] (2-я пол. VIII — 1-я пол. IX в.), прп., исп. (пам. 27 февр.). П. Д. пострадал за исповедание Православия во время иконоборчества. Долгое время считалось, что он жил при имп. Льве III Исавре (717–741), к-рый начал преследовать иконопочитателей, однако, согласно последним исследованиям, время жизни П. Д. следует от-

нести ко 2-му периоду иконоборчества и соответственно — к правлению имп. Льва V (813–820).

Согласно Житию П. Д., изданному С. Евфимиадисом (*Efthymiadis S.* La Vie inédite de S. Procope le Decapolite (BHG, N 1583) // AnBoll. 1990. Vol. 108. P. 313–319; рус. пер.: *Е. С. Иватунок* Прокопий Декаполит, прп. исп. /



Жития визант. святых эпохи Иконоборчества. СПб., 2015. Т. 1. С. 243–254), П. Д. род. в Декаполе (Десятиградие — область в Исаврии, а не Десятиградие в Заиорданье, как это указывалось в некоторых агиографических справочниках) в богатой семье, получил хорошее образование. Повзрослев, он раздал бедным свою долю отцовского наследства и посвятил свою жизнь Богу. Сначала он пришел за наставлениями к некоему подвижнику, живущему в горах, затем, следуя совету старца, принял монашеский постриг в одном из мон-рей у себя на родине, но вскоре был разочарован жизнью братии, т. к., по его мнению, иноки были слишком озабочены земными нуждами и не соблюдали евангельских предписаний. Однако 7 лет он провел в обители, надеясь обрести там стремление жить по Евангелию. Поняв, что образ жизни, предлагаемый в этом мон-ре, его не устраивает, он поделился своими мыслями с настоятелем, на что тот ответил, что во всей полноте соблюдать евангельские заповеди невозможно. Тогда П. Д. покинул мон-рь и ушел в пустыню, где подвизался в уединении 7 лет. Вскоре к нему начали собираться желающие монашествовать под его духовным руководством, и П. Д. основал свою обитель, где строго соблюдались евангельские и святоотеческие наставления. Монахи жили в очень суровых условиях, так, напр., им полагалось иметь всего 1 хитон.

В это время император (не назван в Житии по имени) начал преследовать иконопочитателей и, узнав, насколько глубоко П. Д. чтит древние церковные традиции и привержен поклонению образам, послал в его мон-рь своих людей, к-рые арестовали подвижника и заключили в тюрьму. Там с ним долго беседовал некий чиновник, убеждая не противиться распоряжениям императора.

Исповедники
Василий Декаполит
и Прокопий Декаполит.
Миниатюра
из Минеологии Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 426)

Посланец даже поцеловал икону, к-рую носил при себе, чтобы П. Д. по-

думал, что и он, и император православные. Но подвижник ответил, что дела императора свидетельствуют о его ереси. За свою твердость в вере П. Д. был отправлен в ссылку и скончался в изгнании.

Старец, наставивший П. Д. в монашеской жизни, скрывался в горах от иконоборцев, соответственно, постриг П. Д. должен был состояться до 784 г., когда патриархом К-польским стал свт. Тарасий и гонения на иконопочитателей прекратились. Т. о., можно предположить, что подвижник родился в 60-х гг. VIII в., а скончался ок. 820 г.

В Синаксаре К-польской ц. указывается, что П. Д. пострадал за веру вместе со своим сподвижником Василием (см. в ст. *Василий Декаполит*) при императоре-иконоборце по имени Лев. В подтверждение того, что имеется в виду Лев V, а не Лев III говорит упоминание Василия в письмах прп. *Феодора Студита* († 826), написанных между 816 и 818 гг. (*Theod. Stud.* Ep. 317, 389), и еще в 3, написанных позже; однако то, что упомянутый во всех этих письмах Василий одно и то же лицо, вызывает обоснованные сомнения (подробнее см.: Прокопий Декаполит, прп. исп. / Жития визант. святых эпохи иконоборчества. Предисл., коммент.: Т. А. Сенина. СПб., Т. 1. С. 243–248). Из писем можно заключить, что П. Д. вместе с Василием был под арестом при имп. Льве V. Вероятно также, что Василий был не учеником, как это считалось

раньше, а наставником П. Д., обучившим его основам монашеской жизни. О том, что речь в Житии идет именно о 2-м периоде иконоборчества, говорит и поведение чиновника, целующего образ. Видимо, задачей чиновника было не склонить П. Д. к отречению от иконопочитания, как это происходило в 1-й период ереси, при императорах Льве III и Константине V Копрониме (741–775), а уговорить вступить в литургическое общение с иконоборческим патриархом К-польским и клиром — отсюда и попытка показать, что люди, лояльные к власти действующего императора, могут только делать вид, что не почитают иконы.

Издатель Жития Евфимиадис предполагает, что в тексте есть заимствования из Жития прп. исп. Макария, игум. Пелекитского мон-ря (пам. 1 апр., 18 авг.; BHG, N 1003), к-рый скончался между 835 и 840 гг. (Efthymiadis. 1990. P. 309–312).

В Синаксаре К-польской ц. память П. Д. и Василия указывается также под 26 февр. (SynCP. Col. 489) и под 28 февр. (Ibid. Col. 493). Сохранился канон Феофана П. Д. и Василия, где Василий также назван учеником П. Д.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 3. P. 685–686; SynCP. Col. 492; Mateos. Typicon. T. 1. Col. 240; Νικόδημος Συναξαριστής. T. 3. Σ. 332; PG. 117. Col. 329 [Менологий Василия II]; MartRom. P. 78–79. Not. 5; ЖСв. Февр. С. 478–479.

Лит.: Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 405, ΠΜΒΖ, N 6368; Макар. Симон. Синаксарь. Т. 3. С. 828–830.

О. Н. Афиногенова

Гимнография. В Типиконе Великой церкви IX–XI вв., отражающем особенности кафедрального постиконаборческого богослужения К-поля, память П. Д. указана 27 февр., вместе с памятью прп. Маркиана, без богослужебных указаний (Mateos. Typicon. T. 1. P. 240).

В Еввергетидском Типиконе 2-й пол. XI в., представляющем собой малоазийскую редакцию Студийского устава, последование П. Д. содержит стихир 4-го гласа, канон плагального 2-го, т. е. 6-го гласа, авторства Феофана и седален 4-го гласа (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 423). В Мессинском Типиконе 1131 г. — южноиталийской редакции Студийского устава — указана аллилуйная служба П. Д. без последования (Arranz. Typicon. P. 125).

Исследователи слав. служебной рукописной Миней XII в., принадлежащей студийской эпохе, указывают, что последование П. Д. содержит те же, что и в печатных Минеях, канон и седален, а также не встречающиеся в этих из-

даниях стихиры (Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 54).

В ранних редакциях Иерусалимского устава XII–XIV вв. указана аллилуйная служба П. Д. без богослужебного последования (Lossky. Typicon. P. 194; Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 40; Миркович. Типикон. Л. 93а). В рус. редакциях Иерусалимского устава с нач. XV в., т. н. «Оке церковном», последование П. Д. включает тропарь 8-го гласа Православію наставниче: (общий исповеднику) и гимнографический материал, соответствующий помещенному в совр. рус. Минеи. В рус. первопечатных Типиконах указана аллилуйная служба П. Д., последование в целом то же, однако в Типиконах 1610 и 1634 гг. указаны тропарь 8-го гласа Православію наставниче: и кондак П. Д. 3-го гласа Воздержаніемъ оудобрение прекрасно: (в Типиконе 1634 г. — тот же кондак, но 4-го гласа), а в Типиконе 1695 г. представлены уже аналогичные помещенным в совр. рус. книги тропарь 8-го гласа Слезъ твоихъ теченьми: и кондак 4-го гласа Денницъ днесь црковь ѿмѣщи: Кондак П. Д. Възддержаніемъ оудобрения: (здесь — 4-го гласа), согласно исследованию еп. Амфилохия (Сергиевского-Казанцева), встречается уже в рус. Большом Часослове XV в. (Амфилохий. Кондакарий. С. 251).

Последование П. Д. в современных книгах включает тропарь плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа Слезъ твоихъ теченьми псѣтъни безплодно: (общий преподобному; только в рус. Минеех); кондак 4-го гласа Ξωσφόρον στήμερον ἡ Ἐκκλησία κεκτμήνῃ (Денницъ днесь црковь ѿмѣщи:); канон плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа с акростихом Τοὺς σοὺς ὁγῶνας εὐπρεπῶς μέλλω μάκαρ (Твоа подвиги бггѣпнѣ поѡ, бѣжѣн. не. Творѣнѣ деофаново — имя автора указано только в акростихе рус. Минеи), нач.: Τῆς εὐσεβείας τῷ φίλτρῳ κατασχεθεῖς (Бггчѣстѣа любовію ѡбѣтъ ѡбѣтъ); с ирмосом Ὡς ἐν ἡγεῖρῳ περσεύσας ὁ Ἰωραήλ (Іѡкѡ по сѣхъ, пѣшешѣствовавъ ѿмѣ:); на «Исходи, воззвах» 3 стихиры-подобна 4-го гласа; седален 1-го гласа (в рус. Минеех другой, 4-го гласа); ексапостиларий (только в греч. Минеех).

Н. Н. Крашенинникова

Иконография. В лицевых минологиях с сохранившимся циклом на февр. изображение П. Д. помещается нередко вместе с образом его сопостника прп. Василия Декаполита под 27 февр. На миниатюре в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 426, 1-я четв. XI в.) эта пара святых показана прямолично, в рост, в нишах, образованных архитектурными колонками с арочными перекрытиями. Оба в монашеском облачении, к-рое составляют: риза (у П. Д. — охристая), мантия (коричневая), схима (темно-серая), аналав; головы не покрыты. Облик св. монахов носит сходные черты: волосы с проседью (у П. Д. больше седины),



Исп. Прокопий Декаполит.
Миниатюра
из греко-груз. рукописи.
Кон. XV в.
(РНБ. О.1.58. Л. 101)

бороды клиновидные (у П. Д. длиннее). Практически не различаются и позы: оба держат в левой руке свиток, правая — перед грудью. Парно под 27 февр. образы святых представлены: в настенных минологиях ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317/18), ц. Св. Троицы монастыря Козия (между 1390 и 1391; под 27 и 28 февр. соответственно), ц. свт. Николая в Пелинове (1717–1718; под 27 и 28 февр.) (см.: Мижовић. Менолог. С. 37, 277, 357, 385). Предположительное изображение одного П. Д. имеется на т. н. Синайском гексаптихе — иконе на дек-февр. из комплекта миней мон-ря вмч. Екатерины на Синае (2-я пол. XI в.) (см.: Galavaris G. An 11th Century Hexaptich of the S. Catherine's Monastery at Mount Sinai. Venice; Athens, 2009. P. 88. Pl. 159). В т. н. Афонской книге образцов (РНБ. О.1.58, кон. XV в.) в части Лицевого календаря, имеющей надписи, исполненные асомтавури, вслед. ошибки художника или составителя этих миней св. монахов, изображенный под 28 февр., назван не Прокопием, а исп. Григорием Декаполитом (Л. 101; в рост, в подризнике, в мантии, в схиме, с непокрытой головой, с вьющимися волосами и округлой бородой). На рус. минейных иконах также встречаются изображения П. Д. и исп. Григория Декаполита, размещенные рядом, но под соответствующим днем памяти (напр., на иконе на февр. из комплекта годовых миней из ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке, кон. XVI в., ВГИАХМЗ; на минее годовой нач. XIX в., УКМ).



На сходство обликов П. Д. и исп. Григория Декаполита указывают рус. иконописные подлинники. В датированном 2-й четв. XVII в. Софийском списке подлинника Новгородской редакции о П. Д. под 27 февр. сказано: «Рус, аки Козма и Дамьян, ряса санкир темен», и рядом, под 28 февр., облику П. Д. уподобляется облик его ученика — исп. Василия Декаполита: «...русь, аки Прокопей» (РНБ. Соф. № 1523; опубл.: Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 75–76). Подробнее о внешности П. Д. сказано в текстах иконописных подлинников сводной редакции XVIII в. Напр., в происходящем из Палеах списке подлинника, принадлежавшем Г. Д. Филимонову, представлено следующее описание: «...подобием стар, власы рус аки Козма, брадою мало надсед, риза преподобническая, испод санкир, рука благословенна, а в другой свиток... много постарада за святых иконы вкупе с Василием» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 279; то же, но без житийного уточнения см.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 76). В «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910), составленном В. Д. Фартусовым, имеется добавление к иконографии П. Д.: «В руках икона Спасителя», а само описание внешности носит свойственный для этого подлинника отпечаток авторского восприятия образа святого через его Житие и изображения: «Глубокий старец греческого типа, лицом художав от поста, с большою седной, со средней величины бородой, волосы недлинные; в мантии и куколе» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 192).

Лит.: LCI. Bd. 8. Sp. 230; *Евсеева*. Афонская книга. С. 253, 279; *Возрожденные шедевры рус. Севера*. М., 1998. С. 63. Кат. 140. С. 36. Кат. 56.

Э. В. Шевченко

ПРОКОПИЙ ДИАКОН (греч. Προκόπιος ὁ Διάκονος) (2-я пол. IX в.), диакон и хартофилак в ведомстве Великой ц. в К-поле, визант. писатель. В исторических источниках имя П. Д. не упоминается, самые ранние рукописи его трудов относятся к XI в. Ему приписывается авторство 10 гомилетических сочинений, только 3 из них опубликованы: Похвала св. бессребренникам Косме и Дамиану (BHG, N 383; частичное издание), Похвала ап. Марку (BHG, N 1037), Похвала вмч. Прокопию Кесарийскому (Палестинскому) (BHG, N 1582d). Неопубликованными остаются: Похвала ап. Иоанну Евангелисту (BHG, N 932d), Похвала ап. Луке (BHG, N 993b), Похвала ап. Матфею (BHG, N 1228d), Похвала мучени-

кам К-польским Маркиану и Мартирию (BHG, N 1029c), Похвала архангелам Михаилу и Гавриилу (BHG, N 1294b), Гомилия в Неделю Торжества Православия (BHG, N 1394q) и Гомилия на начало индикта (BHG, N 822f). Сочинения П. Д. отличаются значительное использование античных мифологических аллюзий, в дальнейшем ставшее обычным в лит-ре т. н. Македонского ренессанса (*Antonopoulou*. 2013. S. 600–601). На основании косвенных данных П. Д. также приписывают анонимную Похвалу ап. Варфоломею (BHG, N 232c). По предположению издателя, она могла быть составлена ок. 870 г. по поручению прп. Иосифа Песнописца, который особо почитал ап. Варфоломея и освятил в его честь мон-рь в К-поле. Гомилия в честь Торжества Православия, вероятно, была создана в период 1-го Патриаршества Фотия (858–867).

Соч.: *Wagnereck S., Dehn R., ed.* Syntagmatis historici seu veterum Graeciae monumentorum de tribus sanctorum anagyrorum Cosmae et Damiani nomine paribus, partes duae. Vienna, 1660. P. 66–135; *ActaSS*. Apr. T. 3. P. XLVIII–L; PG. 100. Col. 1188–1200; *Halkin F.* Hagiographia inedita decem. Turnhout; Leuven, 1989. P. 63–76. (CCSG; 21).

Лит.: PMBZ, N 26761; *Krumbacher*. Geschichte. S. 166; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 544–545; *Μακρίης Γ.* Προκόπιος διάκονος // *Βυζαντιά*. 2001. Т. 22. Σ. 75–93; *Antonopoulou Th.* «What Agreement Has the Temple of God with Idols?»: Christian Homilies, Ancient Myths, and the «Macedonian Renaissance» // *BZ*. 2013. Bd. 106. N 2. S. 595–622.

Л. В. Луговицкий

ПРОКОПИЙ КЕСАРИЙСКИЙ [греч. Προκόπιος ὁ Καισαρεύς] (рубеж V и VI вв. — после 558), визант. историк, сочинения которого являются основным источником сведений о правлении имп. св. Юстиниана I (527–565).

Жизнь. Информация о жизни П. К. содержится гл. обр. в его трудах. Род. в *Кесарии Приморской* (*Procop.* *Bella*. I 1. 1; *Idem*. *Anecdota*. XI 25), с III в. являвшейся важным христ. интеллектуальным центром. В школе, начало которой было положено еще *Оригеном*, обучались, в частности, *Евсевий* Памфил, еп. Кесарийский, и свт. *Григорий Богослов*; при школе существовала богатая б-ка. Несмотря на то что в источниках отсутствуют подробные сведения о состоянии образования в городе в кон. V — нач. VI в., П. К. несомненно имел здесь возможность приобщиться к богатой интеллектуальной традиции. По всей видимости, П. К. род. в христ.

семье, хотя в лит-ре неоднократно высказывалось мнение, согласно которому он не был христианином (см. ниже). В качестве аргумента в пользу последнего утверждения исследователи ссылаются на скептическое отношение П. К. к репрессивным мерам, применявшимся имп. властью в отношении религ. меньшинств (ср.: *Idem*. *Anecdota*. I 11. 14–33), однако это может объясняться в т. ч. его рождением в городе со смешанным населением: в Кесарии Палестинской проживали христиане, *самаряне*, иудеи (*Cameron*. 1996. P. 4–5).

Информация об этническом происхождении и социальной принадлежности родителей П. К. в источниках отсутствует. В лит-ре высказывалось предположение о том, что П. К. был эллинизированным сирийцем (*Diehl*. 1901. P. XII; *Чекалова*. 1993. С. 423). Широко распространена т. зр., согласно которой П. К. по рождению мог принадлежать к старой сенаторской знати; это в значительной степени предопределило его консервативную позицию и сочувственное отношение к аристократии (*Rubin*. 1954. Sp. 28; см. также: *Удальцова*. 1974. С. 173–178; *Cameron*. 1996. P. 5). Впрочем, ряд исследователей ставят этот взгляд под сомнение. Анализ терминов, используемых П. К. по отношению к высокопоставленным лицам, показывает, что он, как правило, разделял знатность рода и знатность положения, причем именно последнее играло для него наиболее существенную роль. Сочувственный рассказ историка о некоем патрикии, которому задолжал один из приближенных имп. св. *Феодоры* и которому последняя якобы нанесла оскорбление (*Procop.* *Anecdota*. XXV 25–35), не обязательно является свидетельством в пользу принадлежности историка к старой сенаторской знати: в этот период греч. титул *πατρίκιος* не совпадал по значению с лат. словом *patricius*, указывая на титул, к-рый жаловался императором высшим должностным лицам. Более того, сложившаяся в Византии иерархия должностей и титулов никогда не подвергалась сомнению П. К., к-рый часто писал о знатности лиц, занимавших высшие посты в военно-адм. аппарате империи. По всей видимости, П. К. уже с рождения был связан именно с провинциальной служилой знатью, образовавшейся в результате слияния представителей военно-адм. аппарата





империи и родовитой аристократии греч. полисов (куриалов). Представители этого слоя в равной степени ценили и древность рода, и положение в имп. администрации. В отличие от *Ливания*, к-рый приветствовал меры имп. *Юлиана Отступника* (361–363), направленные на сокращение количества придворных должностей (*Lib. Or.* 18), П. К. критиковал аналогичные решения имп. Юстиниана (*Procop. Anecdota*. XI 1–2; XXVI 27–30).

П. К., по всей видимости, заранее готовивший себя к службе в адм. аппарате империи, получил не только традиционное для того времени на греч. Востоке риторическое образование, но и прошел курс юриспруденции. В лит-ре встречаются упоминания о том, что П. К. обучался в Газской риторической школе (*Downey*. 1960. Р. 156; *Idem*. 1963; *Evans*. 1972. Р. 31), однако А. М. Камерон ставит подобные утверждения под сомнения (*Cameron*. 1996. Р. 5–6), поскольку они основаны гл. обр. на предположении, согласно к-рому П. К., как подражатель Фукидида, мог быть связан с Газой, одним из центров изучения сочинений древнего историка (*Downey*. 1958. Р. 314); по мнению Я. Хаури, П. К. тождествен ученику Хорикия Газского, носившему то же имя (*Haury*. 1896. S. 9–15). Нельзя исключать того, что П. К. обучался риторике в родной Кесарии. В любом случае, прекрасное знание П. К. античных авторов не подлежит сомнению. При этом нет свидетельств о серьезном знакомстве историка с философской традицией. Юридическое образование П. К. мог получить в Берите (ныне Бейрут, Ливан) или К-поле, где он и начал юридическую карьеру.

Неизвестно, когда и при каких обстоятельствах П. К. познакомился с Юстинианом. Спустя год после начала очередной войны Византии с сасанидским Ираном (526–532) должность дукса Месопотамии занял Велисарий. П. К. стал его советником (σύμβουλος; consiliarius) (*Procop. Bella*. I 12. 24) и в течение 4 лет сопровождал полководца. Факты, свидетелем которых стал здесь П. К., легли в основу первых 2 книг основного сочинения историка — «О войнах». После битвы при Каллинике (531), в к-рой обе стороны понесли серьезные потери, П. К. вернулся в столицу. В янв. 532 г. он стал свидетелем восстания «Ника», к-рое было подавлено

под рук. Велисария и Мунда, занимавшего должность *magister militum per Orientem*. После того как имп. Юстиниан принял решение начать военную кампанию против вандалов (533), Велисарий отплыл из столицы и прибыл на о-в Сицилия; его сопровождал П. К., по-прежнему осуществлявший обязанности советника (λόγετρος; assessor) (*Idem. Bella*. III 14. 3). В словаре *Суда* (X в.). П. К. назван секретарем (ὕπογραφεύς) Велисария, что вполне может соответствовать действительности (*Suda*. Π 2479). Не исключено, что в данном случае греч. ὑπογραφεύς все же указывает на лат. термин assessor, хотя обычно эти понятия не являются эквивалентами (*Procopius* 2 // PLRE. 1992. Vol. 3. Р. 1060).

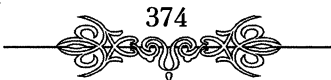
Прибыв на Сицилию, Велисарий отправил П. К. в Сиракузы под предлогом закупки продовольствия, фактически же для сбора сведений о передвижениях вандалов, а сам расположил свою ставку в Кавканах (τὰ Καύκανα). После приезда в город П. К. неожиданно встретился со своим земляком, с к-рым был дружен еще с детства и к-рый занимался в Сиракузах морской торговлей. Этот человек представил П. К. своего слугу, вернувшегося после 3-дневного плавания из *Карфагена* и сообщившего, что вандалы не планируют нападение на византийцев, поскольку все вандалское войско отправилось в др. экспедицию. П. К. взял этого человека с собой на корабль, приказал поднять паруса и поспешно отплыть, обещав своему другу вернуть слугу с большой суммой денег после его беседы со стратигом (*Procop. Bella*. III 14–15). События в Сев. Африке, в т. ч. штурм визант. войсками Карфагена, очевидцем к-рых стал П. К., были описаны им в 2 последующих книгах соч. «О войнах».

После того как Велисарий вернулся в К-поль, а его преемником был назначен Соломон, П. К. остался в Африке. Находясь здесь, П. К. собрал материал о природных явлениях, к-рые были частью знаменитого похолодания 535–536 гг. (*Ibid.* IV 14. 5–6). Кроме того, историк стал свидетелем восстания против Соломона, к-рое поднял 27 мая 536 г. Стотца, телохранитель военачальника Мартина, а также подавления этого восстания Велисарием, неожиданно для мятежников вернувшимся с о-ва Сицилия (*Ibid.* IV 15–18). В 536–540 гг. сопровождал Велиса-

рия в его 1-й итал. кампании против готов. Был свидетелем осады Рима готским войском (537–538), а также вступления Велисария в Равенну в 540 г. По всей видимости, в том же году П. К. вернулся вместе с Велисарием в К-поль. Возвращение полководца по приказу Юстиниана было связано как с необходимостью вести борьбу с персами на Востоке, так и с выдвигавшимися против Велисария обвинениями в стремлении стать императором Запада (подробнее см.: *Ibid.* VI 29–VII 1). Неизвестно, был ли П. К. свидетелем военных действий, к-рые велись в 541 и 542 гг. против сасанидского Ирана. Во всяком случае весной 542 г., когда К-поль охватила эпидемия чумы, историк находился здесь (*Ibid.* II 22. 9). Однако ранней весной и Велисарий жил в К-поле, отправившись в Сирию уже после того, как стало известно о нападении персов на пров. Евфратисия; П. К. мог покинуть столицу вместе с ним. В этом случае составленное им подробное описание эпидемии (*Ibid.* II 22–23) могло в значительной степени основываться на свидетельствах др. лиц. Впрочем, в лит-ре высказывались предположения, что в это время служба П. К. у Велисария завершилась (*Procopius* 2 // PLRE. 1992. Vol. 3. Р. 1062).

Когда в 544 г. Велисарий был вновь отправлен в Италию, П. К. опять сопровождал его, а в 546 г. прибыл в К-поль. Интерес к последующим военным кампаниям у П. К., в значительной степени связывавшего свою судьбу с успехами Велисария, несколько уменьшился. Активно работая в 40–50-х гг. VI в. над завершением соч. «О войнах», он посвятил его основную часть событиям до 540 г. (ср.: *Procop. Bella*. VIII 1).

Как сказано в «Суде» (*Suda*. Π 2479), П. К. был иллюстрием (ἰλλούστριος), однако согласно закону императоров *Феодосия II* и *Гонория* от 18 марта 413 г. (CTh. VI 15. 1), установившему четкое соответствие между должностями и титулами, должность советника (assessor) все же подразумевала принадлежность к числу «почтенных мужей» (*viri spectabiles*). По всей видимости, высший сенаторский титул историк получил в 40-х гг. VI в., после одного из возвращений в К-поль (*Procopius* 2 // PLRE. 1992. Vol. 3. Р. 1062). После 550 г. П. К. работал над новыми произведениями — «Тайная история» и «О постройках» (биогра-



фические очерки см.: *Rubin*. 1954; *Удальцова*. 1974. С. 146–160; *Procopius 2* // *PLRE*. 1992. Vol. 3. P. 1060–1066; *Чекалова*. 1993; *Cameron*. 1996. P. 2–7; *Treadgold*. 2007. P. 176–184).

Сочинения. П. К. был автором значительных по содержанию и объему сочинений, к-рые являются важнейшими источниками сведений по периоду правления имп. Юстиниана I. На труды историка опирались все последующие поколения визант. авторов. Западноевроп. читатели познакомились с этими трудами в XV — нач. XVI в. В 1441 г. Л. Бруни завершил работу над соч. «Об итальянской войне против готов», в основу к-рого был положен выполненный им лат. перевод «О войне с готами»; издан посмертно (*Brunus Aretinus L. De bello Italico adversus Gothos gesto. Venetiae, 1471. Parisiis, 1534²*). В 1481–1483 гг. К. Персона, настоятель приора св. Бальбины, впол. префект *Ватиканской библиотеки*, заново перевел это сочинение П. К. (*De bello gottorum*. 1506). Вскоре Р. Маффеи издал перевод соч. «О войне с персами» (*De bello persico*. 1509). Перевод «О войне с вандалами» и «О войне с готами» был подготовлен Г. *Ипоцием* (*Vandalica et Gotthica Procopii / Interpr. H. Grotius // Grotius*. 1655. P. 1–518 [2-я пагинация]), к-рый также включил в издание выдержки из «Тайной истории», относящиеся к готам и вандалам (*Excerpta ex arcana Procopii historia ad res Vandalicas et Gotthicas pertinentia...* // *Ibid*. P. 519–528). Греч. манускрипты, с к-рыми работали все указанные переводчики, не установлены.

Editio princeps трудов П. К. на языке оригинала подготовлено Д. Хёшелем (*Historiarum*. 1607), который, однако, не включил в издание «Тайную историю», а также полный текст «О постройках» (приведены лишь краткие выдержки из VI книги). Позднее К. Мальтре подготовил издание оригинального текста «О войнах» и его полный латинский перевод (*Historiarum sui temporis*. 1662–1663. 2 vol.); при этом исследователь опирался на греч. рукописи XIV в. (Paris. gr. 1699 и 1702), а также на копии рукописей Vat. gr. 152 и 1690. Большую часть указанных выше публикаций учел В. Диндорф, подготовивший издание «О войнах» (*[Opera omnia]*. 1833–1838. 3 vol.), оно было стандартным более 100 лет. Труд Диндорфа положен в основу издания «О войне с готами» Д. Ком-

паретти (*La guerra gotica*. 1895–1898. 3 vol.), к-рый дополнительно учел 10 манускриптов, хотя и не сделал к.-л. предположений об их взаимоотношениях (подробнее см.: *Haury*. 1935).

Этот пробел восполнил Хаури, который при подготовке критического издания всех трудов П. К. опирался в т. ч. на работы М. Н. Крашенинникова, посвященные рукописной традиции соч. «О войне с готами» (*Крашенинников*. 1898; *Он же*. 1899), а также «Тайной истории» (*Он же*. 1895). Основной заслугой Хаури было создание стеммы кодексов (подробнее об изданиях и переводах трудов П. К. см.: *Kalli*. 2004. P. 4–8). В основу реконструкции текста «О войне с готами» Хаури положил рукописи Vat. gr. 152 и 1690, а также Laur. gr. 69 (XIV в.). Предложенные издателем эмэндации, а также выбор чтений отражали текст, составленный на чистом аттическом диалекте, свободном от синтаксических и грамматических ошибок, а также языковых особенностей, которые были характерны для текстов VI в. и последующего времени (о подражании П. К. языку античных историков см.: *Braun*. 1885; *Idem*. 1894; *Cameron*. 1964). В переиздании, подготовленном Г. Виртом (*Opera omnia*. 1962–1964. 4 vol.), реконструированный Хаури текст приведен с незначительными изменениями. Издание Хаури неоднократно перепечатывалось в сопровождении переводов на основные европейские языки (см., напр.: *Werkke*. 1961–1977. 5 Bd.) и до сих пор рассматривается в качестве стандартного. Существенный вклад в изучение рукописной традиции сочинений П. К. внесла М. Калли, исследовавшая до того не известный манускрипт Ath. Laur. H–73 (кон. XIII — нач. XIV в.), который является самым ранним свидетелем текста «О войне с готами» (*Kalli*. 2004).

«**О войнах**» (Ὑπὲρ τῶν πολέμων λόγος; *De bellis*) — основное произведение П. К., состоящее из нескольких частей, к-рые иногда рассматриваются как отдельные сочинения. П. К. приступил к написанию произведения сразу после возвращения в К-поль в 540 г. Даже если историк не был свидетелем военных кампаний Велисария после 541 г., он собрал о них информацию, опираясь на сообщения очевидцев, вероятно, из окружения полководца. Тем не менее

он намеревался завершить историю войн изложением событий 540 г., а не 553 гг., как в дошедшем до нас варианте. У. Тредголд, ссылаясь на соотношение материала, посвященного военным действиям против персов, вандалов и готов до 540 г. (соответственно 1/6, 1/3 и 1/2 части соч. «О войнах»), полагал, что первоначально труд П. К. должен был состоять из 12 книг, однако впол. объединил некоторые из них, добавив при этом новый материал (*Treadgold*. 2007. P. 185).

I. «О войне с персами» книги I–II (*De bello persico*; изд.: *[Opera omnia]*. 1833. Vol. 1. P. 10–306; *The Works*. 1914. Vol. 1; *Opera omnia*. 1962. Vol. 1. P. 1–304; рус. пер.: *История войн*. 1862. 1876². [Т. 1. Кн. 1]; 1880. [Т. 1. Кн. 2]; *Война с персами. Война с вандалами. Тайная история*. 1993. С. 7–175). Труд посвящен военным столкновениям Вост. Римской империи и сасанидского Ирана гл. обр. в Сирии, Месопотамии, Армении, а также на территориях Лазики и Иверии. Основная тема — кампании против *Хосрова I* Ануширвана (531–579), рассмотрению которых предшествует краткий экскурс в историю ирано-визант. отношений начиная с 408 г. Подробное повествование начинается с войны 502–506 гг., которая велась в правление имп. *Анастасия I* (491–518) и шаха *Кавада I* (488–498, 501–531). С 527 г. П. К. описывает события как очевидец и участник. Главный герой повествования, особенно в 1-й книге, — Велисарий, которому историк дает весьма высокую оценку. Подробно говорится о ранних этапах карьеры полководца. В кн. 2 речь идет преимущественно о Хосрове, возобновившем боевые действия против империи в 540 г. В частности, подробно описаны разрушение Антиохии и депортация ее жителей на территорию Месопотамии. При этом в труде содержится детальная информация и о событиях внутренней жизни Византии, включая повествование, посвященное восстанию «Ника» и «Юстиниановой чуме».

В сочинении содержатся и сведения по церковной истории. Так, П. К. сообщает, что ивиры являлись христианами и «лучше всех известных народов хранили уставы веры», а после попыток Кавада обратить их в зороастризм, попросили помощи у имп. *Юстина I* (518–527). В результате последний отправил племянника имп.

Анастасия, патрикия Прова, с миссией к гуннам, целью к-рой должно было стать заключение их союза с ивирами (*Procop. Bella. I 12*). Историк повествует также о распространении христианства в Эфиопии, указывая на религ. предпосылки кушито-химьяритских войн (у П. К. речь в основном идет о 2-й войне, датируемой 525–526 гг.: *Ibid. I 20*).

II. «О войне с вандалами» книги III–IV (*De bello vandalico*; изд.: [*Opera omnia*]. 1833. Vol. 1. P. 307–534; *Opera omnia*. 1905. Vol. 1. P. 305–552; *The Works*. 1916. Vol. 2; рус. пер.: История войн. 1891. [Т. 2]; Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. 1993. С. 176–315). Сочинение посвящено войне между Византией и королевством вандалов (533–534), в ходе к-рого последнее было уничтожено, а его территория включена в состав империи. Освещена предыстория отношений между Римом и вандалами в V в., в т. ч. завоевания Гейзериха. Детально описано восстание Стотцы против нового командующего визант. армией в Сев. Африке Соломона, в котором приняли участие 8 тыс. воинов, а также ок. 1 тыс. вандалов и беглых рабов, осадивших Карфаген, а после вынужденного отступления бежавших в Нумидию. П. К. сообщает о приверженности вандалов *арианству*, уделяя особое внимание мерам, к-рые кор. Гунерих (477–484) применял к противникам ереси. При этом П. К. либо не обладал полной информацией о положении в королевстве, либо сознательно упрощал религ. ситуацию в нем, ничего не говоря, в частности, о перемене в политике нового кор. Гунтамунда (484–496), с определенного времени отличавшегося терпимостью к православным (*Procop. Bella. III 8*; подробнее см. в ст. *Карфаген*).

III. «О войне с готами» книги V–VIII (*De bello gothico*; изд.: [*Opera omnia*]. 1833. Vol. 2; *Opera omnia*. 1905. Vol. 2; *The Works*. 1919–1924. Vol. 3–5; рус. пер.: Война с готами. О постройках. 1996). Самое объемное произведение П. К., к-рое посвящено гл. обр. готской кампании в Италии (535–554). Начинается с обзора истории Италии после падения империи на Западе в 476 г. П. К. дает положительную характеристику правлению кор. *Теодориха Великого* (493–526), критически оценивая лишь поспешный, по мнению историка, суд над *Боэцием* и его тестем

Симмахом (*Procop. Bella. V 1–2*). Отношению Православия и арианства уделено незначительное внимание (*Ibid. V 5, 13; VII 9, 34*), хотя в начале 3-й книги говорится о правосл. миссии к готам-тетракситам, обитавшим в Сев. Причерноморье. П. К. подчеркивает, что не знает, исповедовали ли крымские готы, подобно родственным им племенам, арианство, «поскольку они и сами не знают этого», соблюдая в простоте сердца христ. закон. В 548 г., узнав о визант. миссии к абасгам, готы-тетракситы отправили посольство к имп. Юстиниану с просьбой прислать им епископа, что и было сделано (*Ibid. VIII 4*).

«О постройках» (*Περὶ κτισμάτων; De aedificiis*; изд.: [*Opera omnia*]. 1833–1838. Vol. 3. P. 167–344; *Opera omnia*. 1905. Vol. 3. Pars 2; *The Works*. 1914–1940. Vol. 7; рус. пер.: Война с готами. О постройках. 1996). Основная задача произведения, составленного по заказу императора, — прославление строительной деятельности (как светской, так и церковной) Юстиниана I в различных частях Византийской империи. Материал организован по географическому принципу: кн. 1 посвящена постройкам, возведенным в К-поле, кн. 2 — в Месопотамии, кн. 3 — в Армении и в Крыму, кн. 4 — на Балканах, кн. 5 — в М. Азии и Палестине, кн. 6 — в Африке. Особый интерес представляет кн. 1, большая часть к-рой посвящена столичным храмам и мон-рям. Она, в частности, содержит детальное описание храмов Св. Софии (*Procop. De aedif. I 1*), Пресв. Богородицы во *Влахернах* (*Ibid. I 3, 5*), арх. Михаила в Анапле и св. Иоанна Предтечи в Евдоме (*Ibid. I 4*), апостолов Петра и Павла у дворца Гормизда, а также святых Сергия и Вакха (об обеих церквях см.: *Сергия и Вакха храм в Константинополе; Ibid. I 8*) и мн. др.

«Тайная история» (другое название — «Неизданное»; *Historia arcana, sive Anecdota; Ἀνεκδότα*; изд.: [*Opera omnia*]. 1838. Vol. 3. P. 10–166; *Opera omnia*. 1905. Vol. 3. Pars 2; *The Works*. 1935. Vol. 6; рус. пер.: Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. 1993. С. 316–418) занимает особое место в творчестве П. К. Фактически речь идет о памфлете, «псогосе», в котором деятельность Юстиниана и Феодоры подвергается уничтожающей критике. Впервые сочинение упоминается в «Суде», где ему и дано именование Ἀνεκδο-



Титульный лист
кн. «Тайная история»
Прокония Кесарийского.
Lugduni, 1623

та (*Suda. Π 2479*). Сразу после обнаружения текста префектом Ватиканской б-ки Н. Алеманном, в XVII в., в лит-ре начались споры относительно принадлежности сочинения П. К. Вплоть до нач. XX в. мн. авторы высказывали сомнения в аутентичности «Тайной истории», однако в ряде работ (*Hauriy. 1896; Idem. 1934; Панченко. 1895. Т. 2. Вып. 1–3; Он же. 1896. Т. 3. Вып. 1–2*) были приведены аргументы, к-рые принимаются в наст. время большинством исследователей. По всей видимости, причинами написания «Тайной истории» стала опала Велисария, а также неудачи во внешней политике императора после 550 г., когда П. К. и приступил к работе над сочинением. Несомненно, значительная часть обвинений, выдвигаемых П. К. против Юстиниана, дана в преувеличенной форме или является следствием сознательного искажения фактов. Так, историк обвиняет императора в чрезмерных денежных субсидиях «варварам» (*Procop. Anecdota. VIII 31–33*), хотя предшественники Юстиниана тратили на них существенно бо́льшие средства. Впрочем, содержащиеся в «Тайной истории» сведения о финансовых злоупотреблениях приближенных императора, а также о значительном налоговом гнете находят подтверждение в др. источниках, в т. ч. в соч. «О войнах», в к-ром П. К. резко отрицательно отзывается о деятельности префекта претория Иоанна Каппадокийского и квестора Трибониана (*Idem. Bella. I 24. 11–16*), что уже можно считать



скрытой критикой в адрес самого Юстиниана (Чекалова. 1993. С. 446–451). Детальные биографические сведения о Феодоре, являвшейся, по словам П. К., с юных лет вплоть до встречи с буд. имп. Юстинианом гетерой (*Procop. Anecdota*. IX 1–X 14), а также утверждения о ее влиянии на гос. дела могут опираться на факты, хотя и несомненно содержат значительный элемент преувеличений, обусловленный жанровой принадлежностью «Тайной истории» (*Kaldellis*. 2004. Р. 142–150). При этом Камерон отрицает историческую ценность указанных сведений (*Cameron*. 1993. Р. 66–82). Спорными являются также сведения о религ. политике Юстиниана, в т. ч. в отношении антихалкидонитов (см. *Монофизитство*) и о роли в ней Феодоры, к-рые, хотя и легли в основу теоретических построений мн. исследователей, нуждаются в серьезных уточнениях (*Грацианский М. В.* Имп. Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 115–134).

П. К. как историк несомненно являлся одной из основных фигур ранневизант. традиции, сопоставимой по масштабу с Евсевием Кесарийским. При этом именно П. К. можно считать 1-м светским историком Византии (подробнее о его вкладе в визант. историописание: Чекалова. 1993; *Cameron*. 1996; Бибииков. 1998. С. 57–62; *Kaldellis*. 2004; *Börm*. 2007; *Treadgold*. 2007. Р. 176–226). Прекрасно знавший античные исторические сочинения (в его сочинениях встречаются многочисленные параллели, аллюзии на Гомера, Геродота, Фукидиду, Ксенофонта и др.), П. К. воплотил на практике принципы, применявшиеся древнегреч. и отчасти рим. авторами. Главным методом его работы, восходящим еще к Геродоту, был принцип автопсии — историк должен описывать события, свидетелем которых являлся сам (*Procop. Bella*. I 1. 3), или опираться на свидетельства очевидцев. Следуя принятому в античности делению, П. К. четко различал историю от мифа (*Ibid.* I 1. 4; VIII 1. 13). Вводная часть соч. «О войнах» (*Ibid.* I 1. 1), в к-рой он говорит о целях своего произведения («дабы вечность не поглотила оставшиеся незапечатленными великие дела [Юстиниана], предав их забвению и не оставив от них следа»), явным образом опирается на введение к «Истории» Геродота (*Herod. Hist.* I 1. 1). Кроме родного

греч. языка П. К. владел латынью, что могло быть связано с его юридическим образованием, к-рое было в тот период полностью латиноязычным; не исключено знакомство историка с сир., персид. и арм. языками.

В соч. «О войнах» П. К., как и в «Истории Пелопоннесской войны» Фукидиды, повествование построено по сезонам боевых действий. Текст содержит все 3 обязательных элемента античного исторического исследования: *narratio*, *descriptio* и *oratio*. Первый наиболее динамичен, последний сильнее др. частей отражает лит. стилизацию. *Descriptio* содержит обширный фактический материал, к-рый посвящен соседним народам и во мн. случаях основан на свидетельствах очевидцев. В частности, весьма важен подробный рассказ о быте и общественном строе славян и антов (*Procop. Bella*. VII 13–14). При описании др. народов, в т. ч. при использовании ряда этнонимов, историк следует характерному для визант. традиции методу классификации, к-рый восходит к античности и не может быть сведен к простой «архаизации»: из изложения П. К. всегда ясно, какой современный ему этнос имеется в виду.

«О войнах» отличаются высокой степенью достоверности. Разумеется, историк далеко не всегда объективен: не искажая явным образом факты, он в случае необходимости опускает нек-рые из них. Так, умалчивая об ответственности Велисария за поражение при Каллинике, П. К. объясняет случившееся лишь недостатками отдельных командующих и воинов (*Ibid.* I 18. 24, 40). Историк нередко дает высокую оценку персам, хотя и создает резко отрицательный образ Хосрова I. Имеется также противопоставление благородных и великодушных готов коварным и жадным римлянам, т. е. византийцам.

Исследователи обратили внимание на определенное сходство описаний шаха в соч. «О войнах» и императора в «Тайной истории». Это обстоятельство, равно как и критика Иоанна Каппадокийского (также в 1-м произведении) могут объясняться невозможностью прямой критики Юстиниана в произведении, к-рое предназначалось для публикации. При этом, будучи выходцем с Востока, П. К. явно неодобрительно от-

зывается о мире с персами уже в соч. «О войнах» (*Ibid.* I 22), развивая ту же мысль в «Тайной истории» (*Idem. Anecdota*. XI 12).

П. К. и христианство. Отношение П. К. к христ. вере уже давно является предметом дискуссии в историографии (см., напр.: *Kaldellis*. 2004. Р. 165–216). Так, исследователи активно обсуждают роль судьбы (*τύχη*) в трудах историка. Рассуждая о ней как об одной из основных движущих сил истории, П. К. следовал античной традиции, восходящей в т. ч. к Полибию (*Polyb. Hist.* I 4. 1–5). Вера в судьбу, по своему усмотрению правящую миром, сочетается у П. К. с верой в единого Бога христиан (*Procop. Bella*. I 18. 17–23; II 17. 16). Соотношение судьбы и божественного Промысла является неоднозначным, однако историк не подвергает сомнению существование последнего, хотя и признает, что цели, к-рые определил Бог в истории, являются нередко странными и непостижимыми. Характерным примером является описание П. К. разрушения Антиохии персами в 540 г.: историк недоумевает, какую цель преследует воля Божия, сначала возвеличивающая человека или место, а затем низвергающая или стирающая их с лица земли. Впрочем, у Бога все несомненно совершается по к.-л. причине, однако человеку не дано понять ее. Следов., Он может попустить совершиться и злу (*Ibid.* II 10. 4–5; см.: Чекалова. 1993. С. 435–436; Бибииков. 1998. С. 61).

Т. о., наличие в произведениях П. К. нек-рых идей, восходящих к дохрист. традиции, в т. ч. учения о судьбе, не может рассматриваться в качестве аргумента против исповедания историком христианства. Едва ли есть основания считать П. К. язычником или агностиком. Давая негативную характеристику Иоанну Каппадокийскому, П. К. подчеркивает, что тот «становился гибелью для римлян», забыв о страхе перед Богом и людьми. Не имея почтения к Богу, он, перед тем как идти в храм на молитву, облачался в одеяние, «подобное скорее жрецу древней веры, которую теперь принято называть эллинской», и твердил заклинания, целью к-рых являлось управление мыслями императора (*Procop. Bella*. I 25. 10).

Впрочем, очевидно, что П. К. не интересовался глубоко теоретическими богословскими вопросами





и не проявлял специального интереса к различиям между христологическими группами, к-рые существовали в Византии и вели между собой ожесточенную борьбу, в т. ч. в правление Юстиниана. Более того, он осуждал «неуместный» интерес императора к чтению богословских книг и его «излишнее любопытство к природе божества» (*Idem*. Anecdota. XVIII 29). По всей видимости, сознательно игнорируя основные цели религ. политики императора, направленной на достижение согласия между сторонниками и противниками Халкидонского Собора, а также реальную роль в ней имп. Феодоры, П. К. утверждает, что, сделав вид, будто идут в спорах о вере противоположными путями, «они восстановили христиан друг против друга» (*Ibid*. X 15).

Соч.: De bello gottorum. R., 1506 [лат. пер.]; De bello persico / Interpr. R. Volaterranus. R., 1509 [лат. пер.]; Historiarum Procopii Caesarensis libri VIII / Ed. D. Hoeschel. Augustae Vindelicorum, 1607 [editio princeps]; Grotius H. Historia Gotthorum, Vandalorum et Langobardorum. Amst., 1655 [издание включает лат. переводы]; Historiarum sui temporis libri VIII / Interpr. C. Maltretus. Parisiis, 1662–1663. Venetiae, 1729. 2 vol.; Anecdota sive Historia arcana graece / Rec. I. C. Orellius. Lipsiae, 1827; [Opera omnia] / Ex rec. G. Dindorfii. Bonnae, 1833–1838. 3 vol. (CSHB; 40–42) [греч. текст и лат. пер.]; La guerra gotica / A cura di D. Compagetti. R., 1895–1898. 3 vol. [греч. текст и итал. пер.]; Opera omnia / Rec. J. Naury. Lipsiae, 1905–1913. 3 vol. in 4 pt.; Idem / Addenda et corrigenda adiecit G. Wirth. Lipsiae, 1962–1964. 4 vol.; [The Works] / Ed., transl. H. B. Dewing. L. etc., 1914–1954. 7 vol. (Loeb Classical Library); Werke / Hrsg., übers. O. Veh. Münch., 1961–1977. 5 Bd.; The Wars of Justinian / Transl. H. B. Dewing. Introd., Not. A. Kaldellis. Indianapolis, 2004; рус. пер.: История войн римлян с персами, вандалами и готами / Пер.: С. Дестунис; коммент.: Г. Дестунис. СПб., 1862, 1876². [Т. 1. Кн. 1:] История войн римлян с персами; 1880. [Т. 1. Кн. 2:] История войн римлян с персами; 1891. [Т. 2:] История войн римлян с вандалами; О постройках / Пер.: С. П. Кондратьев // ВДИ. 1939. № 4. С. 200–283; Война с готами / Пер.: С. П. Кондратьев; вступ. ст.: З. В. Удальцова. М., 1950; Война с готами. О постройках / Пер.: С. П. Кондратьев. М., 1996²; Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст. и коммент.: А. А. Чекалова. М., 1993. М., 2013²; Войны: [Фрагменты] // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Ред.: Т. Н. Джаксон и др. М., 2010. Т. 2: Визант. источники / Сост.: М. В. Бибииков. С. 66–93. Лит.: Dahn F. Procopius von Cäsarea: Ein Beitrag zur Historiographie der Völkerwanderung und des sinkenden Römertums. B., 1865; Braun H. Procopius Caesariensis quatenus imitatus sit Thucydidem. Erlangae, 1885; *idem*. Die Nachahmung Herodots durch Prokop. Nürnberg, 1894; Крашенинников М. Н. О рукописном предании «Тайной истории» Прокопия: (Предв. сообщ.) // ВВ. 1895. Т. 2. Вып. 2/3. С. 416–425; Он же. К критике текста 2-й тетрады «Υπερ τῶν πολέ-

μῶν» Прокопия Кесарийского // Там же. 1898. Т. 5. Вып. 2/3. С. 439–482; Он же. Дополнительная заметка по вопросу о рукописном предании 2-й тетрады «Υπερ τῶν πολέμῶν» Прокопия Кесарийского // Там же. 1899. Т. 6. Вып. 1/2. Отд. 3. С. 288–291; Панченко Б. А. О «Тайной истории» Прокопия // ВВ. 1895. Т. 2. Вып. 1. С. 24–57; Вып. 2/3. С. 340–371; 1896. Т. 3. Вып. 1. С. 96–117; Вып. 2. С. 300–316; Naury J. Über Prokophandschriften // SBA. 1895. Bd. 4. S. 125–176; *idem*. Zur Beurteilung des Geschichtschreibers Procopius von Cäsarea. Münch., 1896; *idem*. Zu Prokops Geheimgeschichte // BZ. 1934. Bd. 34. S. 10–14; *idem*. Zu Comparettis Ausgabe der Geheimgeschichte Prokops // Ibid. 1935. Bd. 35. S. 288–298; Krumbacher. Geschichte. 1897². S. 230–237; Diehl Ch. Justinien et la civilisation byzantine. au VI^e siècle. P., 1901 (рус. пер.: Диль III. Юстиниан и визант. цивилизация в VI в. СПб., 1908); Downey G. Procopius on Antioch: A Study on Method in the «De Aedificiis» // Byz. 1939. Vol. 14. P. 361–378; *idem*. Paganism and Christianity in Procopius // Church History. Camb., 1949. Vol. 18. P. 89–102; *idem*. The Christian Schools of Palestine: A Chapter in Literary History // Harvard Library Bulletin. Camb., 1958. Vol. 12. P. 297–316; *idem*. Constantinople in the Age of Justinian. Norman, 1960; *idem*. Gaza in the Early 6th Cent. Norman, 1963; Rubin B. Prokopios von Kaisareia // Pauly, Wissowa. R. 2. 1954. Bd. 23. Hbd. 1. Sp. 273–599; Cameron A. Herodotus and Thucydides in Agathias // BZ. 1964. Bd. 57. S. 33–52; *eadem*. Procopius and the Church of St. Sophia // HarvTR. 1965. Vol. 58. P. 161–163; *eadem*. The Theotokos in 6th-Cent. Constantinople // JThSt. NS. 1978. Vol. 29. P. 79–108; *eadem*. History as Text: Coping with Procopius // The Inheritance of Historiography, 350–900 / Ed. Chr. Holdsworth, T. P. Wiseman. Exeter, 1986. P. 52–66; *eadem*. Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. Berkeley, 1991; *eadem*. Procopius and the 6th Cent. L.; N. Y., 1996²; Edelstein L. The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltimore, 1967; К[аждан] А. [III]. [Рец. на изд.:] Opera omnia. Lipsiae, 1962–1964. 4 vol. // ВВ. 1968. Т. 28. С. 292–293; Evans J. A. S. Procopius. N. Y., 1972; Удальцова З. В. Идеино-полит. борьба в ранней Византии (по данным историков IV–VII вв.). М., 1974; Edmunds L. Chance and Intelligence in Thucydides. Camb. (Mass.), 1975; Hunger. Literatur. 1978. Bd. 1. S. 291–300; Folkerts M. Prokopios (3) // Kleine Pauly. 1979. Bd. 4. Sp. 1165–1169; Культура Византии: IV – 1-я пол. VII в. / Ред.: З. В. Удальцова. М., 1984. С. 148–160; Fornara Ch. W. The Nature of History in Ancient Greece and Rome. Berkeley, 1988; Kaegi W. E. Procopius the Military Historian // ByzF. 1990. Bd. 15. S. 53–86; Курбатова Г. Л. Ранневизантийские портреты: К истории общественно-полит. мысли. Л., 1991; Baldwin B. Procopius of Caesarea // ODB. 1991. Vol. 3. P. 1732; Procopius 2 // PLRE. 1992. Vol. 3. P. 1060–1066; Чекалова А. А. Прокопий Кесарийский: личность и творчество // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. 1993. С. 421–457; Greatrex G. The Dates of Procopius' Works // BMGS. 1994. Vol. 18. P. 101–114; Eckstein A. M. Moral Vision in the Histories of Polybius. Berkeley etc., 1995; Бибииков М. В. Ист. лит.-ра Византии. СПб., 1998; Kaldellis A. Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity. Phil., 2004; Kalli M. K. The Manuscript Tradition of Procopius' «Gothic Wars»: A Reconstruction of Family y in the Light of a Hitherto Unknown Manuscript (Ath. Laur.

H–73). Lpz., 2004; Börm H. Prokop und die Perser: Untersuch. zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike. Stuttg., 2007; Treadgold W. The Early Byzant. Historians. Basingstoke; N. Y., 2007; Montinaro F. Byzantium and the Slavs in the Reign of Justinian: Comparing the two Recensions of Procopius's «Buildings» // The Pontic-Danubian Realm in the Period of the Great Migration / Ed. V. Ivanišević, M. Kazanski. P.; Beograd, 2012. P. 89–114; Shifting Genres in Late Antiquity / Ed. G. Greatrex, H. Elton. Farnham. 2015; Procopius of Caesarea: Literary and Hist. Interpr. / Ed. C. Lillington-Martin, E. Turquois. L.; N. Y., 2018. Е. А. Заболотный

ПРОКОПЬЕВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Кемеровской и Новокузнецкой епархии Русской Православной Церкви, названо по г. Прокопьевску Кемеровской обл. Учреждено определением Синода РПЦ от 24 дек. 2004 г. Епископом Прокопьевским, викарием Кемеровской епархии определено быть благочинному *московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери ставропигиального монастыря*, проректору по учебной работе Сретенской ДС игум. Амвросию (Ермакову; ныне архиепископ Верейский, викарий Святейшего Патриарха Московского и всея Руси). 28 дек. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)* возвел игум. Амвросия в сан архимандрита. 26 марта 2005 г. в храме Христа Спасителя патриарх *Алексий II* возглавил архиерейскую хиротонию архим. Амвросия во епископа Прокопьевского, викария Кемеровской епархии. 19 июля 2006 г. еп. Амвросий переведен в Московскую епархию с титулом «епископ Бронницкий». П. в. после этого не замещалось.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2005. № 1. С. 20; 2006. № 8. С. 23.

ПРОКУЛ (Прокл), сщмч. Пuteольский (пам. 21 апр.) — см. в ст. *Ианнуарий*, сщмч., еп. Беневентский.

ПРОКУЛ, мч. Интерамский (пам. 30 июля) — см. в ст. *Валентин*, сщмч., еп. Интерамский.

ПРОЛОГ [греч. πρόλογος — букв. «предисловие, вступление»], также П. обыкновенный или простой, П. Константина Мокисийского, слав. календарный рукописный сборник, содержащий краткие жития (или памяти) святых и др. тексты поучительного характера. В его основе лежит перевод одной из редакций визант. Синаксаря, сделанный в кон. XI или в нач. XII в. коллективом пе-





реводчиков, среди к-рых были, вероятно, как южные, так и вост. славяне (характеристику лексики перевода см.: Лосева. 2009. С. 29–41; Прокопенко. 2011. С. 670–681). Греч. оригинал слав. Синаксаря принадлежал редакции В (один из ее представителей — Минологий имп. *Василия II Болгаробойцы*), от которой он сохранил типичные к-польские черты, при этом содержал неск. памятней южноитал. происхождения, отраженных в наиболее близкой к переводу рукописи Vat. gr. 2046 (Пентковский. 2011. С. 653–654). Одной из особенностей греч. оригинала и слав. перевода было наличие тропарей перед синаксарными чтениями, однако первичные тропари, восходящие к переводу, сохранились только в нек-рых слав. списках, в других они были позднее заменены (Желязкова. 1995; Прокопенко. 2011. С. 686–687), Синаксарные жития предназначались, вероятно, для чтения в церкви на богослужении (Лосева. 2009. С. 44–45).

Единственным относительно полным реликтом слав. Синаксаря является Софийский П. XII–XIII вв. с чтениями за сент.—февр. (РНБ. Соф. № 1324), сохранилось также неск. отрывков (критическое издание Синаксаря за сент.—февр. на основе Софийского П. с разночтениями по всем ранним спискам XIII–XIV вв., включая южнославянский, а также публикации греч. рукописи Vat. gr. 2046 см.: Славяно-русский Пролог. 2010). Несколько южнославянских годовых списков восходят, вероятнее всего, к древнерусским, на основании текстологических данных в них выделяются 2 основные группы, условно называемые болгарской и сербской (Прокопенко. 2011. С. 706–759; Чистякова. Классификация южнослав. списков. 2018); по наличию в них рус. памятней деление несколько иное (Mošin. 1959).

В посл. трети — кон. XII в. слав. переводной Синаксарь был расширен и созданы 2 редакции собственно П. — пространная и краткая (Лосева. 2009. С. 75–77, 86–88, 122, 124), каждая из которых переписывалась обычно в виде 2 томов, за сентябрьское и мартовское полугодия. Создание П. пространной редакции связывают с деятельностью Владимир-Суздальского блгв. кн. *Андрея Юрьевича Боголюбского*, признаки лит. работы к-рого, возможно, отра-



Лобковский Пролог.

1262 или 1292 гг.

(ГИМ. Хлуд. № 187. Л. 1)

Фото: © «Исторический музей»

жены в «Слове на Покров» под 1 окт. (Сергий (Спасский). 1898. С. 64, 106; Лосева. 2009. С. 130), включенном в П. вместе с др. фрагментами Жития Андрея Юродивого; нельзя исключать также связь составителей этой редакции (ее ранней стадии) с Туровом (Лосева. 2009. С. 250). В пространной редакции мн. синаксарные Жития были переработаны, некоторые перенесены на др. даты, добавлено значительное количество статей, оформленных как жития (часто извлеченных из четв-мнейных Мучений; были включены также Жития слав. святых), поучения или назидательные истории; в структуре дня в этой редакции имеется, как правило, 2–3 дополнительные по отношению к синаксарным Житиям статьи (состав сентябрьского полугодия см.: Прокопенко. Состав и источники Пролога. 2010; Творогов. 2014. Ч. 1; Слав.-рус. рукописи БАН. 2015; мартовского полугодия: Творогов. 2014. Ч. 2; Мошкова. 2013). Источниками, массово использовавшимися для составления П. (иногда в виде серии статей под неск. днями), являются слав. переводные сочинения — патерики (Скитский, Египетский, Римский, Лимонис; см. *Патерик*), Пандекты Антиоха и Никона Черногорца, Паренесис прп. Ефрема Сирина, «Лествица», Хроника Георгия Амартола, «Беседы на Евангелие» свт. *Григория I Великого*, папы Римского (перевод с лат. языка), «Малый катехизис» прп. Феодора Студита, Жития Андрея Юродивого, преподобных Варлаама и Иоасафа, святителей Иоанна Златоуста, Иоанна Милостивого, Василия Ве-

ликого, преподобных Нифонта Константинопольского, Василия Нового и др. (Давыдова. 1990; Прокопенко. Состав и источники Пролога. 2010). Создатели пространной редакции не разделяли свои источники на житийные или нежитийные, дополнительные статьи могли вставляться после синаксарных житий или между ними (Прокопенко. Механизмы редактирования. 2010. С. 281–285). В переработанных синаксарных житиях встречаются восточнославянские, что несомненно указывает на создание этой редакции в Др. Руси (Она же. 2009. С. 11–16). Наиболее ранние рукописи этой редакции за сентябрьское полугодие относятся к XIII (фрагмент листа, Музей фресок Дионисия в Ферапонтове, без номера; СКСРК, XIV в. С. 652) и XIV (РГАДА. Ф. 381. Тип. № 153, 164 и др.) векам; томов за мартовское полугодие XIV в. сохранилось мало. Уже в ранних списках сентябрьского полугодия выделяется неск. групп, одна из к-рых (в нее входят списки ГИМ. Син. № 247; РНБ. Ф.п.1.48) характеризуется переносом статей на др. даты (напр., Поучение прп. Феодора Студита вместо 4 окт. расположено здесь под 11 сент. и т. д.). При составлении в XVI в. ВМЧ митрополита всея Руси свт. *Макария* в сент.—февр. был использован П. пространной редакции именно этой группы, его статьи были полностью учтены как тексты в начале каждого дня (с расположением по датам, как в этой группе; без указания слова «пролог»).

В краткой редакции, создание которой отделяет от создания пространной весьма небольшой промежуток времени, синаксарные жития остались неизменными (с отдельными искажениями и прибавлением неск. слав. житий), число дополнительных статей учительного содержания — одна, иногда 2 в день. Как правило, учительные статьи краткой редакции содержатся и в пространной (за исключением нескольких), при этом в совпадающих статьях есть некоторые отличия, которые указывают на первичность текста этих статей в пространной редакции (здесь есть грецизмы, архаизмы, которых нет в краткой редакции, в последней также имеются искажения, пропуски и т. д.; ср.: Лосева. 2009. С. 87–94; Прокопенко. 2009. С. 18–19). Вероятно, краткая редакция была составлена путем компиляции



слав. Синаксаря и выборки статей из пространной редакции, возможно произведенной также на Руси. Сентябрьский полугодовой том краткой редакции сохранился в списках начная с сер. XIII в. (отрывки — с кон. XII в.), мартовский — с XIV в. (один отрывок — ок. 1220: СКСРК, XIV. С. 653). Многие рукописи, в т. ч. самые ранние, имеют сокращенный состав житий, напр. Лобковский П. 1262 или 1282 г. (ГИМ. Хлуд. № 187), Псковский П. 1313 г. (ГИМ. Син. № 239) и др., причем объем сокращений в рукописях разный, скорее всего часть житий опускалась писцами в целях экономии пергамента (в пространной редакции сокращения встречаются реже и касаются обычно нежитийных статей). Многие П. краткой редакции имеют заимствования из пространной редакции, сделанные, видимо, на раннем этапе бытования памятника, в т. ч. выраженные в переносе памятней на др. даты (*Прокopenко*. 2011. С. 693–695). Почти все ранние рукописи П. краткой редакции написаны на Новгородской или Псковской землях.

Имеются рукописи П., содержащие только учительные тексты (2-я часть Софийского П.; ГИМ. Увар. № 83; Таллинские отрывки, БАН Эстонии, № 24060-63 и др.), однако такой состав не является признаком их архаичности, т. к. текстологически они идентичны обычным (полным) П. краткой редакции и представляют собой выписки из них (с предваряющим каждую статью указанием «в тѣже день»); существование блока учительных статей в отдельном виде (без житий) проблематично (*Фет*. 1977; *Лосева*. 2009. С. 77–79; *Прокopenко*. Механизмы редактирования. 2010. С. 285–288).

П. содержит не только переводные, но и оригинальные агиографические произведения (многие из них известны только в его составе). Слав. жития (чеш. святых блгв. кн. *Вячеслава* и мц. *Людмилы*, первоучителей св. равноапостольных *Кирилла* (Константина Философа) и *Мефодия*, а также древнерусские), вероятнее всего, появились не в период бытования Синаксаря как отдельного произведения (в Софийском П. их нет), а при составлении редакций П. или позднее; каждая из редакций характеризуется своим устойчивым набором житий, сказания на одни и те же даты памяти (борисоглебский

и печерский циклы) в них различны; те же, которые содержатся в обеих редакциях (Житие св. равноап. кн. Владимира Святославича, Сказание о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца и некоторые др.) были заимствованы в краткую редакцию П. из пространной (*Лосева*. 2009. С. 129–166). Впоследствии общие древнерус. циклы в обеих редакциях пополнились региональными агиографическими сочинениями: в краткой редакции — в основном новгородского происхождения, а в пространной — созданными в Сев.-Вост. Руси в кон. XIII в. (Там же. С. 245–252). Южнославянские синаксари содержат Жития рус. святых (князей-страстотерпцев *Бориса и Глеба*, прп. *Феодосия Печерского*, блгв. кн. *Мстислава (Феодора) Владимировича*, равноап. кнг. *Ольги*) в версиях, отличающихся от древнерус. списков, однако при их редактировании использовались древнерус. источники, поэтому скорее можно предположить, что эти Жития попали в Болгарию в готовом виде вместе с какой-то рукописью П. или выписками из него (*Серебрянский*. 1915. С. 13; *Лосева*. 2009. С. 66–72, 146–153); менее вероятно мнение об их самостоятельном составлении в Болгарии (*Павлова*. 2008. С. 104–105); в эти списки были добавлены также памяти местных святых — Петки Тырновской, Иоанна Рильского и др. В П. представлено большое количество поучений, принадлежащих славянским авторам, — цикл поучений на праздники, приписываемый св. равноап. *Клименту Охридскому*, отрывки из сочинений *Космы Пресвитера (Бегунов*. 1973), Петра Черноризца (*Павлова*. 1994. С. 61–76) и др.; нек-рые анонимные статьи также, возможно, являются оригинальными.

Начиная с XIV в. появляются рукописи П., писцы к-рых используют обе редакции (краткую и пространную); в одних случаях сверяются отдельные статьи, в других — статьи из разных редакций чередуются; как правило, такое редактирование касается только части рукописи (*Прокopenко*. Механизмы редактирования. 2010. С. 280–281). Писцы начинают использовать для дополнений и сверки также непосредственно источники проложных статей (так, в списке пространной редакции ГИМ. Синод. № С247 в «Слово о Петре мытаре» под 22 сент. включе-

на выписка из Жития прп. Иоанна Милостивого). В XV и XVI вв. число смешанных и особых редакций увеличивается (см. состав списка БАН. 31.6.30: Слав.-рус. рукописи БАН. 2015. С. 154–196), есть случаи соединения простого и Стишного П. (см. об этом ниже). Для поздних редакций характерно, с одной стороны, значительное ухудшение качества первоначального текста, обусловленное частым переписыванием и творческим участием писцов, с другой — частое включение нового материала (реже — сокращение статей); исследователи выделяют множество разнообразных групп и редакций этого времени — псковскую, новгородскую и др. (*Фет*. 1980; *Жуковская*. 1983; *Чистякова*. 2014; *Шилова*. 2013), в нек-рых объем дополнительных статей настолько велик, что их связь с «классическим» П. довольно условна.

По причине высокой популярности П. как четвѣй книги из него очень рано стали делать выписки (как правило, «сюжетных» учительных статей и поучений). Сохранилось большое количество сборников с проложными статьями как в восточнослав. книжности (напр., сб. ГИМ. Чуд. № 21, «Слово о лжи и клевете» 30 янв.; сборники РГБ. Троиц. № 37 и 704, содержащие помимо патериковых статей выписки из П., см.: *Прокopenко*. Состав и источники Пролога. 2010. С. 209, 244, 286), так и в южнославянской, испытавшей т. н. первое восточнослав. влияние в кон. XII — нач. XIII в. (Берлинский сборник, Оксфордский сборник и др., см.: *Турилов*. 2012а. С. 19–21; *Лосева*. 2009. С. 54–55). Пример выписки житийных статей (Жития св. равноап. кнг. *Ольги*, св. равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича* и Варяжских мучеников), причем из пространной редакции, — болг. сборник XIII в., переписанный с восточнослав. антиграфа, т. н. Синайский палимпсест (отрывок РНБ. Q.п.1.63; *Пичхадзе и др.* 2005).

Стишной П. — независимое от обычного П. произведение слав. письменности, изначально сборник житий, сопровождаемых краткими стихами, греч. оригинал к-рого был создан в Византии во 2-й пол. XII в. (близок к Сирмундову Синаксарю, SynCP). Существуют 2 перевода Стишного П., оба южнославянские, выполненные в XIV в.: болгарский (называемый также тырновской или афон-



ско-тырновской редакцией), широко распространенный в южно- и восточнослав. книжности, и сербский, сохранившийся в серб. рукописях (Петков. 2000. С. 46–47; Чистякова. О южнослав. переводах. 2018; изд. тырновской редакции: Петков, Спасова); встречаются также особые переводы отдельных текстов в служебных минеях, нек-рыми исследователями характеризующиеся как минейная версия Стишного П. (Стойкова. 2006. С. 282–284). Сербский и болгарский переводы отличаются по своим принципам: 1-й более контекстуален, чем 2-й, в нем реже используются композиты и словообразовательные кальки, но чаще лексические гречизмы (Тасева. 2006. С. 174–183). Сохранились списки со смешением болг. и серб. редакций (где они перемежаются на протяжении рукописи или же сочетаются внутри одного жития), а также комбинированный П. из мон-ря Николяц (№ 34), где вначале представлены жития из обыкновенного П. (Синаксаря) с переработкой, предваряемые заново переведенными стихами, а далее следует Стишний П. тырновской редакции (Петков. 2000. С. 26–37; Турилов. Забытые и малоизв. факты. 2012. С. 10; Чистякова. О южнослав. переводах. 2018. С. 440–444). Соотношение 2 переводов с греч. оригиналом (оригиналами) не исследовано.

При бытовании Стишного П. (в тырновском переводе) на Руси, куда он попал не ранее посл. четв. XIV в., в него уже на начальном этапе стали включаться новые статьи; это пополнение, вероятно, происходило неск. раз, в разных книжных центрах, т. к. состав списков, происходящих из разных регионов, отличается (в древнейшем списке ГИМ. Чуд. № 17, кон. XIV в., дополнения еще минимальны); при этом к Стишному П. могли быть присоединены учительные статьи из обыкновенного П. пространной редакции (П. такого типа был включен в XVI в. в ВМЧ в виде текстов в конце каждого дня) или подобран новый комплект учительных статей, частично с использованием традиционного (как в Стишном П. из 3 томов ГИМ. Троиц. № 715, 717, 720, именуемом московской редакцией); известен также вариант, когда жития нестишного П. дополнялись новыми стихами (Турилов. Межслав. культ. связи. 2012. С. 640–643; роспись учительных статей Стишного П. московской

и новгородской редакций см.: Петков. 2000. С. 467–520).

П. был впервые напечатан в 1641 г. (вышло только сентябрьское полугодие). Основа 1-го издания — рукопись Стишного П. (наборный оригинал — РГАДА. Тип. № 327, XVI в.), из к-рого было изъято большинство памятней без сказаний и добавлено неск. славянских и рус. памятней. Второе издание вышло в 1642–1643 гг. (оба полугодия); при этом 1-е полугодие было напечатано по 1-му изданию, но с удалением стихов перед памятнями, а 2-е полугодие основывалось на рукописи П., вероятно смешанной редакции (наборный оригинал — ГИМ. Син. № 241, нач. XVII в.), т. к. в этом полугодии встречаются также жития Стишного П. (Круминг. 1998. С. 49; Сергей (Спасский). 1875. С. 281–283). Второе издание, как единственное полное дониконовское, было принято у старообрядцев и единоверцев, 3-е вышло в 1659–1660 гг., а 4-е — в 1661–1662 гг. (оба охватывают весь год). Во все издания добавлялись слав. и рус. памятней (в т. ч. новейших рус. святых), нек-рые памятней изымались, менялось их место, производилась стилистическая правка, были устранены ошибки и т. д.; предисловие, заимствованное из П. (Синаксаря), содержат только первые 2 издания, как и слова «благослови, отче» в начале памятней. В 4-м издании в мартовском полугодии были снова добавлены памятней без сказаний (иногда со стихами) из Стишного П., Жития рус. князей заимствованы из Степенной книги; в работе над 3-м и 4-м изданиями участвовали справщики, обращавшиеся для исправлений к греч. рукописям, делались и новые переводы (Кучкин. 1975. С. 141–146). Четвертое издание перепечатывалось неоднократно с изменениями (последнее синодальное издание — 1895–1896).

Изд.: Памятники древнерус. церковно-учит. лит-ры: Славяно-рус. Пролог / Сост.: А. И. Пономарев. СПб., 1896. Вып. 2; 1898. Вып. 4; Пролог по рукописи Публ. 6-ки Погодинского древлехранилища № 58. СПб., 1916–1917. Вып. 1–2 (ПДП). Т. 135–136; Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1; 1977. Т. 2; Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в слав. лит-рах. София, 1973. С. 410–416, 452; Лит. сб. XVII в. «Пролог» / Ред.: А. С. Демин. М., 1978. С. 173–260 (Рус. старопечатная лит-ра: (XVI — 1-я четв. XVIII в.)); Павлова Р., Желязкова В. Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Тырново, 1999; Велев И. Лесновски Ковачевик Пролог. Скопје, 2004; Пичхадзе А. А., Ромодановская В. А., Ромодановская Е. К. Жития кнг. Ольги, Варяжских

мучеников и кн. Владимира в составе Синайского палимеседа (РНБ, Qп.1.63) // Рус. агнография: Исслед., публикации, полемика. СПб., 2005. С. 288–308; Митревски Љ. Новотни С., Чичева-Алексиј М. Пролог бр. 72 / Ред. В. Десподова. Скопје, 2006; Среднобългарски книжовен паметник от нач. на XIV в. с доп. от други ръкописи / Изд. подгот.: Х. Миклас, Л. Тасева, М. Йовчева. София; Вена, 2006 [Берлински сб.]; Петков Г., Спасова М. Тырновската редакция на Стишния Пролог. Текстове. Лексикален индекс. Т. 1–12. Пловдив, 2008–2014; Лосева О. В. Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII — 1-й тр. XV в. М., 2009. С. 283–450; Синаксарь (житийная часть Пролога кр. ред.) за сент.—февр. М., 2010. Т. 1: Текст и коммент. / Изд. подгот.: Л. В. Прокопенко, В. Желязкова и др.; М., 2011. Т. 2: Указатели. Исслед. [Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам]; публ. текстов пространной редакции по ранним спискам, а также учительных (несинаксарных) статей кр. ред.: www.prolog-manuscript.org. Лит.: Петров Н. И. О происхождении и составе славяно-русского печ. Пролога (Иноземные ист.). К., 1875; Сергей (Спасский). Месяцеслов. М., 1875. Т. 1; он же. Св. Андрей Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресв. Богородицы // Странник. 1898. № 9. С. 3–33; № 10. С. 193–214; № 11. С. 393–425; № 12. С. 605–652 (То же: Жизнь и деяния св. отца нашего Андрея, юродивого Христа ради. СПб., 2007. Прил.); Серебрянский Н. И. Древнерус. княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915; Mošin V. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svijetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa XII–XIII v. // Zbornik Historijskog instituta Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1959. Vol. 2. С. 17–68; Кучкин В. А. Первые издания рус. Прологов и рукоп. источники издания 1661–1662 гг. // Рукоп. и печ. книга. М., 1975. С. 139–154; Фет Е. А. О Софийском Прологе кон. XII — нач. XIII в. // Археогрфия и источниковедение Сибири. Новосибир., 1977. Вып. 2. С. 78–92; он же. Новые факты к истории древнерус. Пролога // Источниковедение лит-ры Древней Руси. Л., 1980. С. 53–70; Жуковская Л. П. Текстол. и лингвист. исследование Пролога: (Избр. визант., рус. и инославянские статьи) // IX Междунар. съезд славистов: Славянское языкознание. М., 1983; Давыдова С. А. Патериковые чтения в составе древнерус. Пролога // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 263–281; Павлова Р. Петър Черноризец. Старобългарски писател от X век. София, 1994 (КМС; 9); она же. Восточнослав. святые в южнослав. письменности XIII–XIV вв.: (Ostslavische Heilige in südslavischen Kanontexten der Slavia Orthodoxa im 13.–14. Jh). Halle (Saale), 2008; Желязкова В. Тропарите в състава на Простия пролог // Palaeobulgarica. 1995. Т. 19. N 1. С. 78–90; Круминг А. А. Редакции слав. печатного Пролога: (Предв. заметки) // Славяноведение. 1998. № 2. С. 46–60; Петков Г. Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV в.): Археогрфия, текстология и издание на проложни стихове. Пловдив, 2000; Стойкова А. Синаксарните жития на св. Георги в южнославянската ръкописна традиция // Многократните преводи в Южнославянското средновековие. София, 2006. С. 267–286; Тасева Л. Паралелни южнослав. преводи Стишного пролога и триодних синаксарей // Bsl. 2006. Т. 64. С. 169–184; Турилов А. А. К истории Стишного пролога на Руси // ДРВМ. 2006. № 1(23). С. 70–75; он же. Забытые и малоизвестные факты из истории древнейшего перевода Пролога у юж. славян:





(К проблеме «первого восточнослав. Влияния») // Славяноведение. 2012. № 2. С. 8–26; *он же*. Межславянские культ. связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012; *Прокопенко Л. В.* Лингвотекстологическое исслед. Пролога за сентябрьское полугодие по спискам XII – нач. XV в.: АКД. М., 2009; *она же*. Состав и источники Пролога за сентябрьскую пол. года // Лингвистическое источниковедение и история рус. языка, 2006–2009. М., 2010. С. 158–312; *она же*. Механизмы редактирования в рукописном Прологе XII–XIV вв.: (К вопросу о соотношении редакций) // Die Welt der Slaven. 2010. Bd. 55. N 2. S. 265–289; *она же*. Характеристика перевода Синаксаря (по данным за сент.–февр.) // Славяно-рус. Пролог по древнейшим спискам. 2011. Т. 2. С. 665–689; *она же*. Текстология Синаксаря (Пролога) за сент.–февр. // Там же. С. 690–759; *Пентковский А. М.* Греч. оригинал слав. Синаксаря и его локализация // Там же. С. 651–664; *Мошкова Л. В.* Состав Прологов XVI в. из собраний РГАДА // Кат. славяно-русских рукоп. книг XVI в., хранящихся в РГАДА. М., 2013. Вып. 2. Прил. 3. С. 390–633; *Шилова И. А.* Динамические процессы в лит. истории древнерус. Пролога (кон. XIV–XVII в.): АКД. Екат., 2013; *Творогов О. В.* Описание состава Пространной ред. Пролога по спискам XIV–XV вв. Ч. 1: Пролог за сент.–февр. // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 269–342; Ч. 2: Пролог за март–авг. // ТОДРЛ. 2014. Т. 63. С. 354–458; *Чистякова М. В.* Киево-софийская ред. Простого пролога: Общая текстологическая характеристика // Слав. письменность Вел. княжества Литовского: Характерные черты и специфические особенности. Вильнюс, 2014. С. 37–72; *она же*. Классификация южнослав. списков Синаксаря по структурным и языковым особенностям // Slavistica Vilnensis. 2018. № 63. С. 35–58; *она же*. О южнослав. переводах Стишного пролога // Scala Paradisi. Акад. Д. Богдановић у спомен. Београд, 2018. С. 437–455; *Новикова О. Л.* К изучению Стишного пролога сер. XV в. из Кирилло-Белозерского мон-ря // Вестн. «Альянс-Архео». СПб., 2015. Вып. 12. С. 3–28; Славяно-рус. рукописи БАН. Описание рукописей XV в. / Сост.: О. П. Лихачева. СПб., 2015. Вып. 2. Прологи. Ч. 1. Сентябрьская пол. года.

Л. В. Прокопенко

ПРОЛОГИ БИБЛЕЙСКИЕ, один из элементов лекционного аппарата в рукописях и печатных изданиях Библии.

Происхождение. П. б. появились в дохрист. античной традиции. Т. н. литературные П. б. (греч. *προοίμιον*, *πρόλογος*; лат. *praefatio*, *prooemium*, *prologus*) предваряют произведения мн. греч. и рим. авторов. В таких П. б. автор обычно называет свое имя, может указывать, кому посвящен его труд, сообщает об обстоятельствах и целях написания своего сочинения и т. д. (в риторической традиции эпохи Римской империи были выработаны основные правила составления подобных П. б.). В книгах Библии также встречаются литературные П. б. (напр., пролог к Кни-

ге Иисуса, сына Сирахова, П. б. к Лк и Деян; см.: *Wright B. G.* Why a Prologue? Ben Sira's Grandson and his Greek Translation // Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of E. Tov. Leiden, 2002. P. 633–644; *Aitken J. K.* The Literary Attainment of the Translator of Greek Sirach // The Texts and Versions of the Book of Ben Sira / Ed. J.-S. Rey, J. Joosten. Leiden, 2011. P. 95–126; *Alexander L.* The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Lk 1. 1–4 and Acts 1. 1. Camb., 1993).

Однако античная традиция выработала и др. тип П. б. (греч. *ὁλόθεσις*; лат. *argumentum*), к-рые принято называть «учеными» или «издательскими». Они обычно более краткие и носят вспомогательный характер. В них приводятся основные сведения об авторе, об обстоятельствах написания сочинения и о его ключевых темах. Такие П. б., вероятно, появились в школьном контексте (сначала как пометы-*didaskal...ai*), но систематически стали использоваться alexandрийскими филологами, собиравшими и редактировавшими сочинения классических авторов (Гомера, философов, драматургов, медиков, ораторов) (см.: *Blomkvist.* 2012; *Rossum-Steenbeek M., van.* Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Subliterary Papyri. Leiden, 1997). Помимо удобства для читателя наличие этих П. б. служило подтверждением аутентичности сочинения.

На Западе. П. б. к апостольским Посланиям. Принято считать, что в христианской традиции «издательские» П. б. появились благодаря деятельности Маркиона. Эта гипотеза сформулирована Д. де Брюином и П. Корссеном независимо друг от друга (*Bruyne.* 1907; *Corssen.* 1909; критическое изд.: *Wordsworth J., White H. J.* Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christe latine secundum editionem sancti Hieronymi. Oxf., 1913–1941. Pt. 2. Fasc. 1–7. P. 41–42, 153, 355, 455, 490, 523). Основные аргументы в пользу гипотезы: количество и порядок П. б. к Павловым Посланиям соответствует количеству и порядку прологов «Апостолика» Маркиона; *Ефесянам Послание* называется *Лаодикийцам Посланием* (как у Маркиона); присутствуют элементы маркионитского богословия (в частности, антииудейские тенденции). Однако, не-

смотря на возможное еретическое происхождение, эти тексты получили широкую известность на Западе и использовались ортодоксальными авторами (*Викторином Марицем* и *Амброзиастером* – *Schäfer.* 1970; возможно, их знал уже автор *Муратори канона*), а затем были включены в состав кодексов Вульгаты.

Тем не менее последующее изучение рукописной традиции привело к новому витку дискуссий (*Frede H. J.* Altlateinische Paulus-Handschriften. Freiburg, 1964. S. 165–178). Наиболее полную аргументацию против авторства Маркиона привел Н. А. Даль (*Dahl.* 1978). Он отмечал, что о существовании маркионовых П. б. не знали его главные критики – Тертуллиан и свт. Епифаний Кипрский. Маркионитское богословие в этих П. б. не столь очевидно (о чем говорит в т. ч. их копирование в рамках ортодоксальной традиции). Сам же корпус Павловых Посланий был составлен до Маркиона (возможно, сначала в виде сборника, адресованного 7 Церквам), что исключает аргумент, основанный на наборе и порядке следований Посланий (согласно У. Шмиду, этот домаркионовский сборник уже мог включать П. б. – *Schmid U. B.* Marcion und sein Apostolos. B.; N. Y., 1995).

П. б. изначально составляли единый блок, а не предшествовали каждому Посланию в отдельности. Каждый пролог строится по единой схеме: указываются адресаты Послания, говорится о том, что они приняли веру от апостола (скорее всего от ап. Павла), описывается приход лжеапостолов (при этом автор различает иудействующих лжеапостолов и тех, кто увлечены философией (гностики?)), иногда отмечается стойкость общины в вере, далее следуют указания на причины и цели написания Послания, на место написания. Те прологи, к-рые отличаются от этой схемы (2 Кор, 2 Фес, Флм, 1–2 Тим, Тит), очевидно, были составлены позже (пролог к Еф, видимо, в какой-то момент был заменен новым из-за путаницы с апокрифическим Посланием к Лаодикийцам; пролог к Евр – один из самых поздних – *Wordsworth, White.* P. 679–682). Ранние П. б. были написаны на греч. языке, а в III в. переведены на лат. язык (самый ранний полный текст всех П. б. сохранился в Кодексе еп. свт. Виктора Капуанского –





Fulda. Landesbibl. Bonifatianus I, 546–547 гг.; они есть и в Амиатинском кодексе 716 г. и др. рукописях Вульгаты, но отсутствуют в ранних двуязычных греко-лат. кодексах, Кодексе Безы и др.).

Несмотря на то что мн. ученые приняли новую гипотезу, в последние годы полемика возобновилась. В частности, сторонники маркионитского происхождения П. б. отмечают, что содержание пролога к Посланию апостола Павла к Римлянам, где сказано, что лжеапостолы от имени Иисуса Христа увели рим. христиан под действие закона и пророков, вряд ли можно интерпретировать иначе, чем свидетельство маркионитского богословия (*Jongkind*. 2015). Хотя корпус Посланий апостола Павла действительно начал составляться до Маркиона, тем не менее тот вариант, к-рый изначально дополняли П. б. (с вынесением Гал на 1-е место), имел прямое отношение к его деятельности как издателя и справщика НЗ в традициях александрийской филологии (*Scherbenske E. W.* Canonizing Paul: Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum. Oxf., 2013).

Ок. 400 г. неизвестный редактор Вульгаты добавил к Посланиям апостола Павла общий пролог (нач.: *Primum quaeritur*) и составил новый П. б. к Посланию к Римлянам. Оба эти произведения иногда приписываются *Пелагию*, равно как и новые, иногда более развернутые П. б. к др. Посланиям, составленные на основе его комментариев к Посланиям апостола Павла (изд.: *Wordsworth, White*. P. 35–38, 356, 407, 491, 524–525, 555, 574, 616, 647, 669). В Кодекс еп. Виктора Капуанского включен и пролог к Соборным Посланиям, составленный не ранее V в.; в нем обсуждается вопрос об аутентичности *Comma Johanneum* (см. в ст. *Иоанн Богослов*, разд. «Послания. Текстология»).

Евангельские П. б. появляются, видимо, позже. В лат. традиции известны 2 группы П. б. к Евангелиям. Корссен выделил группу текстов, к-рые, по его мнению, были составлены в Риме в 1-й пол. III в. сторонниками *монархианства* (причем автор писал на лат. языке, но опирался на греч. источники; см.: *Corssen*. 1896). Однако его гипотеза подверглась критике. Большее признание получила гипотеза, согласно к-рой появление этих П. б. связано с движением присциллианистов в Испа-

нии на рубеже IV и V вв. (*Chapman J.* Notes on the Early History of the Vulgate Gospels. Oxf., 1908. P. 217–288; *Babut E. Ch.* Priscillien et le priscillianisme. P., 1909. P. 294–308). Возможно, эти П. б. основаны на более древней группе — т. н. антимаркионитских П. б., которые, по мнению Брюина, были составлены в кон. II в. на греч. языке (*Bruyne*. 1928). Из них сохранились всего 3 (Мк, Лк, Ин). Они были переведены на латынь в III в. в Сев. Африке, а оттуда попали в Испанию. Однако эта гипотеза также подверглась критике, т. к. составление этих П. б. одним и тем же автором сомнительно. Древнейшим из них и скорее всего римским по происхождению является лишь пролог к Мк, тогда как П. б. к Лк и Ин могли быть составлены в IV в. и не имеют следов антимаркионитской полемики (хотя в прологе к Ин имя Маркиона упоминается; см.: *Gutwenger*. 1946; изд.: *Regul*. 1969). Возможно, до IV в. системы П. б. к отдельным Евангелиям не существовало (их могли заменять общие введения к НЗ — по типу Канона Муратори). Евангельские П. б. имеют большое значение для изучения апостольской агиографии и представлений раннехристианских авторов о происхождении Евангелий (см. в ст. *Евангелие* и в статьях об отдельных евангелистах).

Тем не менее О. Цвирлайн попытался доказать единое происхождение антимаркионитских П. б. По его мнению, блж. Иероним при составлении соч. «О знаменитых мужах» опирался на источник, близкий к этим П. б. Вероятно, это были *πινάκες* (характерные для античной традиции каталоги авторов и их сочинений), составленные в сер. IV в. и хранившиеся в Кесарийской б-ке. Исторической ценности, по его мнению, представленные в них сведения не имеют (*Zwierlein*. 2015). Ввиду того, что аргументация Цвирлайна крайне запутана и основана на целом ряде допущений, его гипотеза не была принята научным сообществом.

В последующей традиции монархианский пролог к Лк использовался для составления пролога к Деян, а пролог к Ин — для составления пролога к Откр (др. П. б. к Откр были составлены на основе сочинений св. Исидора Гиспальского и блж. Иеронима).

Авторские П. б. к библейским книгам. Новый тип П. б. возник в резуль-

тате ревизии латинского перевода Библии, предпринятого блж. Иеронимом Стридонским. Его издание Четвероевангелия предваряет Послание к папе Дамасу I (нач.: *Novum opus*), в котором указываются причины и характер труда блж. Иеронима, а также объясняются каноны Евсевия. В рукописях этот пролог часто дополняется прологом Иеронима к его толкованию на Евангелие от Матфея (нач.: *Plures fuisse*) и извлечениями из соч. «О знаменитых мужах» (в Штутгартское издание Вульгаты их не включили; в качестве Иеронимова пролога к Посланиям в этом издании помещается текст *Primum quaeritur*). Блж. Иероним также составил П. б. почти ко всем книгам ВЗ. Наиболее важным для истории библейского канона является пролог к Книгам Царств (т. н. *Prologus galeatus* — букв. «увенчанный шлемом»), написанный в 391 г., к-рый, вероятно, задумывался изначально как пролог ко всему ВЗ (*Gallagher E. L.* Jerome's Prologus Galeatus and the OT Canon of North Africa // *StPatr*. 2013. Vol. 69. P. 99–106).

В последующей традиции библейские книги часто предварялись выдержками из трудов Амброзиастера, еп. Исидора Гиспальского, Беды, Алкуина и др. (изд.: *[Bruyne]*. 1920; *Idem*. 2015; классификация в указателе Ф. Штермюллера: *Stegmüller Fr.* Repertorium Biblicum Medii aevi Madrid. 1950, 1981². Т. 1).

На Востоке. Греч. традиция П. б. изучена хуже (равно как и др. восточные). Наибольшее распространение получил т. н. аппарат *Евфалия* (идентификация личности и оригинальный состав его труда остаются предметом научных дискуссий — см. в ст. *Лекционный аппарат*), содержащий в т. ч. краткие *ὑποθέσεις* к Деян и Посланиям (комментированное издание на основе текста в PG: *Blomkvist*. 2012. P. 73–117). В нек-рых рукописях встречаются П. б., подписанные именем Евсевия (*Soden H., von.* Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. Gött., 1911. Tl. 1/1. S. 314). В средневек. рукописях Четвероевангелия и Апостола чаще всего помещаются П. б., заимствованные из толкований свт. Иоанна Златоуста, еп. Феодорита Кирского и архиеп. Феофилакта Болгарского. В совр. печатных изданиях богослужебных греч. и слав.





текстов каждому Евангелию предшествует Житие евангелиста, а в Апостоле — общее введение, подписанное именем Епифания, и краткие «сказания» перед каждым Посланием. Лит.: *Bruyne D., de.* Prologues bibliques d'origine marcionite // RBen. 1907. Vol. 24. P. 1–16; *idem.* Les plus anciens prologues latins des évangiles // Ibid. 1928. Vol. 40. P. 193–214; [*Bruyne D., de.*] Préfaces de la Bible latine. Namur, 1920; *idem.* Prefaces to the Latin Bible. Turnhout, 2015; *Corssen P.* Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Lpz., 1896; *idem.* Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes // ZNW. 1909. Bd. 10. S. 1–45, 97–102; *Gutwenger E.* The Anti-Marcionite Prologues // ThSt. 1946. Vol. 7. P. 393–409; *Regul J.* Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969; *Schild M. E.* Abendländische Bibelvreden. Gütersloh, 1970; *Schäfer K. T.* Marius Victorinus und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen // RBen. 1970. T. 80. P. 7–16; *Dahl N. A.* The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters // Semeia. 1978. Vol. 12. P. 233–277; *Norelli E.* La tradizione ecclesiastica negli antichi prologhi latini alle epistole pauline // La tradizione: Forme e modi: XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7–9 maggio 1989. R., 1990. P. 301–324; *Blomkvist V.* Euthalian Traditions: Text, transl. and comment. B.; Boston, 2012; *Jongkind D.* On the Marcionite Prologues to the Letters of Paul // Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity: Studies in Honor of M. W. Holmes / Ed. D. M. Gurtner, J. Hernández Jr., P. Foster. Leiden; Boston, 2015. P. 389–407; *Zwierlein O.* Die antihäretischen Evangelienprologe und die Entstehung des NT. Mainz; Stuttg., 2015; *Jérôme.* Préfaces aux livres de la Bible: Textes latins des éditions de R. Weber et R. Gryson et de L'Abbaye Saint-Jérôme (Rome) revus et corrigés / Introd., trad. et not.: A. Canellis. P., 2017, (SC; 592).

А. А. Ткаченко

ПРОМ И ИЛАРИЙ (ИЛАРИОН), мученики (пам. греч. 16 дек.) — см. в ст. *Прокл и Иларий*, мученики Калиптские (Александрийские) (пам. 12 июля).

ПРОМЫСЛ БОЖИЙ [греч. *πρόνοια τοῦ Θεοῦ*; лат. *providentia Dei*], попечение Бога о всем существующем, или «воля Божия, благодаря которой все сущее получает надлежащее устройство» (*Ioan. Damasc.* De fide orth. II 29). Учение о П. Б. — один из важнейших догматов правосл. веры, касающийся отношения Бога и Его творения. Бог — не только Творец, создавший мир видимый и невидимый, но и Промыслитель, управляющий этим миром и прежде всего заботящийся о человеке, созданном по Его образу и подобию.

Учение правосл. Церкви о П. Б. имеет библейские корни. Вместе с тем оно формировалось в контексте учений о промысле в языческой философии, преимущественно в *стои-*

цизме, среднем *платонизме* и *неоплатонизме*.

Учение о П. Б. в Свящ. Писании. Библейский Бог — не деистический Бог, сотворивший мир и удалившийся от него, предоставивший ему существовать самому по себе, но живой Бог, непрестанно пекущийся о мире. Терминологически это отношение Бога к миру определяется в Свящ. Писании с помощью таких понятий, как «промысл», «попечение», «забота», и глаголов, производных от них. Бог неизреченно присутствует в творении и наполняет его (см.: Иер 23. 24; Мф 5. 34–35); содержит все «словом силы Своей» (Евр 1. 3); все оживотворяет (1 Тим 6. 13); печется о Своих творениях (Мф 5. 45); непрестанно действует в мире (Ин 5. 17); «все Им стоит» (Кол 1. 17); в Его руке души всех существ и дух каждого человека (Иов 12. 10); все живет и движется Им (Деян 17. 28); от Него зависит время жизни всего (Деян 17. 26); Он дает жизнь, дыхание и все потребное для жизни (Мф 6. 25–34; Деян 17. 25; Рим 11. 36); надзирает за всем творением (Иов 28. 24; Пс 32. 14; Притч 15. 3; Евр 4. 13), дает силу растениям, к-рые одеваются неизреченной красотой (Мф 6. 28–29). Не только творение, но и сохранение творения совершается по воле Божией: «И как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою?» (Прем 11. 26).

Для выражения веры в П. Б. в ВЗ использовалось понятие «суды» (*τὰ κρίματα*) — суды, приговоры, решения) или, по-церковнославянски, «судьбы» Божии (термин «промысл» (*πρόνοια*), более характерный для языческой философии, и лишь в диалоге с ней воспринятый святоотеческим богословием, в Септуагинте встречается редко — в книгах, относящихся к периоду эллинизма: Прем 6. 7; 14. 3; 17. 2; 2 Мак 4. 6). Это библейское понятие очень близко к понятию П. Б. в святоотеческой традиции. Суды Божии в особенности относятся к тому аспекту П. Б., к-рый связан с управлением Богом творением, с «определениями», которые Бог выносит в отношении творения, его частей и отдельных людей: «Он Господь Бог наш: по всей земле суды Его» (Пс 104. 7); «Суды Господни — истина, все праведны» (Пс 18. 10); «Он возвестил слово

Свое Иакову, уставы Свои и суды Свои Израилю» (Пс 147. 8); «Не сделал Он того никакому другому народу, и судов Его они не знают» (Пс 147. 9); «...судьбы Твои — бездна великая!» (Пс 35. 7; ср.: Пс 17. 23, по LXX). Суды-судьбы Божии, согласно ВЗ, имеют великое педагогическое, направляющее, исправляющее и наказующее действие: «...судам Твоим научи меня» (Пс 118. 108); «я славил бы Тебя в правоте сердца, поучаясь судам правды Твоей» (Пс 118. 7). Пренебрежение заповедями Божиими равносильно отвержению управления Бога миром и П. Б. о мире (Пс 9. 25–26). Вера в личный П. Б., т. е. в промысл об отдельном человеке, выражена в словах псалмопевца: «От Твоего лица суд мне да изыдет» (Пс 16. 2).

Вера в П. Б. в Свящ. Писании часто выражается описательно, в т. ч. поэтически (см., напр.: Иов 12. 10; Пс 118. 90–91; 144. 15–16; Притч 15. 3; Прем 12. 13; Мф 5. 45; Деян 14. 17), с использованием метафорического языка: Бог уподобляется царю, рачительному домохозяину, отцу, заботящемуся о своих чадах и т. д. С развитием богословско-философского языка в святоотеческом богословии понятие «промысл» приобрело значительно большую определенность.

Учение о промысле и фатуме в античной философии. Впервые понятие «промысл» в греч. философии встречается у досократиков; Сократ, несомненно, верил в промысл богов. Систематически это понятие употребляется в философии *Платона*. Признаком нечестия, согласно Платону, является неверие не только в Бога, но и в Его промысл (*Plat. Leg. X 885c*). Бог, по Платону, управляет миром с помощью промысла, фатума (или рока — *εἰσπρέμνη*), случая (*τύχη*) и подходящего момента (*Ibid. IV 709b7–8*). Он создал мир как «прекраснейшее живое существо, наделенное душой и умом, рожденное поистине с помощью божественного промысла (*διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ πρόνοιαν*)» (*Idem. Tim. 30b*). Промысл передается через неск. ступеней: от высшего Бога-Демииурга к младшим богам и даймонам (*Idem. Phaedr. 247a*). Так, творение низшей части в человеке — его неразумной души и тела — Демииург предоставляет младшим богам; Он не является причиной зла, будучи высшим *Благом* (*Idem. Tim. 42d–e; Idem. Resp.*





379a — 380c). Фатум у Платона отвечает, в частности, за участь души при новом воплощении, т. е. при соединении с новым телом (*Idem. Tim. 41e — 42a; Idem. Resp. 617c — 621b*). С помощью законов фатума Бог лишь устанавливает общие законы; человек судится в соответствии с этими законами (похожими на законы гос-ва), однако его участь с каждым новым перерождением зависит от самого человека (известная формула Платона: «вина избирающего, Бог не виновен» — *Idem. Resp. 617e*). Если, согласно древнегреч. мифологии, у человека (и у самих богов) была навсегда определенная от рождения судьба, то у Платона человек ответственен за свою судьбу. У Аристотеля, в отличие от Платона, тема промысла не занимает такого важного места. Бог у Аристотеля — неподвижный Перводвигатель (*Arist. Met. 1071b5 — 1072a25*). Он лишь влечет к Себе всё, но никак не вовлечен в земные дела. Учение Аристотеля о промысле в эпоху поздней античности получит развитие в перипатетической школе (в частности, у самого крупного философа этой школы — Александра Афродисийского).

Важным фактором в развитии учения о промысле в истории античной мысли была полемика по поводу отрицания промысла эпикурейцами. С ними полемизировали практически все школы поздней античности, к-рые, хотя и по-разному, утверждали существование промысла. Эпикурейцы совершенно отрицали как промысл, так и фатум на том основании, что Бог должен быть совершенно бесстрастен, и поэтому немислимо говорить о к.-л. Его участии в делах мира (об отрицании промысла эпикурейцами см., напр.: *Cicero. De natura deorum. I 45–51*).

Как философская проблема тема промысла впервые появилась в стоицизме. В отличие от Платона, к-рый различал промысл и фатум, стоики (особенно ранние) практически отождествляли их. Ранние стоики (напр., Хрисипп) отождествляли Бога (Которого они именovali Зевсом, Разумом (Логосом), духом (πνεῦμα), но называли и Богом) с природой и промыслом. Все, происходящее в мире, подчинено этому промыслу-фатуму. Понятие фатума занимает у стоиков важнейшее место; оно означает жесткие причинно-следственные связи, к-рыми обусловлено всё в мире. Это не судьба и рок в смыс-

ле древнегреч. мифологии; скорее, это связи всего со всем. Стоики утверждали, что термин εἰσρομένη (фатум) происходит от существительного εἶροβς (сплетение) и глагола εἶρω (связывать, сплетать), т. е. речь идет о причинах, сплетении всего со всем, о всеобщей обусловленности в мире. Поздние стоики в понятия «промысл» и «фатум» ввели некоторое различие: понятие «промысл» может указывать на то, что порядок («чин») всех связей, регулируемых фатумом, является выражением Разума (*Bobzien. 1998. P. 45*). В период господства стоической философии (первые века по РХ) в Римской империи распространилась и стала популярна астрология. Мн. стоики признавали астрологию, но некоторые выражали сомнение в ней (*Jones. 2003*). Под влиянием стоиков были написаны нек-рые астрологические сочинения, напр. поэма Марка Манилия «Астрономика» (о связи со стоицизмом см.: *Volk K. Manilius and His Intellectual Background. Oxf.; N. Y., 2009. P. 61*). Позиция стоиков в учении о соотношении личной воли и промысла-фатума определяется как «стоический детерминизм»: человеку суждено участвовать в цепи мировой обусловленности, но добродетельный человек делает это сознательно. Из-за практически полного отождествления промысла и фатума у стоиков совершенно отсутствовала идея о том, чтобы вырваться из мира фатума: нужно стремиться к тому, чтобы сознательно участвовать в осуществлении промысла-фатума, а не вырываться из него.

С критикой стоиков выступали средние платоники. Им принадлежит учение, подразумевающее более глубокое отличие промысла от фатума. Необходимость в таком учении была вызвана, с их т. зр., тем, что стоики, смешав промысл и фатум, сделали Бога ответственным за зло. Средние платоники выдвинули учение об абсолютно трансцендентном Боге, Который отличается от Его промысла; промысл Бога, в свою очередь, жестко отделяется от материального мира. Всевышний Бог, тождественный Благу, отличается у средних платоников от Демиурга, к-рый ответственен за материальное творение. Если у стоиков промысл-фатум — имманентный принцип, к-рый организует и формообразует весь мир, то у средних платоников промысл хотя и организует все творение

в его высших принципах и началах, с низшим в творении непосредственно не соприкасается (это область не промысла, а фатума — *Frede. 2002. P. 104*). Средние платоники критиковали стоиков именно за смешение промысла и материального мира. Бог потому и препоручает творение неразумной части души и тела низшим богам, чтобы Ему не оказаться виновником зла. Как пишет, комментируя этот эпизод из «Тимея» Платона (*Plato. Tim. 42d–e*), Псевдо-Плутарх в трактате «О фатуме», «в этом отрывке в словах: «чтобы впредь не оказаться виновником ничьей порочности» — выказывается яснейшая причина фатума» (*Ps.-Phut. De fato. 573f*). Промысл Бога, совершенно благой и не виновный ни в каком зле (как и Сам Бог), т. о., отделен от фатума, законы к-рого связаны с порядком вещей материального мира, в т. ч. со страданиями.

Фатум определялся в среднем платонизме как «божественное установление (λόγος), нерушимое из-за неизбежной причины» (*Ibid. 568d5*). Подобно закону гос-ва оно неотвратимо, его нарушение влечет наказание. Промысл определялся как «мышление и воля Бога, являющаяся благодетельницей в отношении всего» (*Ibid. 572f6–7*). Впервые промысл здесь четко соотнесен с волей Бога (впосл. понимание П. Б. как воли Божией использовалось в правосл. богословии). При этом средние платоники учили о многоступенчатости, или иерархичности, промысла. Высший промысл у них тождественен воле Бога Отца и Творца вселенной. Он охватывает высшее творение, включая разумные души. Далее идет второй род промысла, он охватывает младших богов. Еще более низкий род промысла распространяется на даймонов. Они же подчиняются фатуму и являются агентами по его осуществлению. Когда люди нарушают законы фатума вслед. нравственного выбора, они наказываются в соответствии с этими законами. Фатум играет роль преград и законов, установленных против зла, удерживает мир в определенных рамках. Невозможно выйти за пределы фатума. Если человек живет добродетельно, он не сталкивается с законами фатума, но существует в соответствии с божественным промыслом. Т. о., фатум служит управлением вселенной в ее материальной и нравственной частях. При





этом нравственный выбор человека не определяется фатумом, он свободен, но в случае нарушения нравственных законов наказание следует с абсолютной неотвратимостью. Об этом учении, называемом «условной необходимостью», подробно написано, напр., в «Учебнике платоновской философии» (гл. 26), к-рый приписывается Алкиною.

Кроме средних платоников с критикой стоического учения о промысле и фатуме выступил перипатетик Александр Афродисийский в соч. «О фатуме», (ок. 200). В этом трактате он, с одной стороны, опровергает стоический детерминизм, утверждая, что в природе есть и случайное, а не только абсолютная обусловленность, с другой — вслед за Аристотелем утверждает, что промысл в этом мире не распространяется на единичные вещи, но касается лишь общих (родов, видов и т. д.). Тем самым было положено начало спора о том, распространяется ли промысл на частное и единичное, напр., на отдельного человека, или только на общее — виды и роды (с христ. т. зр. П. Б. касается не только общего, но и единичного, прежде всего, существует П. Б. о каждом человеке).

К учению о промысле средних платоников примыкает учение о нем Филона Александрийского, повлиявшего на апологетов раннехристианских. Филон посвятил этой теме особый трактат «О промысле» (*De providentia*), она встречается и в др. его трактатах (Frick. 1999). Поставив задачу выразить библейское откровение на языке античной философии, Филон воспринял у Платона учение о едином Боге как абсолютном Благе. Бог благ и как Отец заботится о людях и обо всем мире. Эту заботу о творении, проявление благодати Бога, Филон называет промыслом. Вместе с тем промысл является одной из сил Логоса — Сына Божия, как его называет Филон, предваряя христ. учение о Логосе.

У Филона нет представления о многоступенчатости и иерархичности в разных типах промысла; Бог един и промысл Его, по Филону, тоже един и охватывает все творение (Ibid. P. 57). Филон отвергал астрологический фатализм, т. е. детерминированность звездами происходящего на земле и с людьми. Он приводит моральный аргумент — ответственность человека за свои по-

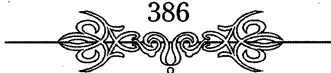
ступки, к-рую нельзя было бы ему вменить, если бы все было предопределено звездами (Ibid. P. 192; в посл. этот аргумент будет выдвигать отцы Церкви). Бог, согласно Филону, осуществляет Свой промысл не только в отношении мира и отдельных людей, но и в истории человечества в целом и Израиля как народа Божия (такое представление о Боге-Промыслителе в истории в посл. также легло в основание христ. учения о П. Б.; оно встречается у библейских пророков и в НЗ). По этим особенностям мысли Филона видно, насколько его учение при ряде общих черт с учением средних платоников отличается от него. Учение о фатуме языческих философов для него не характерно. Он прямо выступает против придания фатуму божественного статуса в том смысле, какой в него вкладывали средние платоники и стоики (Ibid. P. 120). В конце концов праведная душа, по Филону, высвобождается из уз необходимости и живет в соответствии с П. Б., уподобляясь Богу (см.: *Philo. Quod Deus sit immut.* 48. 3–5).

Идея высвобождения из уз необходимости (фатума) в еще большей степени, чем у Филона, и в гораздо более острой форме присутствует у гностиков (см. *Гностицизм*). Философия последних — яркий пример реакции на засилье детерминизма и фатализма в эпоху поздней античности. Астрологи утверждали, что звезды управляют миром и судьбами людей. Гностики стремились найти выход из этой тюрьмы детерминированности, т. е. из мира фатума. Наиболее авторитетным текстом в их среде были «Халдейские оракулы», ставшие вместе с тем своего рода священным писанием для неоплатоников, начиная с Ямвлиха. В этом тексте сфера фатума отождествляется со сферой природы, т. е. со всем тем, что связано с необходимостью. Законы природы тождественны фатальному, мир подчинен Душе Мира, к-рая символически изображается богиней Гекатой. Из этого мира фатума нужно вырваться в мир чистого промысла — в мир духовный, мир божественных идей и волений, как его понимали и гностики, и, вслед за ними, неоплатоники (последние, впрочем, в отличие от гностиков не считали материальный мир злом; см.: *Steel.* 2007. P. 8).

Православное богословие о П. Б. Учение о П. Б. у св. отцов и учите-

лей Церкви и его отличие от языческих учений. I. Доказательства существования П. Б. Прежде всего св. отцы и учителя Церкви в полемике с языческими философами и еретиками доказывали существование П. Б. При этом они не только опирались на Свящ. Писание и церковное Предание, но исходили и из естественного умозрения, а также иногда использовали доводы отдельных языческих философов, выступавших против эпикурейцев, к-рые отрицали божественный промысл. Существование П. Б. св. отцы выводили на основании понятий, с одной стороны, о Боге как Творце мира, с др. стороны — о мире как о творении Божиим. Отвергать П. Б. — значит отвергать само бытие Божие, ибо если есть Бог, Существо совершеннейшее, то Он непременно промышляет о мире, а если не промышляет, то и не существует. Мир не мог бы существовать сам собой, без П. Б., будучи призван к бытию из ничего. Без П. Б. в мире не могло бы сохраняться порядка. Существование П. Б. также следует из вездесущия Творца, Его всемогущества и благодати. «Один Бог по естеству добр и премудр. Как добрый — Он промышляет, ибо не промышляющий не добр; (и люди, и бессловесные животные естественно пекутся о своих детях, а кто не печется, тот подвергается порицанию); и как премудрый, печется о том, что лучше для тварей» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* II 29; ср.: *Theoph. Antioch. Ad Autol.* 1; *Nemes. De nat. hom.* 42).

II. Определение П. Б. в правосл. догматике разрабатывалось *Немесием*, еп. Эмесским, к-рый в трактате «О природе человека» уделил теме П. Б. неск. глав. Согласно Немесию, П. Б. связан в первую очередь с попечением и заботой Бога о творении: П. Б. — «попечение (или забота) со стороны Бога о существующем» (*Nemes. De nat. hom.* 41). Это определение Немесия в посл. повторяется в творениях преподобных *Максима Исповедника* и *Иоанна Дамаскина*, как и др. его определение П. Б. («воля Божия, посредством которой все сущее получает надлежащее устройство» — Ibidem; ср.: *Maximus Conf. Quaest. et dub.* 1. 82. 1–2; *Idem. Ambig. ad Ioan.* 10 // PG. 91. Col. 1189; *Ioan. Damasc. De fide orth.* II 29). П. Б., по Немесию, — это попечение о благе творения, как всего в целом, так и его частей, что под-





разумеает уже не акт творения, но поддержание его, обеспечение тождественности родов и видов, рост и развитие, т. е. всю динамику жизни и движения творения. Существование как общего П. Б., распространяющегося на роды и виды, так и частного (единичного), разделялось мн. церковными писателями, начиная с раннехрист. времен (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* I 4–5). По правосл. учению, существует частный П. Б. о каждом человеке (ср. концепцию прп. Максима Исповедника о логосе индивида, к-рый можно понять как частный П. Б.).

III. Полемика с астрологией и фатализмом. В IV–V вв. в святоотеческой письменности с особенной силой развернулась полемика с языческим учением о фатуме. При этом фатум понимался прежде всего в смысле астрологического фатализма, хотя св. отцы писали и против фатализма вообще. Евсевий, еп. Кесарийский, посвятил полемике с астрологией главу в соч. «Евангельское приготовление» (*Euseb. Praer. evang.* VI 6). В полемике еп. Евсевий во многом опирался на Оригена (см. отрывки из «Филокалии», посвященные учению о промысле и полемике с астрологией). Последний, хотя и полностью отвергал жесткий детерминизм, т. е. учение астрологов о том, что звезды определяют судьбы людей и вообще события земной жизни, но принимал мягкий вариант астрологии, согласно к-рому звезды могут считаться своего рода небесной книгой; читая ее, святые люди могут читать знаки судьбы (*Orig. Philoc.* 23). В целом такой мягкий вариант признания астрологии, хотя и встречался в Византии, но не признавался в святоотеческой лит-ре ортодоксальным. Кроме того, еп. Евсевий, будучи церковным историком, настаивал на участии П. Б. в истории человечества в целом и в церковной истории в частности (*Васщева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневек. историзма. СПб., 2006. С. 99–138). Против фатализма, помимо еп. Евсевия, писали святители *Василий Великий* (*Basil. Magn. Hom. in Hex.* VI 5sq), *Григорий Богослов* (*Greg. Nazianz. Carm. dogm.* // PG. 37. Col. 424–438), *Григорий*, еп. Нисский (*Greg. Nyss. Contr. fat.*), *Иоанн Златоуст* (*Ioan. Chrysost. De fato et provid.*), а также *Диодор*, еп. Тарсский (*Contra fatum* // *Phot. Bibl.* 223), Немесий, еп. Эмес-

ский (*Nemes. De nat. hom.* 34–38), и др. Полемике с языческим учением о фатуме и с отрицанием промысла посвящены мн. пастырские сочинения, напр., «Десять слов о промысле» Феодорита, еп. Кирского.

Нек-рые церковные писатели, отвергая фатум как астрологический детерминизм, придавали этому понятию и положительный смысл. Так, мч. *Иустин Философ*, хотя и отрицал нравственную детерминированность человека фатумом (пророчества не являются доказательством того, что наши поступки предопределены — *Iust. Martyr.* I Apol. 43; ср.: *Idem.* II Apol. 7. 3), понимал его и в смысле суда Божия: «Неизбежную же судьбу (εἰς αἰώνην, фатум. — Г. Б.) мы допускаем в том, что избирающим доброе предлежит достойная награда, равно как и избирающим противоположное — сообразные наказания» (*Idem.* I Apol. 43). Позитивное использование понятия «фатум» встречается и у лат. апологета *Миниция Феликса*, к-рый писал, что фатум — это определение Божие о каждом человеке, которое делается на основании предвидения Божия относительно человеческих заслуг и нравственных свойств, исходя из к-рых выносятся решения о судьбе (fatum) каждого (*Min. Fel. Octavius.* 36. 1–2). Т. о., отвергать следует не сам по себе фатум, а его понимание языческими философами, к-рые верили в фатализм и астрологический детерминизм, отвергая свободу воли. Еп. Немесий Эмесский, не принимая языческий фатализм, также допускал, что можно использовать понятие «фатум» во вполне позитивном смысле. Он, в частности, писал, что нельзя отрицать определенные закономерности в физическом мире. Если понимать под фатумом границы, положенные тем или иным природам и вещам, то в таком смысле (а не в смысле детерминированности наших поступков или «ответа» Бога на них) фатум можно признать (*Nemes. De nat. hom.* 37).

IV. П. Б. и суды Божии. Если у языческих философов используются, как правило, понятия промысла и фатума, то у христ. мыслителей — понятия П. Б. и судов (или судебных) Божиих. При этом «суды Божии» понимаются не только в смысле суда за грех, но и в смысле установлений и определений Божиих относительно устройства мира. В языческой философии поздней античности

(в среднем платонизме и неоплатонизме) фатум определял мир чувственный и материальный, в то время как промысл относился к сфере умственной, духовной. Соответственно, фатум был подчинен промыслу и вторичен по отношению к нему. В отличие от неоплатонического фатума, суды Божии относятся не только к чувственному и материальному миру. Как и П. Б., они принадлежат Самому Богу, в Троице поклоняемому, и относятся ко всему творению, в т. ч. и к ангельскому (к-рый тоже подчиняется как П. Б., так и судам Божиим). И хотя строгого отличия между промыслом и судом в святоотеческой письменности систематически не проводится, нек-рые св. отцы, в частности, наиболее философствующие из них, как, напр., прп. Максим Исповедник, это отличие проводят, призывая созерцать в творении и П. Б., и Божий суд.

Так, в богословской системе прп. Максима Исповедника пара промысл-суд играет существенную роль, хотя в целом он мыслит в рамках не диады, но триады: Бог — Творец, Промыслитель и Судия (см., напр., *Maximus Conf. Ambig. ad Ioan.* 10 // PG. 91. Col. 1133, 1168; *Idem. Quaest. ad Thal.* 28. 87; *Idem. De carit.* 1. 100. 6; 2. 27. 4). Эта триада, философско-богословское учение о к-рой подробнее всего разработано прп. Максимом, стала классической для правосл. Предания (она встречается уже у сщмч. *Ириней*, еп. Лионского — *Iren. Adv. haer.* III 25. 2). Суд Божий понимается прп. Максимом не только в моральном смысле — как служащий наказанию и исправлению человека, но и в смысле онтологическом, как установление различия между тварями, поддержание творения в том порядке, в котором оно сотворено Богом (*Maximus Conf. Ambig. ad Ioan.* 10 // PG. 91. Col. 1133–1136). Применительно к людям хранение и поддержание человеческой природы в ее энергии и движении (онтодинамический аспект П. Б.) сопровождается обращением и направлением к единой цели разумной твари — обожению (ср.: *Idem. Quaest. ad Thal.* 2. 10–14). Равным образом и Божий суд в отношении людей, по прп. Максиму, действует не только наделяя их соответствующими качествами и особенностями, отделяющими одну ипостась от другой, но и воспитывая и наказывая уклоняющихся от Бога.





Промысл и суд у прп. Максима имеют христологическое и домостроительное измерения, к-рые неотделимы от космологического. Логосы промысла и суда, как и все вообще логосы, суть логосы Единого Слова. Соответственно, промысл и суд рассматриваются прп. Максимом как 2 неотъемлемые силы Логоса. Они являются как бы очами Слова, посредством к-рых Он, даже претерпевая в вочеловечении страдания ради нас, не переставал заботиться о мире как Бог (Ibid. 53. 26–28). Прп. Максим называет их двумя крылами Солнца правды (т. е. Христа — Ibid. 64. 238–239), осенение к-рыми служит достижению ведения и добродетели. Вместе с тем в *домостроительстве* спасения исполнение предвечного П. Б. о людях, т. е. соединение Бога и человека и обожение человеческой природы, произошло, по прп. Максиму, в Воплощении, а исполнение суда Божия — на Кресте, на котором из человеческой природы были истреблены введенные грехом Адама противоестественные особенности и движения (этим 2 аспектам соответствуют имена Христа — Спаситель и Искушитель — Ibid. 63. 414–470).

Впрочем, различие промысла и суда у прп. Максима прослеживается не всегда. Иногда он соотносит Крест с промыслом (Ibid. 55. 224–231). В этом случае, очевидно, понятие промысла используется обобщенно, обнимая собой и суд. В др. случаях прп. Максим объединяет понятия промысла и суда, говоря о «суде промысла» (Idem. Quaest. et dub. 75. 5–6). Он учит и об общем происхождении творческой, промыслительной и судящей силы Бога, к-рая коренится в Его троическом единстве: «Святая и единосущная Троица есть не только Созидательница сущих, но Она содержит их в Себе и раздает каждому по его достоинству, поскольку Она существует как Единый Бог, сущий по природе Творец, Промыслитель и Судия над тварями Своими. Ведь для Отца и Сына и Святого Духа является общим как творить, так и судить и мудро промыслить о тварях» (Idem. Quaest. ad Thal. 28. 83–90). Т. о., промысл и суд у прп. Максима иерархически не подчинены друг другу (в отличие от подчиненности фатума промыслу у неоплатоников) и максимально сближены друг с другом и с творческим актом Бога через

принадлежность Св. Троице в качестве различных модусов ее действия вовне.

В. Характер действия П. Б. Рассуждая о характере действия П. Б. в отношении людей, св. отцы учат обо всей совокупности отношений П. Б. к людям. В сжатом виде это учение сформулировано прп. Максимом Исповедником: «Помимо воли промысла Божия не происходит ничего, но все происходит либо по благоволению (κατὰ εὐδοκίαν), либо по домостроительству (κατὰ οἰκονομίαν), либо по попушению (κατὰ συγγνώμην)» (Idem. Quaest. et dub. 161; ср.: Ephraem Syr. Modi Dei provident.). «По благоволению» — когда нечто через святых и праведных людей совершается по непосредственной воле Божией (напр., когда святые являют ради славы Божией чудеса). «По домостроительству» — когда люди впадают в ошибки и прегрешения и бывают вразумляемы теми или иными событиями своей жизни или жизни ближних. «По попушению» — когда, несмотря на вразумления, люди не обращаются и с ними происходят большие несчастья (Бог их не творит, но они происходят по Его попушению). Бог-Промыслитель — разъясняет прп. Максим — часто попускает ради нашего воспитания или наказания «естественное течение» событий (под «естественным» имеется в виду состояние естества после грехопадения, т. е. законы, которые царят в мире в его нынешнем состоянии). Оставленный на «естественное течение», человек неизбежно сталкивается с несчастьями или потерями, болезнями или бедами. При таком попущении (к-рое происходит не только с отдельными людьми, но и с целыми народами) люди приходят или могут прийти к мысли о вожденности для них единственно неизменного и благого, т. е. Бога (Maximus Conf. Ambig. ad Ioan. 10 // PG. 91. Col. 1004). Понимание многоразличных путей П. Б., судов Божиих, характера их действия, освобождают человека от обвинений Бога во зле, т. е. в несчастьях, происходящих с ним и с др. людьми.

Сходным образом учит и прп. Иоанн Дамаскин: «Из дел же промысла одно бывает по благоволению, а другое — по попущению. По благоволению — то, что бесспорно хорошо, а по попущению есть много разновидностей». Напр., Бог попускает, чтобы праведник впал в не-

счастья с целью показать другим скрытую в нем добродетель, как было с *Иовом* (Иов 1). В др. раз Он попускает, чтобы случилось нечто неподобающее, дабы «благодаря деянию, кажущемуся неподобающим, совершилось нечто великое и дивное, как благодаря Кресту — спасение человеков». В иных случаях Бог попускает, чтобы святой терпел страдания, дабы тот не потерял правой совести или из-за данной ему силы и благодати не впал в гордость, — как было с ап. *Павлом* (2 Кор 12. 7). Иногда кто-либо оставляется на время ради исправления другого (как, напр., в случае с Лазарем и богачом из евангельской притчи — Лк 16. 19 слл.), либо ради славы другого, а не за грех, свой собственный или родительский, как, напр., слепой от рождения — ради славы Божией (Ин 9. 1 слл.). Кому-то Бог попускает пострадать «ради соревнования со стороны другого, чтобы, когда слава пострадавшего возвеличится, другие принимали страдание безбоязненно в надежде на будущую славу и из-за вождения будущих благ, как бывает с мучениками». Наконец, кому-то иногда попускается впасть даже в постыдные дела ради исправления иной, худшей страсти, напр., если кто-то превозносится своими добродетелями и свершениями, тому Бог попускает впасть в блуд, «дабы, через падение придя к пониманию собственной немощи, он смирился и, приступив, исповедался Господу». При этом «выбор того, что делать, находится в нашей власти», но благие дела исполняются содействием Бога, а порочные дела — из-за оставления Богом, «Который, опять-таки по предведению Своему, справедливо оставляет [кого-либо]». Оставления Богом, по прп. Иоанну Дамаскину, бывают 2 видов: 1-е — домостроительное и воспитательное, 2-е — «совершенное оставление в отверженности». Домостроительное и воспитательное оставление происходит либо для исправления, спасения и славы страдающего, либо для побуждения других к соревнованию и подражанию, либо ради славы Божией. «Совершенное же оставление бывает, когда человек, хотя Бог сделал все для его спасения, остается нечувствительным и неизлечимым, а вернее, неисцелимым в силу своего произволения. Тогда он предается на совершенную гибель, как Иуда (Мф 26–27)» (Ioan. Damasc. De fide orth. II 29).



VI. Проблема теодицеи, т. е. согласования учения об абсолютной благодати Божией и Его промысла с наличием в мире зла (как в виде страдания и смерти, так и морального зла) в святоотеческом богословии решается гл. обр. через следующие утверждения: 1) благодать Божия подразумевает дарование разумным тварям свободы, что допускало и грехопадение с его последствиями в виде страдания и смерти; 2) зло существует не по воле Божией, но по Его попущению; 3) домостроительство спасения во Христе подразумевает конечную победу над страданием и смертью. Отсутствие такого учения о спасении у языческих философов (напр., у неоплатоников) вынуждало их оправдывать существующий миропорядок и признавать, что страдание и смерть в конечном счете благи. С христ. т. зр., страдание и смерть, хотя и возникли по попущению Божию, не благи; как последствия грехопадения они были побеждены Христом. В этой перспективе христ. теодицея направлена не на оправдание существующего в мире зла и не на утверждение материального мира как творения злого демиурга (подобно учениям гностиков), но на взыскание спасения во Христе, в т. ч. от страдания и смерти, как в духовном смысле (избавление от их действия на душу человека), так и в физическом (вера в *воскресение мертвых* и в жизнь будущего века).

В философском отношении вопрос о сочетании благого П. Б. с существованием в мире зла разработан в «*Ареопагитиках*» (см.: Агеор. DN. 4. 33sq), к-рые, хотя следуют в данном вопросе трактату Прокла Диалога «О существовании зла» (*De malorum subsistentia*), содержат и христ. отличия. Несмотря на то что Прокл критикует учение *Плотина* о материи как о зле, у него выражено общее для языческого неоплатонизма представление, согласно к-рому зло, как бы ни отрицалась его субстанциальность, по преимуществу связано с нерациональным, телесным и плотским (подлежащим фатуму) планом бытия и с отношением к нему разумной души, склонившейся ко вселению в тело (см.: *Кошова*. 2005. С. 155–160). В «*Ареопагитиках*», напротив, зло связывается с неправильным использованием природных сил свободной и разумной тварью (ангелами и людьми), а соединение души

и тела человека вообще не связано со злом. «*Ареопагитики*» здесь согласуются с общим христ. учением о духовном зле (начинающемся в ангельских иерархиях и человеческом уме), в то время как в языческом неоплатонизме зло представлено как убывание блага по мере удаления от высшего Блага в сторону чувственного и телесного.

Ответ «*Ареопагитик*» на вопрос о сочетании благодати промысла с наличием в мире зла близок к ответу Прокла: «Зло — это лишенность Блага» (Агеор. DN. 4. 33; ср.: *Procl. De mal. subsist.* 1. 42; эта формула есть уже у Плотина — *Plot. Enn.* 3. 2. 5. 26), ослабление и умаление знания Блага или его действия (Агеор. DN. 4. 354; ср.: *Procl. De mal. subsist.* 1. 42. 9). При этом в «*Ареопагитиках*» с особой настойчивостью подчеркивается как ответственность разумной твари за свое самодвижное движение (т. е. П. Б. не ведет к добродетели насильно), так и то, что «спасительный (или «охраняющий».— Г. Б.) промысл осуществляется о каждой самодвижной природе как о самодвижной — и всех вместе, и каждого по отдельности» и подает блага соразмерно способности каждого их принять (Агеор. DN. 4. 33). Т. о., благой П. Б. не насилует разумную тварь, но соотносится с ней, давая каждому то, к чему он стремится.

Помимо отсутствия понятия о фатуме учение «*Ареопагитик*» о промысле отличается от теорий неоплатоников-язычников включением христологии и учения о спасении людей во Христе: «Что же можно сказать об изливающем мир Христовом человеколюбии, глядя на которое мы учимся больше не воевать ни с самими собой, ни друг с другом, ни с ангелами, но по мере сил вместе с ними трудиться в божественном, в соответствии с промыслом Иисуса, «все во всем» производящего и содействующего от века предопределенный неизреченный мир, примиряющий нас с Ним в Духе, а через Него и в Нем — с Отцом?» (*Ibid.* 11. 5). Воплощение произошло по промыслу о людях, к-рый не прекращался и после грехопадения и по к-рому нам было даровано приобщение Богу (Агеор. EN. 3. 11). Христос стоит во главе всех иерархий (Агеор. СН. 2. 5) и, т. о., Его воплощение и жертва оказываются центром и свершением П. Б. о творении.

Познание П. Б. человеком. Согласно христ. учению, П. Б. непостижим, но вместе с тем познание П. Б., воли Божией, сообразование с этой волей и принятие ее — существенная часть подвижнической жизни христианина. Учение о непостижимости П. Б. восходит к ветхозаветному откровению: «Правда Твоя, как горы Божии, и судьбы Твои — бездна великая» (Пс 35. 7). «И кто может исследовать великие дела Его? Кто может измерить силу величия Его? и кто может также изречь милости Его?» (Сир 18. 3–4). В НЗ мысль о непостижимости «судеб Божиих» встречается у ап. Павла: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его» (Рим 11. 33). Та же мысль проводится мн. св. отцами. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «есть много путей Божия промысла» и «они не могут быть ни истолкованы словом, ни постигнуты умом» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* II 29). Свт. Василий Великий учит, что знание «судеб Божиих» сопряжено с высшим богопознанием: «Когда удостоимся ведения лицом к лицу, тогда узрим и в «сокровищах» Божиих «бездны» (Пс 32. 7, по LXX)» (*Basil. Magn. Hom. in Ps.* 32). Тем не менее, согласно святоотеческому учению, уже в этой жизни П. Б. может быть познаваем чистым умом по благодати. О возможности познания святыми П. Б. и суда Божия, несмотря на то, что для человека в обычном, т. е. грешном состоянии, он непостижим, писал, в частности, прп. Максим Исповедник. Он подчеркивал, что, если по сущности Бог не познаваем, то Свои промысл и суд Бог открывает подвижникам, стремящимся очистить ум и возвыситься до созерцания П. Б. Так, в «Главах о любви» прп. Максим утверждает, что на вершинах богопознания подвижникам доступно по благодати созерцание логосов промысла и суда Божия: «Мы познаём Бога не из сущности Его, но из величия творения Его и из промысла о сущих. Ибо посредством них, словно посредством зеркала, мы постигаем [Его] беспредельную благодать, премудрость и силу... Пребывая в созерцании незримых [вещей, ум] взыскует естественные логосы их, Причину бытия их, следствия их, а также промысл и суд [Божий] о них» (*Maximus Conf. De carit.* 1. 96, 99). При этом подвижник может

не знать, каковы конкретные пути действия П. Б., но все, что происходит с ним независимо от него, он воспринимает как происходящее по П. Б. и служащее его спасению. «Рассудительный [человек], рассуждая об исцеляющей силе судов Божиих, с благодарением переносит случающиеся с ним несчастья; он считает причиной их только собственные грехи, а не что-нибудь иное. Неразумный же, не ведая премудрого промысла Божия, когда согрешает и наказывается, считает причиной своих зол либо Бога, либо людей» (Ibid. 2. 46).

В рус. богословии связь учения о П. Б. с аскетикой подчеркивал свт. *Игнатий (Брянчанинов)*, посвятивший учению о П. Б. («судьбах Божиих») раздел в «Аскетических опытах» (*Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Полное собр. творений. М., 2014. Т. 2. С. 270–297). Бог, по мысли свт. Игнатия, допускает человеку некоторую степень познания Его промысла, хотя конечные его причины остаются людям неведомы. То, что Бог открывает человеку Свой промысл — одно из величайших благодеяний Божиих (Там же. Т. 1. С. 402–403). Для христ. жизни важно знать, что «без мановения Божия не может совершиться никакого приключения, никакого переворота в жизни человеческой. Христианин, смотрящий неуклонно на промысл Божий, сохраняет среди лютейших злоключений постоянное мужество и непоколебимую твердость» (Там же. С. 403). «От зрения промысла Божия, — писал свт. Игнатий, — образуются в душе глубокая кротость и неизменная любовь к ближнему, которых никакие ветры взволновать, возмутить не могут. Для такой души нет оскорблений, нет обид, нет злодеяний: вся тварь действует по повелению или допущению Творца» (Там же. С. 403–404). Первое условие познания П. Б. — чистота сердца и ума и жизнь по заповедям Господним. Плодом такого познания является благочестивая жизнь (Там же. Т. 2. С. 272).

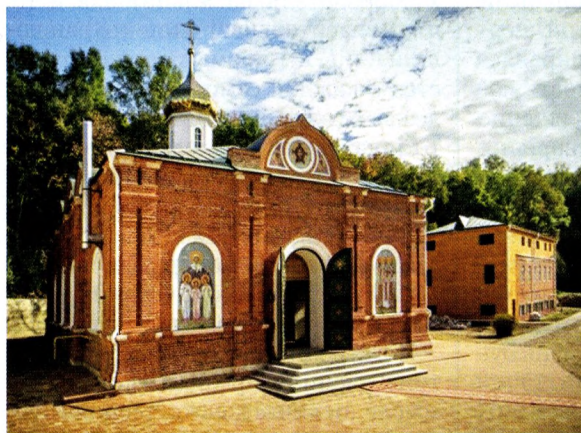
Лит.: *Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxf., 1998; *Frick P.* Divine Providence in Philo of Alexandria. Tüb., 1999; *Frede D.* Theodicy and Providential Care in Stoicism // *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath* / Ed. D. Frede, A. Laks. Leiden etc., 2002. P. 85–118; *Jones A.* The Stoics and the Astronomical Sciences // *The Cambridge Companion to the Stoics* / Ed. B. Inwood. Camb., 2003. P. 328–344; *Кошова В. И.* Христианский и неоплато-

нический провиденциализм: Понятие о Промысле у Иоанна Златоуста, Саллюстия и Прокла // *АиО.* 2005. № 3(44). С. 153–175; *Steel C.* *Introduct.* // *Proclus. On Providence.* L., 2007. P. 1–37; *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013.

Г. И. Беневич

ПРОНСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Спасская пуст.) (Рязанской и Михайловской епархии Рязанской митрополии), находится в пос. Пронск (до 1926 город) Рязанской обл., на левом берегу р. Прони.

1640–1919 гг. Точное время основания неизвестно. В писцовых книгах 1640 г. воеводы кн. А. Т. Борзцова указано: «в исчислении разных угодий», принадлежащих стрельцам Старой слободы г. Пронска, сообщается, что у них был выгон общий с новыми стрельцами против «Спасского монастыря» (*Добролюбов.* 1885.



казенных 6 ульев со пчелами» (ГАРО. Ф. 627. Оп. 81. Д. 209. Л. 17–18; Оп. 234. Д. 92. Св. 6). По описи поручика Неёлова 1763 г., в монастыре числилось 3 насельника: игум. Иона (?), иеродиакон и иерей Никита. Вскоре «на сборные деньги подаянием от боголюбивых дателей» были построены каменная ц. Св. Троицы (1765) с 2 приделами «об одном апартamente» (правым в честь Преображения Господня и левым в честь Успения Пресв. Богородицы), каменная колокольня. Колокола были отлиты в 1765 г. на средства помещика И. И. Бурцева (похоронен в пустыни). На пожертвования его сына, А. И. Бурцева, возведены каменные настоятельские и братские кельи, плетень вокруг П. м. заменен каменной оградой (*Добролюбов.* 1885. С. 20; ГАРО. Ф. 627. Оп. 81. Д. 209. Л. 17–18; Оп. 234. Д. 92. Св. 6).

В 1826 г. жители г. Пронска и окрестностей обратились к архиеп. Рязанскому и Зарайскому свт. *Филарету (Амфитеатрову)* с просьбой учредить 6 авг. ежегодный крестный ход в П. м.

Спасо-Преображенский
Пронский мон-рь.
Фотография. 10-е гг. XXI в.

из городского собора и всех храмов. Положительное решение свт. Филарета по вопросу «о соизволении проведения такого крестного хода» под-

твердил указ Рязанской духовной консистории (ГАРО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 87. Св. 185. Л. 161).
История П. м. связана с именами архиеп. Рязанского свт. *Гавриила (Городкова)* и А. И. *Кошелёва*, предводителя дворянства Сапожковского у., землевладельца в Сапожковском и Рязском уездах Рязанской губ. В 1853 г. свт. Гавриил писал Кошелёву, что «после их благочестивой беседы» он решил возобновить монастырь в честь Покрова Пресв. Богородицы и прп. Сергия Радонежского (упразднен в 1764), ранее находившийся близ имения Кошелёва, в с. Песочня Сапожковского у., путем перевода туда насельников Пронской пуст. Побуждением к такой инициативе святителя стали прошения строителя иером. Феодосия о срочном переводе обители на др. место в связи со слабостью грунта на вы-



соком берегу р. Прони вслед его подмывания в половодье. Поступали и др. предложения по переводу пустыни, в т. ч. в 1856 г. к древней белокаменной Пятницкой ц. в с. Толпине Рязского у. В 1859 г. архиеп. Рязанский и Зарайский *Смарагд (Крыжановский)* при обозрении Пронского у. распорядился провести «освидетельствование пустыни еще раз», что было сделано в 1864 г., уже при архиеп. *Иринархе (Попове)*. В акте 1864 г. отмечалось, что П. м. «находится на сухом грунте». Иером. Феодосий был назначен настоятелем рязанского *Иоанна Богослова апостола мужского монастыря*, а вместо него П. м. возглавил иером. Самуил. За 6 лет он восстановил пустынь на средства благотворителей, в т. ч. жителей Пронска, привел «в надлежащее устройство» сад мон-ря и лес, окружавший обитель (Там же. Оп. 234. Д. 92. Св. 6). 22 апр. 1881 г. указом Синода по ходатайству архиеп. *Палладия (Писарева-Раева)* пустынь стала общежительной (Там же. Оп. 240. Д. 87. Св. 185. Л. 161).

Архим. Владимир (Добролюбов; 1814–1896), благочинный рязанских мон-рей, в 1891 г., при настоятеле П. м. Мелетии (Денисове), писал в отчете, что «пустынь при малых средствах и при небольшом братстве, состоящем почти из одних неученых старцев, отличается особенным порядком в благочинии и хозяйственном устройстве... Отношения братии к настоятелю и настоятеля к братии состоят в должном порядке. Предметом особенного внимания настоятеля в отношении к братии служит сохранение порядка, согласия и благочестия между ними» (Там же. Оп. 150. Д. 6).

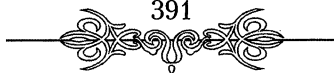
В «Ведомости заштатной Пронской Спасской общежительной пустыни» за 1913 г. указано, что в обители находились 3 каменные церкви: Троицкая с правым Преображенским приделом («в трапезе»), левым Успенским приделом и колокольной (с 6 колоколами), теплая во имя Трех святителей с приделом святых Софии, Веры, Надежды и Любви (возведена в 1867 «ижданием Московского потомственного почетного гражданина и кавалера» Г. С. Васильева и его супруги Любви). На 3-м этаже братского корпуса на средства помещицы В. А. Любавской и др. была устроена и 5 июля 1903 г. освящена холодная ц. Сошествия Св. Духа на апостолов.

К 1917 г. на территории П. м. также находились: каменные 2-этажный корпус с настоятельскими покоем и 12 братскими кельями, 2-этажный корпус с 4 братскими кельями и помещениями для трудников и богомольцев, корпус просфорни и хлебопекарни, корпус трапезной и кухни, деревянные 2 дома, амбар, ледник, конюшня, каретный сарай. За каменной оградой с 5 башнями располагались 2 деревянных 2-этажных дома для богомольцев. При с. Хавертове Михайловского у. на р. Жраке стояла монастырская мукомольная мельница. 12 июня 1895 г. мон-рю по завещанию мецената А. С. Антзитрова была передана «лавка-шкаф» в С.-Петербурге, на Ново-Александровском рынке. Обитель имела земли, в т. ч. 19 дес. пахотной земли близ с. Алабина Пронского у.; 26 дес. 1588 кв. саж. близ с. Новоивановки Данковского у.; 43 дес. 33 кв. саж. пахотной земли и 687 саж. неудобной (отмежеванной взамен рыбной ловли) близ с. Петрова Рязского у. 19 окт. 1892 г. правительством отведено пустыни лесной участок в 50 дес. 1152 саж. «дегтянской казенной дачи Рязского лесничества» (Там же. Оп. 234. Д. 92. Св. 6).

В 1913 г. в П. м. по штату полагалось иметь: настоятеля, 2 иеромонахов, 2 иеродиаконов и 2 послушников; фактически в нем пребывали 39 насельников: настоятель, схиигумен, 10 иеромонахов, 6 иеродиаконов, 6 монахов и 15 послушников (Там же. Оп. 240. Д. 87. Св. 185. Л. 161 об.). В кон. XIX — нач. XX в. насельниками мон-ря были прмч. *Филарет (Пряхин)* и прмч. *Сергий (Сорокин)*. С 1911 г. П. м. возглавлял игум. прмч. *Василий (Цветков)*; в посл. архимандрит), с июня 1913 по 1919 г. — иером. Аполлоний (Загатин), происходивший из крестьян (Там же. Оп. 161–177. Д. 76; Оп. 240. Д. 86).

Главной святыней П. м. была икона Божией Матери «Споручница грешных». Этот образ впервые прославился чудотворениями ок. 1843 г. в *Одрином во имя святителя Николая Чудотворца монастыре*. В 1847 г. его настоятель (1834–1857) игум. Серапион послал точный список чудотворной иконы в Москву благочестивому подполковнику Д. Н. Бонческулу в благодарность за радушный прием одного из насельников мон-ря. В 1-й день Пасхи 1848 г. подполковник заметил, что икона мироточит. Узнав об этом, к образу при-

ходили болящие, и многие получили исцеление. По преданию, икону Бонческул решил пожертвовать в П. м. и обратился за советом (как и когда отправить святыню в пустынь) к строителю иером. Феодосию, приехавшему по делам в Москву. Однако иером. Феодосий посоветовал подождать, «чтобы Сама Царица Небесная устроила, как потребно» задуманное благое дело. Спустя некое время икона была пожертвована в московскую ц. свт. Николая в Хамовниках и стала одной из святынь города. В пустынь прибыл др. список иконы «Споручница грешных», история к-рого также связана с Бонческулом. Список-копию своей чудотворной иконы он пожертвовал в Адмиралтейскую Троицкую ц. С.-Петербурга. Во время ремонтных работ мн. иконы были вынесены из этого храма, образ «Споручница грешных» (пожертвование Бонческула), написанный на кипарисовой доске под серебряной позолоченной ризой с разноцветным шлифованным горным хрусталем, приобрел пронский купец Г. К. Томилин, поместив его в домашний иконостас, но в первую же ночь получил во сне вразумление, что святыня должна пребывать в церкви, и в июне 1893 г. лично доставил ее из С.-Петербурга в пустынь. С образом «Споручница грешных» братия совершала крестные ходы по селам и деревням, во время к-рых верующие получали помощь Пресв. Богородицы, о чем сохранились письменные свидетельства. Немало жителей г. Пронска просили приносить икону из пустыни в свои приходы, в частные дома. В 1915 г. по просьбе иером. Филарета (Пряхина) некий пронский иконописец выполнил список чудотворной иконы; во время его написания о. Филарет коленопреклоненно молился Царице Небесной о сошествии благодати Божией на иконописца, чтобы копия полностью соответствовала иконе-подлиннику. По завершении написания иером. Филарет по благословению настоятеля игум. Аполлония стал совершать с новым образом-списком крестные ходы по деревням и селам Рязанской епархии, уходил с иконой после Пасхи, а возвращался поздней осенью. Жители каждого села встречали святыню крестным ходом; в церквях служили молебны с акафистом Божией Матери, а затем обходили с иконой все дома. Зафиксированы чудотворения на всем





пути следования крестных ходов в Пронском, Михайловском и Спасском уездах (*Иоаким (Заякин), Мелетия (Панкова)*. 2012. С. 101–102).

1919–2020 гг. 31 окт. 1919 г. в уездные органы советской власти было разослано письмо зав. губ. отделом юстиции «О порядке ликвидации монастырей на территории Рязанской губернии», по которому имущество обителей передавалось в ведение уездных отделов собесов и земельных отделов (ГАРО. Ф. Р–16. Оп. 1. Д. 17. Л. 18). В том же году монастырь был закрыт, насельники изгнаны (*Лука (Степанов)*. 2011. С. 152).

В 1919 г. игум. Филарет (Пряхин) совершил свой последний крестный ход с образом «Споручница грешных» в г. Спасск (ныне пос. Спасск-Рязанский) (ГАРО. Ф. П.–1. Д. 2821. Св. 173. Л. 15–16), а затем направился в с. Срезнево Спасского у. (ныне Шиловского р-на Рязанской обл.) и поместил икону в Казанской ц., где она пребывает и поныне. Поселившись в Срезнево, он в 1926 г. стал настоятелем Казанской ц. В день празднования иконе Божией Матери «Споручница грешных» в храм приезжали до 20 священников, до 200 монахов и монахинь, от 800 до 1,5 тыс. мирян. Авторитет игум. Филарета был так высок, что в срезневскую церковь паломники приходили не только из окрестных сел и деревень, но из Рязанской, Московской и Тамбовской губерний. Как правило, трое суток непрерывно совершались богослужения, в т. ч. молебны перед чудотворным образом. С кон. 20-х гг. XX в. в с. Срезневе фактически существовал нелегальный мон-рь: к игум. Филарету присоединились более 150 монашествующих из закрытых обителей, подвизались там и бывш. пронские насельники, в т. ч. иером. прмч. Сергей (Сорокин), во главе с игум. Аполлоном (Загатиным). Игум. Аполлоний после закрытия П. м. нес послушание у архиереев Рязанской епархии в качестве благочинного Спасского, Михайловского, Пронского и Ряжского округов. Ежегодно, проходя ок. тысячи верст, он должен был вести наблюдение в приходах благочиний за церковной жизнью священников и монашествующих, докладывать о результатах правящему архиерею; в приходах совершал богослужения, в общинах «подпольных» монастырей постригал в монашество. По вос-

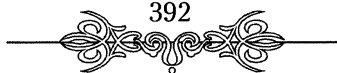
поминаниям современников, игум. Аполлоний и игум. Филарет были очень дружны (Были верны до смерти. 2002. С. 89–93). Несмотря на гонения, в срезневской Казанской ц. совершались монашеские постриги. В Рязанский окружной комитет партии доносили, что с. Срезнево является местом «стечения богомольцев» к о. Филарету: «...и сейчас он принял к себе на правах монашки бедную местную вдову. Помимо нее у него проживают еще 3 старушонки из монашек, и частенько к нему наезжают монахи» (ГАРО. Ф. П.–1. Д. 2821. Св. 173. Л. 15–16). Деятельность общины в с. Срезневе находилась под наблюдением ОГПУ; в сводках неоднократно сообщалось о ней и др. нелегальных мон-рях, «довольно значительных по количеству новых групп, имеющих своих попов» (*Гераськин, Дудорова*. 2016). 31 мая 1931 г. игум. Филарета арестовали. В июне арестовали еще 38 филаретовцев — монашествующих и мирян, в т. ч. игум. Аполлония (Загатиная), иером. Сергия (Сорокина), инокиню преподобноисп. Агнию (Столярову; в схиме Анна), архим. Зосиму (Мусатова), настоятеля и монахов Иоанно-Богословского монастыря; большую часть братии *Вышенского в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыря* во главе с иером. Дорофеем (Аникиным), саровского иером. Маркеллина (Коваленко), до 1927 г. несшего послушание гробового у мощей прп. *Серафима Саровского*; сестер Полунинской Крестовоздвиженской жен. общины, *Чернеева во имя святителя Николая Чудотворца, Кадомского в честь иконы Божией Матери «Милостивая»* мон-рей Рязанской епархии, а также Керенского Тихвинского, *Серафимова Дивеевского во имя Святой Троицы, Серафимо-Понетаевского и коломенского Ново-Голутвина во имя Святой Троицы* монастырей, окормлявшихся у о. Филарета. Всех арестованных обвинили в «создании и участии в монархической группировке церковников» (УФСБ России по Рязанской обл. Д. 12291). Игум. Филарет после 5-летнего срока заключения в концлагере вернулся в Рязань в 1936 г., по благословению архиеп. *Иувеналия (Масловского)* уехал в Калинин (ныне Тверь), 28 авг. 1939 г. был вновь арестован, сослан в Сиблаг в г. Мариинск Новосибирской обл., скончался 7 марта 1942 г. в заключении. Бывш. по-

слушник П. м. иером. Сергей (Сорокин), принявший постриг в *Новоафонском во имя апостола Симеона Кананита мужском монастыре*, служил настоятелем Троицкой ц. в с. Заполье Спасского у. вместо арестованного прот. Василия Мрежина, с кон. 1934 г. — настоятелем срезневской Казанской ц., 22 нояб. 1937 г. арестован, 23 дек. расстрелян. Игум. Аполлония (Загатиная) Коллегия ОГПУ приговорила к высылке в Казахстан на 5 лет, дальнейшая его судьба неизвестна (УФСБ России по Тверской обл. Д. С–5924; УФСБ России по Рязанской обл. Д. 10913, 11071, 12291; *Иоаким (Заякин), Мелетия (Панкова)*. 2012. С. 101–102, 105–106, 443–444).

На территории П. м. после его закрытия размещалась колония для малолетних правонарушителей, в 40-х гг. XX в. — детский дом, после 1945 г. до 13 июля 2007 г. — Пронская специальная (коррекционная) школа-интернат. У Трехсвятительской ц. снесли барабан с куполом, переоборудовав ее под жилое помещение; на месте разрушенной Свято-Троицкой ц. построили жилой дом; 3-этажный братский корпус со Свято-Духовской ц. также снесли.

После перевода школы-интерната с территории П. м. пронские жители 11 авг. 2007 г. обратились к архиеп. Рязанскому и Касимовскому *Павлу (Пономарёву)* с прошением об открытии обители. В авг. 2010 г. по его благословению началось возрождение мон-ря в статусе архиерейского подворья. Настоятелем подворья 24 февр. 2011 г. назначен иером. Лука (Степанов). В февр.—марте 2012 г. сохранившиеся постройки на территории подворья были переданы РПЦ на правах собственности с включением в гос. реестр. Решением Синода от 2 окт. 2013 г. был открыт самостоятельный мон-рь, настоятелем назначен игум. Лука (Степанов). К февр. 2020 г. в мон-ре проживали 14 насельников.

6 июля 2016 г. митр. Рязанский и Михайловский *Марк (Головков)* освятил отреставрированную Трехсвятительскую ц. Ведутся работы по восстановлению Свято-Троицкой ц., действует гостиница для паломников. Для мон-ря на Св. Горе Афон написана икона «Споручница грешных». В 2016 г. в П. м. была возвращена икона Божией Матери «Утоли моя печали», связанная с дореволюционной историей обители: в 1868 г.





в день чествования этой иконы, московский почетный гражданин и кавалер Г. Васильев пожертвовал монастырю список с чудотворного московского образа «Утоли моя печали». В XX в., в годы гонений на Церковь, эта икона пребывала в г. Скопине Рязанской обл. у схим. Феодосии (Косоротихиной; (2014), после ее кончины образ хранился в разных домах; последние хранительницы, Зинаида и Александра, передали икону прот. Константину Гусарову, настоятелю Борисоглебской ц. в с. Корнево Скопинского р-на. 22 февр. 2015 г. он вернул святыню в обитель.

При П. м. действует негос. учреждение дополнительного образования детей Православный детский оздоровительно-образовательный центр «Святогорье». На базе мон-ря организуются летние и зимние детские лагеря, семинары для студентов теологического отд-ния Рязанского гос. ун-та и сестер милосердия Вышенского Успенского мон-ря, в школах-интернатах и детских домах Рязани и пос. Пронска проходят мероприятия, посвященные церковным праздникам и памятным датам; заключенным ФКУ «Исправительная колония № 2 УФСИН России по Рязанской области» читают проповеди и ведут с ними беседы.

Арх.: УФСБ России по Рязанской обл. Д. 10913, 11071, 11964, 12291; УФСБ России по Тверской обл. Д. С-5924; ГАРО. Ф. 627. Оп. 1. Д. 1. Л. 93; Оп. 22. Д. 79. Л. 26; Оп. 29. Д. 109; Оп. 31. Д. 6а; Оп. 68. Д. 352; Оп. 73. Д. 20; Оп. 78. Д. 145; Оп. 81. Д. 185, 209. Л. 17–18; Оп. 88. Д. 104. Л. 19; Оп. 96. Д. 95; Оп. 114. Д. 70; Оп. 137. Д. 36; Оп. 138. Д. 55; Оп. 144. Д. 4; Оп. 147. Д. 7; Оп. 148. Д. 11; Оп. 150. Д. 6; Оп. 161–177. Д. 76; Оп. 178–233. Д. 3; Оп. 231. Д. 9. Л. 25; Оп. 233. Д. 8; Оп. 234. Д. 92. Св. 6; Д. 121; Оп. 235. Д. 208; Оп. 240. Д. 51, 61, 74, 86, 87. Св. 185. Л. 160–162; Ф. 973. Оп. 1. Д. 1. Л. 14, 24, 31, 58; Д. 1а, 2, 3, 3а, 4, 61; Ф. П-1. Д. 2821. Св. 173. Л. 15–16; Ф. Р-5. Оп. 2 (вн. 1). Д. 4. Л. 329–330; Ф. Р-16. Оп. 1. Д. 17. Л. 1, 18.

Лит.: Ратишин. Монастыри. С. 422; Гаретовский В. И., прот. Обновление Св.-Спасской пуст. в г. Пронске // Рязанские Ев. 1866. № 23. Приб. С. 694–698; Добролюбов И. В., свящ. Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, с описанием их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. с библиогр. указ. Рязань, 1885. Т. 2. С. 19–21; Иероним (Алякринский), архим. Рязанские достопамятности / Примеч.: свящ. И. Добролюбов. Рязань, 1889. С. 124; Бибин И. И. Некр.: Игум. Мелетий (Денисов) // Рязанские Ев. 1897. № 10. С. 320–322; Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 89–99, 223–225; Дамаскин (Орловский), игум. ЖНИР. Т. 2. С. 394–398; Епархия Рязанская. М., 2007.

Ст. 573, 648; Лука (Степанов), игум. Строители и настоятели Пронской Спасской пуст. // Рязанский богосл. вестн. 2011. № 2(5). С. 146–159; Иоаким (Заякин), иером., Мелетия (Панкова), мон., и др. Моя жизнь — Христос, и смерть — приобретение: Новомученики и исповедники земель Рязанской. XX в. Рязань, 2012. С. 100–107, 440–450; Гераскин Ю. В., Дудорова О. А. Взаимоотношения власти и РПЦ в 1917–1937 гг.: (Сквозь призму жизни и служения архиеп. Иуверналия (Масловского Е. А.)) // Вестн. Томского гос. пед. ун-та. 2016. № 9(174). С. 35–42.

Мон. Мелетия (Панкова)

ПРОПОВЕДЬ — см. в ст. Гомилетика.

ПРОПРИЙ МЭССЫ [лат. Proprium missae], в зап. литургической традиции изменяемые (в отличие от *ординария мессы*) в соответствии с *годом церковным* элементы чина *Евхаристии*. Лат. выражение Proprium missae букв. означает «то, что относится к мессе [этого дня]». Фактически тексты и их распевы могут изменяться в зависимости не только от дня в подвижном или неподвижном годовом круге, но и от периода года или дня недели.

В узком смысле термин «проприй мессы» относится к неск. песнопениям, а именно: *интроит, градуал, тракт*, аллилуия (см. в ст. *Аллилуарий*), *секвенция*, *офферторий* (песнопение во время приношения Даров и приготовления их для освящения), *communio (Причастен)*.

К изменяемым элементам чина мессы (т. е. к П. м. в широком смысле) также относятся лекционные чтения (Апостол и Евангелие) и священнические молитвы (коллекта (oratio), secreta, postcommunio), а также и некоторые части *канона мессы* (прежде всего префация).

В рим. *Миссале*, а также в связанных с ним певч. книгах П. м. представлен в виде 2 разделов — Proprium de tempore (службы годового подвижного круга от 1-го воскресенья Адвента до последнего воскресенья после Пятидесятницы) и Proprium Sanctorum (или de Sanctis) (службы годового неподвижного круга, начиная от памяти ап. Андрея (30 нояб.); П. м. общих служб святым по их чинам представлен в разд. Commune Sanctorum).

ПРОПСТ [пробст; нем. Propst, устаревшая форма Probst; препозит; лат. praepositus — начальник, командир, от praepo — ставлю впереди; англ. provost, франц. prévôt; итал.

prevosto; испан. preboste], адм. должность в Римско-католической Церкви, Англиканской Церкви и нек-рых лютеран. церквях.

В Др. Риме слово «препозит» входило в титулатуру нек-рых гражданских и военных должностей (Ensslin. 1956). С IV в. существовала должность препозита священной опочивальни (praepositus sacri cubiculi), к-рый заведовал спальней и гардеробом рим. императора, возглавлял штат кубикуляриев. Как правило, эту должность занимали евнухи. Должность сохранялась в Остготском королевстве, иногда ее название упоминалось в форме «препозит королевского дома» (praepositus domus regiae). Вероятно, по аналогии с ней во франк. королевствах при Меровингах возникла должность майордома (maior domus — Barnwell P. S. Emperor, Prefects and Kings: The Roman West, 395–565. Chapel Hill; L., 1992. P. 102). В Византийской империи в VI–XI вв. в разных вариантах наименование «препозит» сохранялось как почетный титул (Kazhdan A. Praepositus sacri cubiculi // ODB. Vol. 3. P. 1709). Произшедшее от лат. praepositus франц. слово «прево» служило для обозначения различных светских адм. должностей во Франции с XI в. до эпохи *Французской революции* 1789–1799 гг.

В церковном контексте термин «препозит» часто встречается в лат. текстах о монашеской дисциплине начиная с V в. (в т. ч. в лат. переводе Правил прп. Пахомия Великого, сделанном блж. Иеронимом Стридонским). Этим термином обозначался либо глава монашеской общины, либо его заместитель. С VI в. под влиянием *Учителя Устава* (Regula Magistri) 2-е значение становится преобладающим. Согласно Уставу св. Бенедикта (Reg. Ben. 65), препозита назначал аббат с согласия «богобоязненной братии» (fratrum timementium) в тех случаях, когда считал это целесообразным. Препозитами могли называть и настоятелей городских базилик (в рим. эпиграфике такое обозначение встречается с VI в.: Ensslin. 1956. Sp. 556). В «Уставовлениях для каноников», принятых Ахенским Собором 816 г., препозитом назван глава *капитула* секулярных каноников (ранее в Уставе еп. Хродеганга глава капитула именовался архидиаконом или примicierем). С X в., в т. ч. под влиянием



практики, сложившейся в монархиях Клонийской конгрегации, в зап. монашестве должность препозита постепенно заменялась на должность *приора*, иногда оба наименования использовались как синонимы (Clark J. G. The Benedictines in the Middle Ages. Woodbridge, 2011. P. 116–117). На территории Миланского архиепископства с XI в. препозитами называли глав церковных округов (*pievi*, от лат. *plebs* — народ). После упразднения этой системы в 1972 г. наименование «препозит» сохранилось как почетный титул.

Должность П. в средние века имела широкое распространение на северо-герм. землях и в Скандинавии. После Реформации в возникших там лютеран. церквях П. называли, как правило, глав церковных округов, на которые делились крупные епископства. Это также был почетный титул настоятелей отдельных приходов. В Российской империи пробства (пробстские округа) были образованы в 1832 г. (см. в ст. *Евангелическо-лютеранская церковь в России, Украине, Казахстане и Средней Азии*). В Англиканской Церкви титул препозита носили главы ряда соборных капитулов (Брадфорда, Портсмута и др.). В 2000 г. их титулы были изменены на «декан», как в большинстве англикан. диоцезов. Должность препозита сохраняется в Англиканских Церквях Шотландии и Кении.

Лит.: Ensslin W. Praepositus // Pauly, Wissowa. Suppl. 1956. Bd. 8. Sp. 540–556; Vogüe A., de. Praepositus // LexMA. Bd. 7. S. 264.

С. Г. Мереминский

ПРОРОКИ, в Др. Израиле особый класс религ. деятелей, боговдохновенные учителя и проповедники. Согласно текстам ВЗ, П. получали от Бога различные откровения и передавали их людям, выступая, тем самым, в роли посредников между Богом и людьми. В числе прочего подобные откровения (пророчества) могли содержать информацию о будущих событиях. Представление о П. как о посредниках стало частью вероучения всех 3 авраамических религий. Рус. слово «пророк» является калькой с греч. *προφήτης* (вестник, истолкователь, прорицатель), к-рое использовалось в Септуагинте и НЗ для обозначения библейских П. (обычный эквивалент древнеевр. *nāḥi'*).

Феномен пророчества у народов древнего Ближнего Востока. Феномен, сопоставимый с библейским



Иов на гноище.
Миниатюра
из сир. Библии. VI–VII в.
(Paris. syr. 341. Fol. 46r)
Фото: gallica.bnf.fr

пророчеством, засвидетельствован в разные времена среди различных народов. В частности, в труде «О дивинации» (De divinatione) рим. мыслитель Марк Туллий Цицерон выделяет особый вид дивинации, при котором откровение давалось в состоянии иступления или во сне. Цицерон обозначает его как «естественный» в отличие от «искусственного» (Cicero. Div. I. VI. 11: duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae. См.: Cicero. 2014; рус. пер.: Цицерон. 1985. С. 195; о феномене пророчества в греческо-рим. мире см.: Aune. 1983. P. 23–80).

Способ познания воли божества посредством обращения к специальному человеку, к-рый, впадая в состояние экстаза (иступления), как полагали, получал откровения от божества, был весьма широко распространен на всем древнем Ближ. Востоке.

В библейском тексте отмечается, что П. были не только у Яхве, но и у др. божеств. В частности, в Библии (3 Цар 18) упоминаются П. *Baal* (древнеевр. *nāḥi'ē habba'al*, см. также Иер 23. 13) и Ашеры (3 Цар 18. 19: древнеевр. *nāḥi'ē hā'āšērā*, в синодальном переводе как «пророки дубравные»).

Кроме того, в кн. Числа (Числ 24–27) рассказывается о месопотамском провидце *Валааме* (древнеевр. *bil'am*), которого моавитский царь нанял проклясть Израиль, но тот предсказал в результате ему славу. Согласно представлению, отраженному в Вавилонском Талмуде (Бава Батра. 15b), 7 П. (*nāḥi'im*) были посланы (Богом) к народам мира

(*'ummôt hā'ôlām*): Валаам и его отец, Иов, Елифаз, Виллад, Софар и Елиуй (4 друзей Иова).

Самое большое количество древневост. текстов, в к-рых упоминаются различные т. н. пророки-экстатик, было обнаружено при раскопках месопотамского г. *Мари* (совр. название городища — Телль-Харири, город находился в Сев. Месопотамии на территории совр. Сирии рядом с ирак. границей в 10 км от г. Абу-Кемаль). Об экстастиках сообщается в ряде писем из царского архива, написанных на аккад. языке. Большинство упоминаний датируется временем правления последнего царя Мари Зимри-Лима (ок. 1774–1761 до Р. Х.), некоторые — правлением его предшественника Ясмах-Адду (ок. 1792–1775). Основными терминами, используемыми для обозначения экстатиков в Мари, были: *āpilum* —ответчик, отвечающий (видимо, выступал в качестве посредника при получении ответа от божества, жен. род: *āpiltum*) и *muhḥūm* — экстатик, помешанный (жен. род. *muhḥūtum*). Кроме того, в текстах из Мари сообщается о том, что от имени богов говорили также люди, названные *qammatum* (слово неясного происхождения и этимологии, вероятно, обозначение принадлежности к какому-то классу жриц) и *assinnu* (трансвестит (?)) — обозначение принадлежности к культовому персонажу богини *Иштар*). Экстатики, являвшиеся, видимо, храмовыми служителями, пророчествовали от имени божеств: Адада, Дагона, Аннунитум, Шамаша и др. Из писем известно, что для получения откровения этих служителей могли поить к.-л. напитком, вероятно алкогольным (см. письмо Шибту Зимри-Лиму в: Nissinen et al. 2003. P. 39–41). Как правило, пророчества записывали чиновники, к-рые фиксировали различные значимые события и эти записи пересылали царю. Насколько известно из писем, часть пророчеств была посвящена проблемам храмового имущества: от имени того или иного божества П. обращались к царю с просьбой или требованием сделать пожертвование в пользу к.-л. храма. Кроме того, экстатики инструктировали царя по внешнеполитическим вопросам. В частности, они увещевали Зимри-Лима не верить мирным предложениям царя Эшнунны, поскольку подозревали того в коварстве (письма Иниб-

Шина и Самметара Зимри-Лиму см.: Ibid. P. 28–32), а также предсказывали ему победу над вавилонским царем Хаммурапи (см. письма Муканнишума и Шибту Зимри-Лиму в: Ibid. P. 44, 46–47). Как известно, последнее пророчество не исполнилось: вавилонские войска захватили Мари в 1761 г. до Р. Х., а через неск. лет город был разрушен. Аккад. тексты, в к-рых упоминаются экстатики из Мари, с англ. переводом см. в: Ibid. P. 13–92.

Два пророческих текста на аккад. языке того же времени, что и тексты из Мари, были обнаружены в древнем г. Эшнунна, находящемся в Центр. Месопотамии (ныне городище Телль-Асмар в Ираке, в 30 км к северо-востоку от Багдада). На 2 плохо сохранившихся табличках записаны пророчества богини Килитум местному царю Ибаль-пи-элю II (правил ок. 1779–1765 гг. до Р. Х.), в к-рых богиня обещает ему свое покровительство (см.: Ellis. 1987. P. 235–266; Nissinen et al. 2003. P. 93–95).

Др. группа текстов пророческого содержания происходит из ассир. столицы *Ниневии* (тексты т. н. новоассирийских П.) и датируется новоассир. периодом (VII в. до Р. Х.). Большинство пророчеств, написанных на аккад. языке, представляли собой слова богини Иштар, святилище к-рой находилось в г. Арбела (ныне г. Эрбиль в Иракском Курдистане), и были адресованы ассир. царям *Асархаддону* (680–669 гг. до Р. Х.) и *Ашшурбанипалу* (668–630 гг. до Р. Х.). Пророчества были записаны на отдельных табличках, но некоторые из них содержали текст неск. пророчеств. В заголовке указывалось имя богини, а в заключении — имя человека муж. или жен. пола, посредством к-рого было дано откровение. В новоассир. текстах экстатик обычно назывался *raggi-tu*. («воскличитель, возвещатель»; от глагола *ragātu* — «кричать, возвещать», жен. род *raggintu*), но использовалось и обозначение *mahhū* («экстатик, помешанный»). Пророчества обычно содержали обещания мира и победы ассир. царям (тексты см.: Parpola. 1997; Nissinen et al. 2003. P. 97–177).

Тексты пророческого содержания были обнаружены также среди памятников зап.-семитской эпиграфики. В частности, в развалинах древней аммонитской столицы Раббат-Аммон (т. н. цитадель Аммана, нахо-

дится в центре г. Аммана, совр. столицы *Иордании*) в 1961 г. была найдена надпись на аммонитском языке, в которой содержатся речи бога Милькома, адресованные, видимо, местному царю и предсказывающие ему победу. Надпись датируется IX в. до Р. Х. (см., напр.: Fulco. 1978; Lemaire. 1997. P. 180–181; Seow. 2003. P. 202–203). В арам. тексте стелы, установленной Заккуром, царем Хамата и Луаша (обнаружена в 1903 на севере совр. *Сирии* в городище Телль-Афис, находящемся в 45 км к юго-востоку от г. Алеппо (см. ст. Халеб)), цитируется пророчество, данное ему богом Баальшамайном через «прорывцев» (арам. *hṣyn*) и «вестников» (арам. *ʿddn*) в ответ на молитву. В нем предсказывается победа Заккура над врагами. Памятник датируется VIII в. до Р. Х. (см., напр.: Lemaire. 2001. P. 93–96; Seow. 2003. P. 203–207; Noegel. 2006). В надписи, обнаруженной в 1967 г. на стене здания при раскопках городища в Дейр-Алла (территория Иордании, на вост. берегу *Иордана*), содержится текст пророчества, приписываемого Валааму, сыну Веора (*bl'm br b'r*), который назван «боговидцем» (*hzh 'lhn* — «видящий богов»). Надпись датируют также VIII в. до Р. Х., написана она на одном из сев.-зап. семит. языков, возможно на арамейском. В ней рассказывается о том, как боги посетили Валаама и сообщили ему о грядущем бедствии вселенского масштаба (см., напр.: Lipinski. 1994. P. 103–170; Seow. 2003. P. 207–212).

В древнеегипетском тексте «Путешествие Ун-Амуна в Библ», датируемом временем правления фараона Рамсеса XI (ок. 1080–1070 гг. до Р. Х.), содержится еще одно свидетельство существования феномена пророчества у зап. семитов. Описывая свое пребывание в Библе, Ун-Амун сообщает, что бог Амун овладел одним из жрецов, который впал в экстаз и передал слова божества правителю Библа (Ritner. 2009. P. 93–94; рус. перевод: Коростовцев. 1960. С. 16).

Главным источником сведений о П. Др. Израиля являются тексты евр. Библии. Помимо Библии, П. упоминаются в письмах на остраконах из иудейского г. *Лахиша* (Телль-эд-Дувайр), обнаруженных во время раскопок в 1935 г. Данные письма датируются нач. VI в. до Р. Х., в период войны с вавилонянами, незадолго

до 586 г., когда Лахиш был взят, и представляют собой военную переписку. В 3 из писем упомянуты П. (*hnb* — пророк). Их тексты, однако, имеют фрагментарный характер (см.: Renz, Röhlig. 1995. S. 412–419, 425–427, 433–434; Rüterswörden. 2001).

Ветхозаветная терминология. Основным словом, использованным в ВЗ для обозначения П., является древнеевр. *nābī'* (мн. ч. *nābī'im*). Оно засвидетельствовано в ВЗ ок. 400 раз. Данное слово чаще всего используется в 1–4 Книгах Царств, Книгах пророков Иеремии и Иезекииля, но не встречается в лит-ре Премудрости, за исключением неканонической Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова. Исследователи полагают, что этот термин происходит от семит. глагола *n-b-*, имеющего значение «звать, называть» (ср. с аккад. *nabû(m)* — «называть, назначать, призывать», *nabû(m)* — «уполномоченное лицо», араб. *naba'a* — «издавать звук» (в т. ч. о собаке), *nabba'a* и *'anba'a* — «возвещать»). При этом слово обладает скорее всего пассивной семантикой (модель *qāṭil*, т. е. «призванный»). Менее вероятно значение «возвещающий» (активная семантика) (см. дискуссию в: Köhler L., Baumgartner W. Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1995. Vol. 2. P. 661–662; Müller. 1998. P. 129–135; Gesenius W. et al. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT. B., 2013¹⁸. S. 773–774). Обычным эквивалентом слова *nābī'* в греч. переводе LXX является *προφήτης* — «вестник, истолкователь, прорицатель».

Жен. вариант этого имени — *nābī'ā*, слово, обозначающее пророка жен. пола, т. е. «пророчицу». В ВЗ так названы следующие персонажи: сестра Аарона *Мариам* (древнеевр. *miryām*) (Исх 15. 20), *Девора* (Суд 4. 4), Хулда (древнеевр. *huldā*, в синодальном переводе: Олдама и Олдана) (4 Цар 22. 14; 2 Пар 34. 22), жена прор. Исаии (Ис 8. 3), сподвижница Товии и Санваллата Ноадия (Неем 6. 14).

От существительного *nābī'* образованы древнееврейские отыменные глаголы *nibbā'* (порода *nif'al*) и *hiṭnabbē'* (порода *hiṭpa'el*), к-рые обозначают пребывание в состоянии пророческого экстаза (исступления, неистовства) и действия кого-либо в качестве пророка, в т. ч. вербальные (пророчество, прорицание) (см.: Köhler L., Baumgartner W. Hebrew and

Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1995. Vol. 2. P. 659). В частности, данные глаголы использованы и для описания неистовства Саула при схождении на него как Духа Божия (1 Цар 10. 5–6, 10–11, 13; 19. 20–24), так и «злого духа от Бога» (1 Цар 18. 10). Зафиксировано более 100 случаев использования этих глаголов в Библии.

Кроме того, от слова *nābî'* образовано древнеевр. существительное *nābî'ā* — «пророческое речение, пророчество», зафиксированное лишь в текстах поздних канонических библейских книг (Неем 6. 12; 2 Пар 9. 29; 15. 8), Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 44. 3; 46. 1, 13, 20), а также в кумранских и раввинистических текстах. Оно встречается и в арам. части 1-й Книги Ездры (1 Езд 6. 14) (см.: Hurvitz A. A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew: Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period. Leiden; Boston, 2014. P. 176–178).

Др. обозначением П. в ВЗ является выражение *ʾiś ʾēlōhîm* — «человек Божий». Оно используется ок. 75 раз, гл. обр. в девтеронимической лит-ре (см. в ст. *Исторические книги*), но почти не встречается в корпусе «Поздних пророков» (кроме Иер 35. 4). Так, в частности, названы Самуил (1 Цар 9. 6–8, 10), Илия (3 Цар 17. 18, 24; 4 Цар 1. 9–13), Елисей (4 Цар 4. 7–13, 16; 5. 8, 14–15), Самей (3 Цар 12. 22; 2 Пар 11. 2), Анан или Годолия (Иер 35. 4), а также Моисей (Втор 33. 1; Нав 14. 6; Пс 89 (90). 1; 1 Езд 3. 2; 1 Пар 23. 14; 2 Пар 30. 16) и Давид (Неем 12. 24, 36; 2 Пар 8. 14). Кроме того, имя некоторых П., названных в Библии *ʾiś ʾēlōhîm*, не указано (1 Цар 2. 27; 3 Цар 13. 1–31; 20. 28; 4 Цар 23. 16–17; 2 Пар 25. 7–9). В Суд 13. 6–8 Маной и его жена называют так ангела, к-рого принимают за человека. Из контекста 1 Цар 9 и 4 Цар 4–5 можно понять, что выражение *ʾiś ʾēlōhîm* использовалось в качестве синонима древнеевр. *rōʾe* — «провидец» и *nābî'* — «пророк» (обсуждение см. в: Bratsiotis. 1997; Petersen. 1981. P. 35–50).

В ВЗ в качестве синонима *nābî'* используется слово *rōʾe*, обладающее значением «провидец, прозорливец, визионер» (мн. ч. *rōʾîm*). Оно является субстантивированной формой действительного причастия глагола *r-ʾ-w/y* — «видеть, смотреть». Этот глагол, являясь основным глаголом древнеевр. языка, обозначаю-



Прор. Амос.
Миниатюра из Книги пророков.
XIII в.
(Vat. gr. 1153. Fol. 20v)

щим процесс зрительного восприятия, помимо прочего иногда используется в библейских текстах для обозначения пророческого визионерства (см., напр.: Числ 23. 9; 24. 17; 3 Цар 22. 17; Ис 6. 1; 30. 10; Ам 9. 1; Дан 10. 7 и др.). Имя *rōʾe* встречается в текстах ВЗ 10 раз. Оно использовано в 1-й Книге Царств, 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон и один раз в Книге прор. Исаии (Ис 30. 10). В большинстве текстов словом *rōʾe* назван прор. Самуил (1 Цар 9. 9, 11, 18–19; 1 Пар 9. 22; 26. 28; 29. 29), в 2 Пар 16. 7, 10 — некий провидец Ананий. В Ис 30.10 слово использовано во мн. ч. Согласно 1 Цар 9. 9, данное слово является более древним обозначением П., чем *nābî'*. От глагола *r-ʾ-w/y* образовано также имя *marʾā* (чаще используется форма мн. ч. *marʾôt / marʾōt*), обозначающее пророческое видение (Быт 46. 2; Числ 12. 6; 1 Цар 3. 15; Иез 1. 1; 8. 3; 40. 2; Дан 10. 7, 8, 16).

Существительное *hōze* (мн. ч. *hōzîm*) также обладает значением «провидец, прозорливец, визионер» и представляет собой субстантивированную форму действительного причастия древнееврейского глагола *h-z-w/y*. Данный глагол является синонимом древнеевр. *r-ʾ-w/y* — «видеть, смотреть» и также обладает значением «видеть пророческое видение» (см., напр.: Числ 24. 4, 6; Ис 1. 1; 2. 1; Иез 12. 27; 13. 7, 16; Мих 1. 1 и др.). Имя *hōze* засвидетельствовано в текстах ВЗ 17 раз — во 2-й и 4-й Книгах Царств, в 1–2-й Кни-

гах Паралипоменон, в Книгах пророков Исаии, Иезекииля, Амоса, Михея. Словом *hōze* названы прор. Гад (2 Цар 24. 11; 1 Пар 21. 9; 29. 29; 2 Пар 29. 25) и Амос (Ам 7. 12), а также провидцы, упоминаемые в 1–2 Пар: Еман (1 Пар 25. 5), Иоиль (в 2 Пар 9. 29, он же передан в синодальном переводе как Адда в 2 Пар 12. 15), Ииуй (2 Пар 19. 2), Асаф (2 Пар 29. 30) и Идифун (2 Пар 35. 15). От глагола *h-z-w/y* образовано также несколько имен, обозначающих сверхъестественное видение или откровение: *hāzôn* (использовано ок. 35 раз в ВЗ, чаще всего в Книгах пророков Иезекииля и Даниила, а также в Книгах 1-й Царств, пророков Исаии, Иеремии, Осии, Михея, Наума, Аввакума, Авдия, Книгах Притчей Соломона, Плача Иеремии, Псалтири и Иисуса, сына Сирахова), *hizzayôn* (в значении «видение, откровение» использовано 7 раз: 2 Цар 7. 17; Иоил 2. 28 (3. 1); Зах 13. 4; Иов 4. 13; 7. 14; 20. 8; 33. 15), *mahāze* (4 раза: Быт 15. 1; Числ 24. 4, 16; Иез 13. 7), *hāzûl* (в значении «видение, откровение» 2 раза: Ис 21. 2; 29. 11), *hāzôl* (2 Пар 9. 29).

П. в Ветхом Завете. По подсчетам, предпринятым раввинами в Вавилонском Талмуде (Мегилла. 14а), в Израиле пророчествовали 48 П. и 7 пророчиц, которые перечислены по именам: Сарра, Мариама, Девора, Анна, Авигаиль (Авигея), Хулда и Есфирь. Там же приводится и др. мнение, согласно которому П. было больше, чем 48.

Большинство текстов, в которых идет речь о П., собрано в разделе иудейского канона Свящ. Писания (ТаНаХ), называемом «Пророки» (древнеевр. *nābî'im*). Он располагается после *Пятикнижия* (Торы) и перед разд. «Писания» (древнеевр. *kaṭûbîm*), состоит из 2 подразделов: «Ранние (или Первые) пророки» (древнеевр. *nābî'im ri'sônîm*) и «Поздние (или Последние) пророки» (древнеевр. *nābî'im 'ahārônîm*) (см. в ст. *Канон библейский*).

В состав «Ранних пророков» входят историографические сочинения, описывающие историю Израиля начиная со вступления израильтян в землю обетованную и заканчивая событиями Вавилонского плена: Книги Иисуса Навина, Судей, Самуила (соответствует 1–2 Цар в синодальном переводе) и Царей (соответствует 3–4 Цар в синодальном переводе). (Об истории этого разд. см.



раввинистической традиции сохранились свидетельства и иной их последовательности. Согласно

Пророки.
Миниатюра
из т. н. Библии Никиты.
Ок. сер. X в.
(Taurin. B.I.2. Fol. 11v — 12r)

Вавилонскому Талмуду (Бава Батра 14b), пророческие книги должны располагаться в следую-

в ст. *Канон библейский*.) Книги, объединенные в данный подраздел, были включены в состав разд. «Пророки», видимо, в связи с тем, что их авторство иудейская традиция приписывала П. Согласно Вавилонскому Талмуду (Бава Батра. 14b — 15a), Книгу Иисуса Навина написал сам Иисус (окончание дописано его сыном Елеазаром), Книги Судей и Самуила — Самуил (часть Книги Самуила дописали пророки Гад и Нафан), Книгу Царей — прор. *Иеремия*. В этих книгах содержится, в числе прочего, множество рассказов о П. дополненного периода, большинство которых не оставило после себя сочинений.

В состав «Поздних пророков» входят сочинения, авторство к-рых приписывается П., жившим в VIII–VI/V вв. до Р. Х.: Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и «Двенадцати». Последняя книга состоит в свою очередь из 12 книг меньшего объема: 1) Осия; 2) Иоиль; 3) Амос; 4) Авдий; 5) Иона; 6) Михей; 7) Наум; 8) Аввакум; 9) Софония; 10) Аггей; 11) Захария; 12) Малахия. Эти 12 книг принято называть «*Малыми пророками*». Данное выражение является калькой с лат. *prophetiae minores*. Подобное обозначение 12 пророческих книг было распространено в лат. Церкви с IV–V вв. по Р. Х. Впервые оно засвидетельствовано у блж. Августина Иппонского, к-рый поясняет, что «малыми» эти П. называются по причине того, что их сочинения отличаются краткостью (...quia sermones eorum sunt breves) по сравнению с сочинениями великих (*maiores*) П., к которым он причисляет пророков Исаию, Иеремию, Иезекииля и Даниила (Aug. De civ. Dei. XVIII 29).

Стандартный порядок книг разд. «Пророки» сохраняется во всех рукописях и изданиях *масоретского текста Библии*. Однако в иудейской

в общем порядке: Иисус Навин, Судьи, Самуил, Цари, Иеремия, Иезекииль, Исаия, Двенадцать (малых пророков).

У ученых нет единой т. зр. на время создания иудейского канона пророческих книг (см.: Lange. 2016). По



Прор. Захария.
Роспись ц. св. Апостолов
Печской Патриархии. 1230 г.
Фото: BLAGO Ufund, USA/Serbia

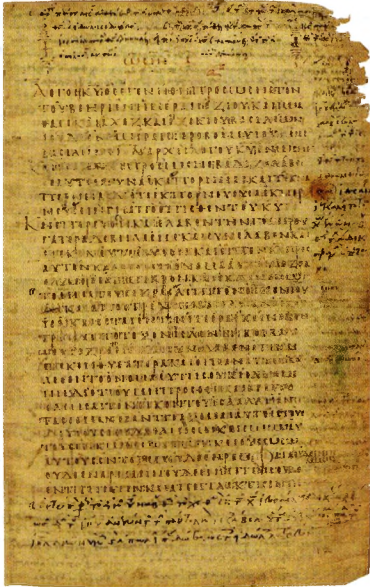
мнению мн. исследователей XIX–XX вв., процесс их канонизации происходил уже после канонизации Пятикнижия, но прежде того, как в состав канона были включены книги, относящиеся к разд. «Писания» (гипотеза о 3-этапном формировании канона), а именно в кон. III в. до Р. Х. Данная гипотеза объясняет, в частности, причину, по к-рой Книга прор. Даниила вошла в разд. «Писания», а не «Пророки» (см., напр.: Ryle. 1892; Wildeboer. 1895). Согласно др. т. зр., иудейский канон всех библейских книг, в т. ч. пророческих, был закрыт во время реформ Иуды Маккавея после 164 г. до Р. Х. (см.: 2 Макк 2. 14: «Подобным образом и Иуда зате-

рянное (т. е. Писание.— К. Б.), по случаю бывшей у нас войны, все собрал, и оно есть у нас»; см.: Leiman. 1976; Beckwith. 1988; Kooij. 1998). По мнению А. Ланге, иудейский канон был создан при Иерусалимском храме во время правления *Ирода Великого* (Lange. 2016). Многие ученые кон. XX–XXI в. полагают, что среди иудейских групп в конце эпохи Второго храма существовали различные представления о каноне. В частности, Т. Лим (Lim. 2013. Р. 179) предположил, что в кон. I в. по Р. Х. фарисейский канон стал общим канон раввинистического иудаизма, поскольку большинство участников собора в Ямнии (ныне Явне) были *фарисеями*.

Деление пророческих книг на книги «ранних» и «поздних» П. возникло в иудаизме, видимо, в средние века, уже после написания Талмуда, поскольку в Мишне и в Вавилонском Талмуде «ранними (или первыми)» (древнеевр. *ri'šônîm*) названы дополненные П. (Мишна. Сота. 9. 12; Таанит. 4. 2) или же Давид, Самуил и Соломон (Вавилонский Талмуд. Сота. 48b), а «поздними» (древнеевр. *'ahărônîm*) — послепленные П. Аггей, Захария и Малахия (Тосефта. Сота. 13. 3; Вавилонский Талмуд. Сота. 48b).

В рукописях и изданиях греческого перевода Септуагинты библейские книги сгруппированы по тематическому принципу. Поэтому в LXX к числу пророческих отнесены лишь Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и Двенадцать малых пророков вместе с Книгами прор. Даниила (с неканоническими дополнениями «Сусанна и старцы» и «Вил и дракон») и Плач Иеремии, расположенными в иудейском каноне в разд. «Писания», а также с неканоническими Посланием Иеремии и Книгой прор. Варуха. В LXX Книги Иисуса Навина, Судей, 1–4 Царств входят в группу исторических, а не пророческих книг. Между рукописями LXX существует различие в расположении и порядке пророческих книг. В Ватиканском кодексе и большинстве более поздних рукописей LXX пророческие книги помещены в конце ветхозаветного корпуса, тогда как в Синайском и Александрийском кодексах они расположены после исторических, но перед учительными книгами. При этом в Ватиканском и Александрийском кодексах пророческие книги стоят

в следующем порядке: Малые пророки, Исаия, Иеремия, Варух, Плач Иеремии, Послание Иеремии, Иезекииль, Даниил. Однако в Синайском кодексе книги Малых пророков расположены после др. пророческих книг, а не перед ними. Порядок книг Малых пророков в LXX также отличается от масоретского. В большин-



Книга прор. Осии.
Лист из Кодекса Маршалла. VI в.
(Vat. gr. 2125. Fol. 25)

стве рукописей они стоят в следующей очередности: Осия, Амос, Михай, Иоиль, Авдий, Иона, Наум, Аввакум, Софония, Аггей, Захария, Малахия.

В изданиях синодального перевода Библии на рус. язык пророческие книги расположены в конце корпуса ВЗ после учительных книг, но перед (в изданиях Библии, включаю-

мии, Варух — неканонические), Иезекииль, Даниил, Малые пророки (в той же последовательности, что и в МТ).

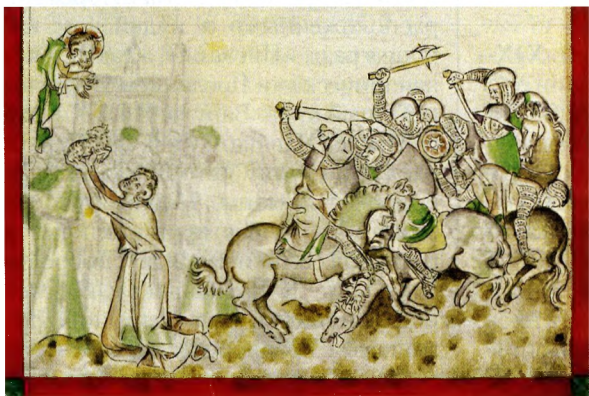
Образы П. в книгах «Ранних пророков». В Книге Судей (Суд 4) рассказывается о том, как судьей Израиля была пророчица Девора, жена Лапидофова. Она изрекла пророчество, согласно к-рому *Вараку* надлежит сразиться с ханаанским военачальником Сисарой, и предсказала ему победу (Суд 4. 6–9). Девора сопровождала Варака в походе и сообщила ему время сражения (Суд 4. 14). В гл. 5 приведена победная песнь Деворы и Варака. В гл. 6 рассказывается об одном безымянном П. (древнеевр. *š nābī*), к-рый был послан Господом к сынам Израилевым после того, как они «возопили к Господу», страдая от нашествия мadianитян. Он обличал их в отступлении от Господа и в служении аморрейским богам (Суд 6. 8–10).

Одним из главных героев 1-й Книги Царств является прор. Самуил. В гл. 1 рассказывается о его рождении, к-рое явилось ответом Бога на молитву его матери Анны, и о посвящении его родителями для служения Яхве в святилище в Силоме. В гл. 3 описывается призвание его Господом в качестве П. Первое откровение, полученное им, касается судьбы свящ. Илия и его рода, к-рым суждено погибнуть (1 Цар 3. 11–14). Согласно 1 Цар 4. 1, по слову Самуила, Израиль выступил на войну с филистимлянами, в ходе к-рой потерпел поражение. В 1 Цар 7 описывается новая война с филистимлянами. Повинуясь Самуилу, израильтяне обращаются к Господу и отвергают чужих богов. Самуил молится Яхве и совершает жертвоприношение, вслед чего

13. 13–14; 15. 22–29) Самуил обличает Саула в непокорности и предсказывает гибель его династии. В 1 Цар 16. 1–13 описано помазание Самуилом нового царя, Давида. В 1 Цар 19. 20–24 еще раз упоминается Самуил, который возглавляет собрание П. в Раме. В 1 Цар 28 сообщается о смерти Самуила и о попытке Саула вызвать его дух. Являясь Саулу, дух Самуила предсказывает ему поражение в битве и гибель (1 Цар 28. 15–19). Помимо Самуила в 1-й Книге Царств говорится и о других П. В 1 Цар 2. 27–36 приводится пророчество некоего «человека Божия», адресованное свящ. Илию. В нем предсказываются гибель дома Илия и основание новой священнической династии. Кроме того, дважды рассказано о собраниях (сонмах) П., находящихся в исступлении (1 Цар 10. 5–13; 19. 20–24), и о встречах с ними царя Саула. О Сауле сказано, что он вместе с ними «пророчествовал» (древнеевр. *wayyitnabbē*, в синодальном переводе — «бесновался»), т. е. находился в исступлении, и тогда, когда его посещал «злой дух от Бога» (1 Цар 18. 10).

Во 2-й Книге Царств рассказывается о неск. пророчествах, которые имели отношение к царю Давиду и были высказаны его придворными П. В 2 Цар 7. 1–17 прор. Нафан предсказывает строительство храма потомком Давида и вечность его династии. В 2 Цар 12. 1–26 тот же Нафан обличает Давида в прелюбодеянии и убийстве Урии и предсказывает смерть его сына, родившегося от Вирсавии, а также нарекает имя его последующему сыну, *Соломону*. В 2 Цар 24 прор. Гад, прозорливец Давида, обличает его в том, что тот устроил перепись населения, и предсказывает бедствие.

В 3-й Книге Царств упоминается множество П., к-рые предсказывали события иудейской и израильской истории, а иногда и принимали в них самое активное участие. Так, в гл. 1 рассказывается о том, как прор. Нафан способствовал избранию Соломона царем и принял участие в его помазании. Согласно тексту книги, и сам Соломон неск. раз получал откровения от Господа (3 Цар 3. 5–14; 9. 1–9; также, возможно, 6. 11–13; 11. 11–13). В 3 Цар 11. 29–39 сообщается о том, что прор. Ахия в разговоре с будущим израильским царем Иеровоамом (см. *Иеровоам I*) предсказал раскол давидической империи и об-



Жертвоприношение Самуила.
Победа
евр. народа над врагами.
Миниатюра
из Псалтири королевы Марии.
1310, 1340 гг.
(Lond. Brit. Lib. Royal 2 B VII.
Fol. 49v)

щих неканонические книги) 3 Макавейскими книгами и 3-й Книгой Ездры. Их порядок в синодальном переводе следующий: Исаия, Иеремия, Плач Иеремии (Послание Иере-

Израиль побеждает недругов. В гл. 8–12 рассказано об установлении по воле Господа и благодаря усилиям Самуила института монархии и помазании Самуилом Саула царем. В гл. 15 он поручает Саулу сразиться с амаликитянами. Дважды (1 Цар

разование Северного царства. Согласно 3 Цар 14. 1–16, он предрек также гибель династии Иеровоама и ассирийского плена Израиля. В 3 Цар 12. 22–24 говорится о том, что «человек Бо-

беду. По словам прор. Михея, в уста остальных П. по повелению Яхве вошел «дух лживый».

В 4-й Книге Царств продолжается цикл историй о пророках Илии и Елисе. В гл. 1 рассказывается о том, как Илия предсказал смерть израильскому царю Охозии. В гл. 2 описываются воз-

от болезни (4 Цар 20. 1–11), а также вавилонское пленение Иудеи (4 Цар 20. 12–19). В 4 Цар 22. 14–20 упоминается иерусалимская пророчица Олдама, предсказавшая вавилонский плен и разрушение Иерусалима.

Образы П. в книге «Поздних пророках». В Книге прор. Исаии содержатся пророчества, к-рые традиция приписывает прор. Исае (Ис 1. 1), жившему в VIII в. до Р. Х., а также рассказы о жизни этого пророка. По мнению большинства совр. ученых (см., напр.: *Blenkinsopp*. 2000. Р. 83–92), самому Исае может принадлежать лишь часть текстов корпуса, т. н. Первоисаии (главы 1–39), др. часть корпуса образуют многочисленные дополнения более позднего времени (вплоть до персидской или даже эллинистической эпохи) (см. в ст. *Исаии пророка книга*). В корпусе чередуются пророчества обличения и суда с этическими наставлениями и пророчествами о грядущей славе Сиона. Также в главах 13–23 представлены пророчества о суде над окружающими Иудею народами. В гл. 6 описывается призвание прор. Исаии, в гл. 7 — его деятельность при дворе иудейского царя Ахаза: пророк ободряет царя во время сиро-эфраимитской войны, но затем предсказывает ассирийское нашествие. В гл. 8 рассказывается, как Исаия вошел к пророчице, к-рая родила сына по имени Магер-шелал-хаш-баз в качестве предзнаменования того, что Сирия и Израиль будут покорены Ассирией. В гл. 20 описывается символический поступок прор. Исаии: он ходит по улицам босым и голым, предсказывая своим видом и действиями ассирийский плен, в к-рый попадут египтяне. В главах 36–39 представлена др. редакция текста 4 Цар 19–20, в к-рой описана деятельность Исаии при дворе царя Езекии. Помимо самого Исаии и пророчицы-матери его ребенка в книге неск. раз упоминаются др. П., в т. ч. ложные (см.: Ис 3. 2; 9. 15; 28. 7; 29. 10–11; 30. 10; 44. 25). По мнению исследователей, материал, включенный в главы 40–55 (т. н. корпус Девтероисаии / Второисаии), представляет собой тексты, датируемые VI — нач. V в. до Р. Х., в к-рых содержатся предсказания триумфа персид. царя *Кира II Великого*, поражения *Вавилона* и возвращение рассеянных сынов Израилевых в землю обетованную. В главах 56–66 (т. н. корпус Тритоисаии) собраны пророчества, датируемые персидской



Чудо прор. Илии у колодца.
Роспись синагоги
в Дур-Европос. Ок. 250 г.
(Национальный музей,
Дамаск)

жий» Самей предотвратил войну между Южным и Северным царствами. В гл. 13 упоминается некий «человек Божий», к-рый предсказал воцарение *Иосии* и разрушение им жертвенника в *Вефиле*. Кроме того, приводится история о его встрече с П. из Вефиля и о гибели вследствие непослушания слову Яхве. В 3 Цар 16. 1–13 сообщается о пророчестве *Ииуя*, к-рый предсказал гибель израильской династии *Ваасы*. Глав-

несение Илии и передача его полномочий Елисею, перечисляются чудеса, творимые последним (также главы 4–6; в гл. 13 речь идет о чуде, совершенном останками уже умершего пророка). Нesk. раз сообщается о том, как Елисей инструктировал израильских царей во время войн с моавитянами (гл. 3) и с сирийцами (главы 6–7, 13). Дважды рассказывается о том, как Елисей был инициатором дворцовых переворотов: в Дамаске он привел к власти *Азаила* (гл. 8), а в Израиле — *Ииуя* (главы 9–10), к-рый убил израильского царя *Иорама*, иудейского царя Охозию, а также истребил всю династию Ахава и жрецов Ваала. В рассказах об Илии и



Пророки Илия и Елисей.
Роспись ц. св. Апостолов
в Печской Патриархии. 1561 г.
Фото: BLAGO UFund, USA/Serbia

ным героем глав 17–19, 21 является прор. Илия, к-рый наводит засуху на Израиль, творит чудеса, состязается с пророками Ваала и умерщвляет их, предсказывает гибель израильской династии *Ахава*, избирает в качестве своего преемника Елисея. В гл. 20 говорится о неск. П., к-рые выступили советниками царя Ахава во время войны с сир. царем *Венададом*. В гл. 22 содержится рассказ о конфликте прор. *Михея*, к-рый предсказал Ахаву поражение в битве с сирийцами, с другими П. во главе с *Седекией*, предсказавшими Ахаву по-

25 сообщается о прор. *Ионе*, сыне Амафиина, к-рый предсказал «восстановление пределов Израиля» при израильском царе *Иеровоаме II*. Согласно тексту книги, мн. П. предостерегали Израиль и Иуду от нарушения заповедей. Они предсказали ассирийский плен Израиля (4 Цар 17. 13, 23), разрушение Иерусалима и вавилонский плен Иудеи (главы 20–24). В главах 19–20 рассказывается о деятельности прор. *Исаии*, к-рый находился при иудейском царе *Езекии*. В частности, он предсказал ему окончание ассирийского нашествия (гл. 19), исцеление

и, вероятно, эллинистической эпохой, в к-рых обличения народа в отступлении от Господа сочетаются с этическими наставлениями и предсказаниями славы Сиона и Иерусалима.

В Книге прор. Иеремии представлены пророчества Иеремии, к-рый жил в VII–VI вв. до Р. Х., и рассказы о его деятельности. В пророчествах обличаются народы, отступившие от Господа и нарушившие этические нормы, а также содержатся предсказания о Вавилонском плене. Кроме того, часть пророчеств книги посвящена эсхатологии. Главы 46–51 содержат пророчества суда над окружающими Иудею народами. В гл. 1 описывается призвание прор. Иеремии. Согласно Иер 16. 2–4, по слову Господа Иеремия не должен был жениться и заводить детей. В книге приводятся проповеди, произнесенные Иеремией в Иерусалиме, к-рые часто сопровождалась символическими действиями, и его пророчества в Иудее и Египте, куда он был насильственно переселен (главы 43–44), описываются гонения на него при царях Иоакиме и Седекии. П., являвшиеся современниками Иеремии, охарактеризованы в книге крайне негативно (см., напр.: Иер 14. 13–18; 23. 9–40; 27. 9–22; 37. 19 и др.). В отличие от него они предсказывали «мир», а не бедствие народу и власть имущим и относились к Иеремии враждебно. В книге подчеркивается неправедный образ жизни данных П., их пророчества объявляются ложными. Часто они упоминаются вместе со священниками. Некоторые П., оппоненты Иеремии, названы по имени: свещ. Пасхор в гл. 20 (в Иер 20. 6 о нем говорится, что он пророчествовал ложно), прор. Анания из Гавваона в гл. 28, а также пророчествующие среди переселенцев в Вавилонии Ахав, Седекия и Самей (древнеевр. *šama' u'ahū*) в гл. 29. Также в книге упоминаются П. Ваала (Иер 2; 23. 13), с к-рыми сравниваются П. Иерусалима (Иер 23. 14). В книге говорится и о предшественниках Иеремии — П., обличающих народ в грехах и предсказывающих суд (Иер 7. 25; 25. 4; 26. 5, 18–19, 20–23; 29. 19; 35. 15; 44. 4). При этом 2 из них названы по имени: Михей из Морешета (Иер 26. 18–19), пророчествовавший при царе Езекии, и Урия из Кириаф-Иарима (Иер 26. 20–23), казненный при царе Иоакиме. Кроме того, в Иер 35. 4 упомянут некий «человек Божий» Анан, сын Годолии (текст от-



лима и рассеянии сынов Израилевых, сопровож-

*Большой свиток прор. Исаии.
Рукопись из Кумрана.
I в. по Р. Х.
(Израильский музей,
Иерусалим MS A (1QIsa))*

рывка можно понять и по-другому: «человеком Божиим» может быть назван Годолия, а не Анан).

В Книге прор. Иезекииля приведены предсказания, приписываемые



*Видение прор. Иезекииля.
Миниатюра
из Гомилий Григория Назианзина.
879–883 гг.
(Paris. gr. 510. Fol. 438v)*

Иезекиилю, к-рый были сделаны им в Вавилонии среди иудейских переселенцев в нач. VI в. до Р. Х., и рас-

8–11 описаны видения прор. Иезекииля, в которых изображены отступничество иудеев и исход «Славы Господа» из Иерусалимского храма. В главах 25–35 содержатся предсказания суда над народами, окружающими Иудею. В главах 36–39 представлены пророчества о восстановлении Израиля, затем (главы 40–48) описывается видение нового эсхатологического храма. Помимо самого Иезекииля, в книге сообщается и о др. П., никто из к-рых, однако, не назван по имени (Иез 7. 26; 12. 24; 13; 14; 22. 28; 38. 17). В частности, в ней обличаются ложные П., предсказывающие мир (Иез 12. 24; 13–14; 22. 28). Кроме того, рассказывается о прежних П., к-рые предсказывали пришествие Гога (Иез 38. 17).

В книгах Малых пророков собраны пророчества, приписываемые различным П., жившим в VIII–V вв. до Р. Х. на территории Израильского и Иудейского царств, а также в Иудее начала эпохи Второго храма. Материал этих книг неоднороден: обличения в грехах против Бога и ближнего, пророчества суда над Израилем и Иудеей, пророчества суда над др. народами, предсказания эсхатологической славы Израиля и Иуды. Кроме того, о некоторых П. приводятся сведения биографического характера. В частности, в Книге прор. Осии рассказы-

*Прор. Иону вергают в море.
Роспись катакомб
святых Петра и Марцеллина
в Риме. IV в.*



сказы о его деяниях. В частности, в главах 1–3 описываются призвание пророка и видение им «Славы Господа». В главах 4–24 приводятся пророчества о разрушении Иеруса-

ва, как Осия по повелению Господа женился на блуднице (Ос 1; 3), что указывает на то, как «сильно блудодействует земля сия (т. е. Израиль), отступив от Господа». Об Амесе говорится, что он, не будучи пророком, пророчествовал в Вефиле и вступил в конфликт со свещ. Амасией, к-рый пытался из-

гнать его из этого города (Ам 7). В Книге прор. Ионы повествуется о жизни этого пророка и о его поведении в Ниневии, следствием которой стало покаяние ниневитян. В Книгах пророков Аггея и Захарии сообщается об их деятельности во время восстановления Второго храма. Очень краткая биографическая информация об остальных П. из числа 12 дана в заголовках посвященных им книг. Помимо самих 12, в книгах Малых пророков идет речь и о проч. П. В частности, неоднократно обличаются П., к-рые ведут недостойный образ жизни или предсказания к-рых ложны (Ос 4. 5; 6. 5; 9. 7; Мих 2. 11; 3; Соф 3. 4; Зах 13). Кроме того, сообщается и о прежних П., посланных Богом (Ос 12. 13; Ам 2. 11–12; Мих 2. 6; Зах 1; 7. 7, 12; 8. 9), в т. ч. о Моисее (Ос 12. 13, по имени не назван). Неск. раз говорится и о П., ожидаемых в будущем (Ос 12. 10; Иоил 2. 28–29 (3. 1–2); Мал 4. 5–6 (3. 23–24)), в т. ч. о грядущем явлении прор. Илии (Мал 4. 5–6 (3. 23–24)).

Образы П. в других книгах Ветхого Завета. I. Пятикнижие. В кн. Бытие (Быт 20. 7) пророком назван Авраам. В рассказе о пребывании последнего при дворе Авимелеха подчеркивается его роль посредника между Божеством и людьми: по молитве Авраама Бог исцеляет Авимелеха и жительниц Гера. В кн. Исход (Исх 7. 1) в рассказе о поручении, данном Богом прор. Моисею и Аарону, речь идет о том, что Аарон должен стать П. Моисея для фараона (*nābī'ekā* — «твой пророк»), поскольку он будет передавать слова Моисея фараону. В Исх 15. 20 упоминается пророчица (*hannābī'ā*) Мариам, сестра Аарона, к-рая танцевала с бубном и пела песнь о переходе евреев через Чермное м.

В кн. Числа (Числ 11. 16–30) рассказывается о том, как Моисей сокрушается по поводу того, что он один должен нести «бремя народа»; по велению Господа Моисей созвал 70 старейшин возле скинии и передал им «часть духа, который на нем (т. е. на Моисее)», чтобы и они смогли нести это бремя вместе с ним. После схождения духа старейшины начинают пророчествовать (древнеевр. *waūyitnabbə'ū*). Старейшины, Елдад и Модад, стали пророчествовать, оставаясь в стане. В ответ на предложение Иисуса Навина (см. ст. *Иисуса Навина книга*) запретить им

делать это, Моисей желает всем израильтянам стать П. В Числ 12 сообщается о споре Аарона и Мариам с Моисеем. Господь говорит, что в отличие от П., которые получают откровения в видении или во сне, Моисей разговаривает с Богом непосредственно «уста к устам» и видит «образ Господа» (древнеевр.



Мариам и Моисей.
Миниатюра из Псалтири
королевы Марии. 1310, 1340 гг.
(Lond. Brit. Lib. Royal 2 B VII.
Fol. 27v)

tāmūnāṭ yhwḥ). Господь поражает Мариам проказой, но исцеляет ее по молитве Моисея. Исследователи полагают, что в Числ 12 символически показано превосходство откровения, данного Моисею, над пророчеством (Мариам) и культом (Аарон) (см.: Битнер. 2013. С. 24.) В Числ 22–24 рассказывается о месопотамском провидце Валааме, к-рого моавитский царь нанял проклясть Израиль, но тот, повинувшись божественному вдохновению, благословил его неск. раз и предсказал его славу.

Заповеди, касающиеся П., представлены в кн. Второзаконие. Во Втор 13. 1–5 (2–6) говорится о том, что не следует верить пророку или сновидцу (древнеевр. *hōlēm ḥālōm*) даже в том случае, когда его слова сбываются, но он будет призывать «идти вслед иных богов». Самого пророка или сновидца необходимо предать смерти. Во Втор 18. 15–19 предсказывается появление пророческой традиции. Моисей сообщает, что Бог из среды израильтян воздвигнет пророка (слово *nābī'* использовано без артикля, ср. с Втор 17. 15, где речь идет о появлении царя в Израиле), подобного ему самому. К предсказанию добавляется заповедь — требование казнить П., к-рые говорят от имени чужих богов, а также П. Яхве, чьи предсказания не исполнились (Втор 18. 20–22). В заключительных стихах Второзакония (Втор 34. 10–12) подчеркивается роль Моисея как величайшего пророка («И не восставал более в Израиле пророк такой, как Моисей, которого Яхве знал бы

лицом к лицу», Втор 34. 10) и указывается на исключительный характер сотворенных им чудес (Втор 34. 11–12).

II. Писания. В 1–2-й Книгах Паралипоменон упоминаются многие П., о к-рых рассказывалось в 1–4-й Книгах Царств, а также в др. библейских книгах: Самуил (1 Пар 9. 22 и др.), Нафан (1 Пар 17 и др.), Гад (1 Пар 21 и др.), Ахия (2 Пар 9. 29), Самей

(2 Пар 12. 5, 15), Михей (2 Пар 18), Ииуй (2 Пар 19. 2–3; 20. 34), Илия (2 Пар 21), Исаия (2 Пар 26 и др.), Олдама (2 Пар 34. 22), Иеремия (2 Пар 36). «Провидцами» (*hōze*) и «пророчествующими» (*hannibbā'*) названы в 1–2 Пар (1 Пар 25. 1–5; 2 Пар 29. 30; 35. 15) также левиты Асаф, Еман и Идифун. В 1 Пар 16. 22 «пророками» названы праотцы Авраам, Исаак и Иаков (цитаты из Пс 114 (115). 15). Кроме того, сообщается и о тех П., о которых из др. источников ничего более не известно. В частности, упомянуты: провидец Иеддо (древнеевр. *'iddô* в 2 Пар 13. 22; 12. 15, в синодальном переводе: Адда; он же, вероятно, назван *ye'dô* в 2 Пар 9. 29, в синодальном переводе: Иоиль); прор. Азария, сын Одеда, сподвигнувший иудейского царя Асу на проведение религ. реформы (2 Пар 15); провидец Ананий (2 Пар 16. 7–10), обличивший царя Асу и посаженный им в темницу; Елиезер, сын Додавы (2 Пар 20. 37), предсказавший неудачу морскому предприятию иудейского царя Иосафата; Захария, сын свящ. Иодая, пророчествовавший при иудейском царе Иоасе и убитый им (2 Пар 24. 20); прор. Овед, способствовавший освобождению иудеев из самаритянского плена (2 Пар 28. 9–11).

В канонической Книге Ездры указ персидского царя Кира о строительстве храма в Иерусалиме интерпретируется как исполнение пророчества Иеремии (1 Езд 1. 1). В 1 Езд 5. 1–2; 6. 14 сообщается о деятельности пророков Аггея и Захарии, вдохновлявших строителей Второго храма. В Книге Неемии (гл. 6)

рассказывается о П., выступавших на стороне Товии во время его конфликта с Неемией, в частности о Шемаии и пророчице Ноадии.

В *Псалтири* часто цитируются слова Яхве, к-рые мн. исследователи рассматривают в качестве особых «культовых пророчеств» (см.: Hilber. 2005). Подобные пророчества содержатся в т. н. царских псалмах (Пс 2; 109 (110); 88 (89); 131 (132)), псалмах Асафа (Пс 49 (50); 74 (75); 80 (81); 81 (82)), тематически близком им Пс 94 (95), псалмах 11 (12); 31 (32); 59 (60); 61 (62); 67 (68); 90 (91); 104 (105); 107 (108) и др. В Пс 104. 15 (105. 15) праотцы Авраам, Исаак и Иаков названы «пророками».

В Книге Плач Иеремии неск. раз говорится о П., к-рые вещали ложь и были за это наказаны при разрушении Иерусалима вместе со священниками (Плач 2; 4. 13).

В Книге прор. Даниила содержатся рассказы о мудреце Данииле, который жил в Вавилонии в VI в. до Р. Х., описываются его видения, а также сны царя Навуходоносора, к-рым он дал истолкования. В гл. 9 рассказывается о том, как Даниил истолковал пророчество Книги прор. Иеремии, в к-рых говорилось о 70 годах плена (см.: Иер 25. 11–12; 29. 10). В гл. 14 (неканоническая) сообщается также о прор. Аввакуме, которого Бог послал дать пищу Даниилу во львином рву.

III. Неканонические книги. В 1-й Маккавейской книге неоднократно указывается на отсутствие П. среди иудеев нач. II в. до Р. Х. и на ожидание П. в будущем (1 Макк 4. 46; 9. 27, 54; 14. 41). Во 2-й Маккавейской книге (ссылка на записи прор. Иеремии) приводится рассказ о том, как Иеремия спрятал ковчег и скинию в пещере (2 Макк 2. 1–8), указывается на то, что Неемия собрал записи о царях, П. и Давиде (2 Макк 2. 13), сообщается о сне Иуды Маккавея, в к-ром ему явился Иеремия и вручил ему меч (2 Макк 15. 12–16).

Во 2-й Книге Ездры упоминаются пророки Самуил (2 Езд 1. 20), Иеремия (2 Езд 1. 32, 47, 57; 2. 1), Аггей и Захария (2 Езд 6. 1–2; 7. 3). В 3-й Книге Ездры собраны апокалиптические видения и пророчества, приписываемые Ездры, к-рый именуется П. (3 Езд 1. 1 и др.). Помимо самого Ездры в книге упоминаются П. прошлого, к-рые были умерщвлены (3 Езд 1. 32, 36), а также 12 малых П. (3 Езд 1. 39–40).

В Книге премудрости Соломона указывается на пребывание Премудрости среди П. (Прем 7. 27), в частности в Моисее, к-рый также назван пророком (Прем 11. 1). В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, восхваляются праведники прошлых веков, в т. ч. следующие пророки: Моисей и Иисус Навин (рассматриваются в качестве П.), Самуил, Нафан, Илия, Елисей, Иеремия, Иезекииль, 12 (малых) П. (Сир 46–49). В Книге Товита упоминаются пророчества Амоса (Тов 2. 6) о праздниках (см. Ам 8. 10) и Ионы (согласно тексту Синайского кодекса, пророчество Наума) о гибели Ниневии (Тов 14. 4–8).

Книга прор. *Варуха* представляет собой текст, написанный от имени Варуха, секретаря прор. Иеремии. Главы 4–5 представляет собой речь, обращенную к Израилю, в которой предсказывается слава Сиона и Иерусалима. Нesk. раз в книге упоминаются П. (Вар 1. 16, 21; 2. 20, 24). По-



В частности, этим обстоятельством может объясняться большое число пророческих фрагментов в Псалтири («культовые пророчества»). «Провидцами» и «пророчествующими» названы в 1–2-й Книгах Паралипоменон известные левиты и псалмопевцы Асаф, Еман и Идифун, в Книге прор. Иеремии (гл. 20) — свящ. Пасхор. Нек-рые библейские П., такие как Иеремия (Иер 1. 1) и Иезекииль (Иез 1. 3), были священниками по происхождению. Ряд П. персидской эпохи призывали к строительству храма и попечению о нем (Аггей, Захария, Малахия), тогда другие являлись противниками храмового культа как такового (см., напр.: Ис 66. 1–3).

На основании библейских текстов можно заключить, что существовали пророческие сообщества, к-рые могли приходить в коллективное экстатическое состояние (1 Цар 10. 5–13; 19. 20–24), в частности, при помощи музыки (1 Цар 10. 5–13). Младшие члены этих сообществ (видимо, ученики) назывались «сынами

Прор. Самуил.
Роспись ц. св. Апостолов
в Печской Патриархии. 1561 г.
Фото: BLAGO UFund, USA/Serbia

пророческими» (древнеевр. *banē hannābī'im*; см.: 1 Цар 20. 35; 4 Цар 2; 4; 5; 6; 9; ср.: Ам 7. 14). По-

добные группы могли преследовать и политические цели.

Из библейских текстов известно, что П. очень часто давали монархам советы по внешнеполитическим вопросам, таким как объявление или исход войны, заключение союзного договора с др. гос-вом. Согласно текстам 2–3 Цар и 1–2 Пар, нек-рые из них занимали определенные посты при дворе: «провидцами» царя Давида являлись Гад (2 Цар 24. 11; 1 Пар 21. 9), Еман (1 Пар 25. 4–5) и Идифун (2 Пар 35. 15), а видное место при его дворе занимал прор. Нафан. Сходную роль при дворе Езекии играл прор. Исаия.

Согласно текстам 1–4 Цар, П. принимали активное участие во внутриполитической жизни Иудеи и Израиля и в избрании новых монархов (см., напр., 3 Цар 1 — об участии прор. Нафана в избрании Соломона, 3 Цар 11. 26–40 — об избрании прор. Ахией Иеровоама и др.), иногда даже ини-

цировали процесс избрания.

Согласно текстам 1–4 Цар, П. принимали активное участие во внутриполитической жизни Иудеи и Израиля и в избрании новых монархов (см., напр., 3 Цар 1 — об участии прор. Нафана в избрании Соломона, 3 Цар 11. 26–40 — об избрании прор. Ахией Иеровоама и др.), иногда даже ини-



тексты, вошедшие в состав некоторых пророческих книг, могут быть датированы более позд-

Прор. Михей.
Миниатюра
из Миналогия имп. Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 293)

ней персидской или даже эллинистической эпохой (Зах 9–14; Ис 56–66).

В числе причин упадка пророчества могли быть изменение социальных условий в общине Второго храма, в результате к-рого лидерами общины стали священники и книжники, а также кодификация и канонизация Пятикнижия, следствием к-рых стало повышение авторитета письменного откровения и уменьшение роли устного. Исчезновение пророчества предсказывается в Зах 13 (см.: *Petersen*. 1981; *Blenkinsopp*. 1996; *Ben Zvi*. 2004; *Grabbe*. 2004).

Ист.: *Коростовцев М. А.*, ред. Путешествие Ун-Амуна в Библ. М., 1960; *Fulco W.* The Amman Citadel Inscription: A New Collation // *BASOR*. 1978. N 230. P. 39–43; *Цицерон*. Философские трактаты / Пер. М. И. Рижский. М., 1985; *idem*. (*Cicero*). The Complete Works. Hastings, 2014; *Ellis M. J.* The Goddess Kithum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali // *Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaires*. P. 1987. Vol. 5. P. 235–266; *Lipinski E.* Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II. Leuven, 1994; *Renz J., Röhl W.* Handbuch der althebräischen Epigraphik. Darmstadt, 1995. Bd. 1; *Lemaire A.* Oracles, politique et littérature dans les royaumes araméens et transjordanien (IX^e–VIII^e s. av. n. è.) // *Oracles et prophéties dans l'antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 Juin 1995* / Ed. J.-G. Heintz. P., 1997. P. 171–193; *idem*. Prophètes et rois dans les inscriptions ouest-sémitiques (IX^e–VI^e siècle av. J. C.) // *Prophètes et rois: Bible et Proche-Orient* / Ed. A. Lemaire. P., 2001. P. 85–115; *Parpola S.* Assyrian Prophecies. Helsinki, 1997; *Rüterwörden U.* Der Prophet in den Lachish-Ostraka // *Steine-Bilder-Texte: Hist. Evidenz ausserbiblischer und biblischer Quellen* / Hrsg. C. Hardmeier. Lpz., 2001. S. 179–192; *Nissinen M. et al.* Prophets and Prophecy in the Ancient Near East. Atlanta, 2003; *Seow Ch.-L.* West Semitic Sources // *Ibid.* P. 201–218; *Noegel S.* The Zakkur Inscription // *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation* / Ed. M. W. Chavalas. L., 2006. P. 307–311; *Ritner R. K.* The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period. Atlanta, 2009.

Лит.: *Ryle H. E.* The Canon of the OT: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture. L., 1892; *Wildeboer G.* The Origin of the Canon of the OT: An Historico-Critical Enquiry / Transl. B. Wisner Bacon. L., 1895; *Leiman S. Z.* The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence. Hamden, 1976. P. 51–124; *Petersen D. L.* The Roles of Israel's Prophets. Sheffield,

1981; *Aune D. E.* Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World. Grand Rapids, 1983, 1991²; *Beckwith R. T.* Formation of the Hebrew Bible // *Mikra: Text, Transl., Reading, and Interpr. of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* / Ed. M. J. Mulder. Assen (Phil.), 1988. P. 39–86; *Blenkinsopp J.* A History of Prophecy in Israel: Rev. and Enlarged. Louisville; L., 1996; *idem*. Isaiah 1–39: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y.; Toronto; L., 2000; *Bratsiotis N. P.* «Is» // *TDOT*. 1997¹. Vol. 1. P. 222–235; *Kooij A., van der.* The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem // *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the Intern. Conference* / Ed. A. van der Kooij, K. van der Toorn. Leiden etc., 1998. P. 17–40; *Müller H.-P. nabi* // *TDOT*. 1998. Vol. 9. P. 129–150; *Ben Zvi E.* Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati // *The Priests in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* / Ed. L. L. Grabbe, A. O. Bellis. L.; N. Y., 2004. P. 19–30; *Grabbe L. L.* A Priest is Without Honor in His Own Prophet: Priests and Other Religious Specialists in the Latter Prophets // *Ibid.* P. 79–97; *Hilber J. W.* Cultic Prophecy in the Psalms. B.; N. Y., 2005; *Битнер К. А.* О превращении древнеизраильской религии в религию священной Книги // *Иудаизм эпохи Второго Храма, раннее христианство и античность: Взаимодействие в истории, лит-ре и культуре и отражение этого периода в культ. памяти Ср. веков и Нового времени*. СПб., 2013. С. 14–24; *Lim T.* The Formation of the Jewish Canon. New Haven, 2013; *Lange A.* The History of the Jewish Canon // *Textual History of the Bible* / Ed. A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1A. P. 36–48.

К. А. Битнер

Иудаизм греческо-римского времени. Позднебиблейский топос об исчезновении пророчества (Пс 74 [73]. 9; Плач 2. 9; 1 Макк 4. 46; 9. 27; 14. 41; также Дан 3. 38; ср.: Притч 29. 18; Ис 29. 10) становится доминирующим в раввинистическом иудаизме. Считалось, что дар пророческого духа со времени последних П.—Ездры, Аггея, Захарии и Малахии — был отнят у Израиля и будет вновь возвращен только с наступлением эсхатологического времени (напр., мидраши Шир ха-Ширим Рабба. 8. 9–10; Бемидбар Рабба. 15. 10; Вавилонский Талмуд. Йома. 9b, 21b; Тосефта. Сота. 13. 2; Пиркей Авот. 1; ср.: *Ios. Flav.* Contr. Ap. 1. 41; ср. мнение христ. авторов, убежденных в исчезновении пророчества: *Orig.* Contr. Cels. 7. 8; *Procop. Gaz.* In Is. 3. 1–11 / PG. 87. Col. 1897). (Пророчество 1 Макк 14. 41 о времени «доколе восстанет Пророк верный», должно было в данном контексте «времени без пророков» легитимировать правление Хасмонеев.)

Мнение о прекращении пророчества было среди факторов, повлиявших на определение в I–II вв. по Р. Х.

цируя военные перевороты (см., напр., 4 Цар 9. 1–14 — об избрании прор. Елисеем военачальника Ииуя новым царем Израиля при живом монархе Йораме). Участие пророка в интронизации монарха, сопровождавшееся помазанием елеем, придавало легитимность новому царю. При этом П. могли быть оппозиционно и даже враждебно настроены по отношению к действующей власти. Часть П. выступала активно с проповедями против политики того или иного монарха. В частности, Иеремия призывал иудеев сдаться вавилонянам, осадившим Иерусалим.

В состав Библии вошли лишь те пророческие речения, к-рые соответствовали богословской концепции авторов и редакторов отдельных ее книг. На основании тематики можно выделить **группы пророчеств**, такие как касающиеся: а) личного или храмового имущества, б) судьбы отдельных людей, в т. ч. политических деятелей, г) вопросов внешней политики, ж) религ. вопросов (полемика с культовыми практиками), д) решения вопросов этики и социальной справедливости, а также е) эсхатологические пророчества.

В эпоху Второго храма происходит упадок пророчества как социального института. По именам известны лишь пророки Аггей и Захария, являвшиеся ближайшими сподвижниками Зоровавеля при строительстве храма, возможно, прор. Малахия (вероятно, Малахия — искусственное имя, придуманное редакторами), а также П.— оппоненты Неемии. Согласно раввинистической традиции (Вавилонский Талмуд. Сота. 48b, Йома. 8b, Бава Батра. 14b и др.), последними П. являлись Аггей, Захария и Малахия, после смерти к-рых Св. Дух отошел от Израиля. Тем не менее мн. анонимные пророческие



в иудаизме границ библейского канона (ThWNT. 1959. Bd. 6. S. 813–820; Hengel, Schwemer. 2019. S. 60–61) (см. ст. *Канон библейский*). При этом и в эллинистическую эпоху продолжался процесс дописывания книг, хотя тексты Книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и книги Двенадцати малых пророков уже приняли в основном совр. форму, сохранившуюся в рукописях, еще в период Маккавеев (Steck O. H. Der Abschluss der Prophetie im AT. Neukirchen-Vluyn, 1991). В эллинистической диаспоре получает распространение идея божественной Мудрости, к-рая может снизойти на любого человека и т. о. сделать его П. (напр.: Прем 7. 27; ср.: ThWNT. 1959. Bd. 6. S. 821).

Несмотря на упадок института харизматических вестников в Израиле, в период между маккавейскими войнами (сер. II в. до Р. Х.) и разрушением Иерусалима (70 г. по Р. Х.) в источниках продолжают упоминаться подобные лица или даже целые группы, претендующие на обладание Духом, такие как *ессеи* и *есхатологические* П. периода антирим. восстания, о к-рых сообщает Иосиф. В НЗ кроме рассказа об св. Иоанне Крестителе содержатся и др. косвенные указания на существование в I в. иудейского пророчества (ср.: Ин 11. 51; Деян 13. 6). Однако заметное число таких свидетельств имеется и в евр. источниках.

Принципиально важным для понимания истории пророчества в это время является его соотношение с *апокалиптикой*. Судя по всему, мн. функции пророчества были восприняты апокалиптикой, сивиллами (см. *Сивиллы книги*) и лит-рой завещаний (см. *Завещания апокрифические*), в к-рых соединился ряд его элементов: знание о тайнах мироздания, пророческое видение, интерпретация истории, мессианизм и др. Средством откровения в апокалиптической лит-ре является видение, смысл к-рого обычно объясняется провидцу ангелом-толкователем. Видения были традиц. средством откровения среди израильских П., а ангел-толкователь при этом часто упоминается и в поздних пророческих («протоапокалиптических») книгах (см., напр.: Зах 1. 7–6. 8).

В отличие от авторов пророческих книг евр. Библии авторы апокалипсисов скрывали свою личность, используя в качестве псевдонимов име-



Прор. Исаия.
Роспись Сарныч-килисе в Гёреме,
Каппадокия. X в. — 1-я четв. XI в.

Фото: В. А. Заварицкая

на праотцев и П., таких как Енох, Авраам, Варух и Ездра. При этом ранние апокалипсисы приписываются древним «мудрецам» (Еноху, Даниилу), авторы более поздних текстов видят себя скорее продолжателями П. (ср.: Дан 9. 2–3 и Иер 25. 12; 29. 10; сир. и греч. апокалипсисы Варуха связаны с прор. Иеремией и т. д.) и используют имена пророков Ездры (последний пророк, согласно раввинистической традиции, см.: 4 Езд 12. 42), Моисея, Софонии, Илии, Захарии и др.

Филон Александрийский. Размышления о природе пророчества, дающие, судя по всему, представление и о собственном пророческом опыте автора, часто встречаются в сочинениях *Филона Александрийского*. Концепция пророческого вдохновения у Филона показывает зависимость от эллинистических представлений. Пророчество описывается им с помощью категории энтузиазма — акт пророчества сопровождается максимальным устранением собственных душевных и рациональных сил П., от себя он ничего не сообщает и действует скорее как переводчик, к-рому кто-то другой вкладывает в уста все, что он произносит (Philo. De spec. leg. 4. 49).

В подробном размышлении об экстазе (Idem. Quis rer. div. 249–266) Филон показывает, что на высшей стадии экстаза П. становится инструментом, посредством которого Бог открывает Свою волю, сам же П. не понимает того, что он провозглашает (Ibid. 259; в Ibid. 264–265 состояние П. описывается так: «...когда приходит Божественный Дух, наш разум выселяется, но когда Дух уходит, он вновь возвращается на свое место»).

Именно исходя из этого представления Филон воспринимал проро-

ческие тексты евр. Библии. В жизнеописании Моисея он, напр., рассуждает о видах пророческого вдохновения (Idem. De vita Mos. II 187–291; ср.: Idem. De dec. 18). Согласно Филону, Моисей обладал даром пророчества в совершенной полноте — как царь и законодатель, священник и П. (см.: Idem. De vita Mos. II 292; ср.: Ibid. 188, 191).

Филон не называет себя П., но его описания пророческого опыта свидетельствуют о том, что в его текстах отражается явление, к-рое он, возможно, наблюдал в александрийской синагоге. Судя по всему, он и сам испытал вдохновение, родственное пророческому (ср., напр.: Idem. De migr. Abr. 35; Idem. De confus. ling. 27 («душа, которая часто вдохновляется и прорицает о вещах, в которых несведуща»), особенно: Idem. Quis rer. div. 259–260, или когда говорит о пребывающем в нем невидимом духе, шепчущем ему о тайнах откровения (Idem. Somn. II 252)).

Свящ. Писание, согласно Филону, свидетельствует о том, что П. становится «каждый истинный мудрец» (Idem. Quis rer. div. 259), если он охвачен силой Логоса (ср.: Прем 7. 27). Все выдающиеся религ. вожди священной истории Израиля описываются им как П., а сам Израиль представляется народом священников и П. (Philo. De migr. Abr. 98). Среди истинных праведников, ставших П., — Ной, Исаак и, конечно, Моисей и Авраам (Idem. Quis rer. div. 260–266).

При этом обращает на себя внимание тот факт, что Филон цитирует П. реже Пятикнижия и иногда без точного указания на источник (Idem. De confus. ling. 62–63, напр., Зах 6. 12 приписывается «одному из учеников Моисея»; ср.: Idem. De vita. contempl. 25; см.: Cohen. 2007. P. 297). Исключением является прор. Иеремия, который назван «участником пророческого хора» (Philo. De confus. ling. 44) и сравнивается с верховным жрецом — иерофантом (Idem. De cherub. 49) (Frenschkowski. 2018. Sp. 284–285).

Иосиф Флавий, к-рому также известно представление о прекращении канонического пророчества в иудаизме со времени персид. царя *Артаксеркса* («поскольку не существует строго установленной преемственности пророков» — Ios. Flav. Contr. Ap. I 38–41), упоминает неск. персонажей, считавших себя П. Эти лица выступили в период социаль-



ных конфликтов еще за десятилетия до Иудейской войны (*Idem. De bell. II 259–263; Idem. Antiq. XVIII 85–87; XX 97–99, 167–172, 188*), сам историк считал их опасными шарлатанами и лжепророками. (Некоторые из них и подобных им упом. также в Деян 5. 36; 21. 38; Евангелия изображают их как конкурентов движению сторонников Иисуса (Мк 13. 22; Мф 24. 24).) Таковыми Иосиф изображает прежде всего ессеев, фарисеев и зилотов, а также ряд популярных в народе проповедников, особенно в критический период войны и осады Иерусалима (66–70 гг. по Р. Х.). Суть пророческого дара, согласно Иосифу, состоит в способности предсказывать будущее (ср.: *Ios. Flav. De bell. III 352*), этим может объясняться, напр., его собственный интерес к пророчествам ессеев, к которым он, впрочем, термин «пророки» не прилагает (обычно он говорит о *μάντις* — «прорицателях» (ср.: *Idem. Antiq. XVII 345–348*); ср.: в рассказе об Иоанне Крестителе (*Ibid. XVIII 5. 2 (116–119)*) Иоанн назван праведником (*ἀγαθὸν ἄνδρα*); в кумран. рукописях термины для обозначения П. также не используются при описании членов общины — *Brooke. 2000. P. 699*).

Среди них, согласно Иосифу, было много людей, к-рых Бог награждал предвидением и способностью точного предсказывания будущего (*τὰ μέλλοντα προγινώσκειν ὑπισχυόντων*, *Ios. Flav. De bell. II 8. 12 (159)*; ср.: *Hipp. Refut. 9. 27*). Примеры таких пророчеств описаны историком у ессеев (*Ios. Flav. De bell. I 78–80; II 112, 159; Idem. Antiq. XIII 311–313; XV 372–379*) и фарисеев (*Idem. Antiq. XVII 41. 43–45*). Среди ессеев — 3 таких случая. Провидец Иуда, известный точностью своих пророчеств, возможно глава целой школы (ср.: *Ibid. XIII 11. 2 (311); Idem. De bell. I 3. 5 (78–80)*), предрек смерть Антигона, сына хасмонейского правителя *Иоанна I Гиркана*. Др. есеей, Менахем, предсказал царский трон отроку Ироду, пророчество сопровождалось символическим действием (в ВЗ такие действия часто сопровождали пророчества) (*Idem. Antiq. XV 10. 5 (373–379)*). Наконец, есеей Симон истолковал вещий сон этнарха *Ирода Архелая* (*Idem. De bell. II 7. 3 (113); Idem. Antiq. XVII 13. 3 (346–348)*).

Среди фарисеев способность предвидения отмечается у нек-рых про-

тивников царя при дворе Ирода (*Idem. Antiq. XVII 2. 4 (43–44)*). Известен пример пророчества среди зилотов: в последние часы перед падением храма один из них выступает как пророк победы и созывает огромную толпу во двор храма, где люди ожидают знаков спасения, но в итоге все погибают (*Idem. De bell. VI 5. 2 (283–287)*).

То, что явление пророчества в иудаизме в I в. оставалось живым, особенно наглядно показывает рассказ Иосифа об Иисусе, сыне Анании, неграмотном крестьянине, к-рый, начиная с осеннего *Кушцей праздни-ка* в 62 г., задолго до начала войны и без видимой причины, неоднократно предсказывал гибель Иерусалима: «Голос с востока, голос с запада, голос с четырех ветров, голос, вопиющий над Иерусалимом и храмом, голос, вопиющий... над всем народом! ... горе тебе, Иерусалим!» Несмотря на пытки, он не отказывался от своих слов на допросе у рим. властей вплоть до падения города в 70 г., когда и сам погиб (*Ibid. VI 5. 3 (300–309)*).

Иосиф упоминает также правителя-первосвященника, обладавшего харизмой прорицания. Подводя итог правления Иоанна I Гиркана (135/4–104 гг. до Р. Х.), Флавий отмечает, что среди добродетелей царя был дар пророчества (*προφητεία* — *Idem. Antiq. XIII 10. 7 (299)*; ср.: *Idem. De bell. I 2. 8 (68)*), состоявший в предвидении будущего (предсказал краткость правления своих сыновей — *Idem. Antiq. XIII 10. 7 (300)*) и в слышании голоса Бога во время службы в храме (*Ibid. 9. 3 (282–283)*). За 200 лет до этого первосвященнические светильники урим и туммим погасли по причине отступления от закона (*Ibid. III 214–218*; пророческий дар иногда приписывают первосвященнику и в др. источниках — греч. *Test. Lev. 8. 11; 18. 1–14; Ин 11. 37–53*). (Об этом см. также в ст. *Священство ветхозаветное*.)

Неск. примеров у Иосифа иллюстрируют существование эсхатологического и мессианского пророчества, связанного с надеждой на наступление времени спасения, нового исхода и возвращения великих П. древности (Моисея, Иисуса Навина). Это начало символически предвосхищается в выступлениях новых П. Они стремились, как правило, подтвердить свои пророчества чудесными знамениями, сходными с теми,

к-рые совершали П. прошлого (ср.: *Barnett. 1981*).

Так, ок. 44–46 гг. по Р. Х. с пророческими притязаниями выступил некто Февда (*Ios. Flav. Antiq. XX 97–98*; ср.: Деян 5. 36), призывавший неск. сот последователей стать свидетелями чуда на Иордане, к-рое он собирался совершить и, т. о., как когда-то Иисус Навин (Нав 3. 15–16), символически освободить от римлян землю Израиля и столицу. Судя по быстрой и жесткой реакции рим. властей, они увидели в этом серьезную угрозу и предвосхитили события, уничтожив Февду и многих его сторонников.

Говоря о большом количестве таких проповедников (обманщиков и самозванцев, по оценке Иосифа), призывавших народ пойти в пустыню, где якобы должны быть явлены знамения его освобождения (*Ios. Flav. Antiq. XX 8. 6 (167–168)*; *Idem. De bell. II 13. 4 (258–260)*), Флавий отмечает не названного по имени египетского П. (ок. 50 г. по Р. Х.). Он пытался вывести последователей на Масличную гору в Иерусалиме, где собирался повторить иерихонское чудо Навина (Нав 6. 1–21): по воле египтянина стены Иерусалима должны были пасть и его сторонники могли бы свободно войти в город (*Ios. Flav. Antiq. XX 8. 6 (169–171)*). Прокуратор Феликс (52–60 гг. по Р. Х.) собирался его арестовать, но П. удалось бежать (согласно Деян 21. 38, многие ожидали его возвращения).

Символические выступления П. не прекратились после подавления 1-го антирим. восстания. Уже в 73 г. в *Куренаике* сикарий по имени Ионафан убеждал евреев ливийского Пентаполя последовать за ним в пустыню, где они должны были увидеть совершенные им чудеса. Рим. наместник Катулл снова быстро расправился с безоружной толпой (*Idem. De bell. VII 437–450*).

Наконец, Иосиф описывает и собственный опыт предсказателя, хотя себя П. не называет. Еще в начале войны он пришел к римскому военачальнику *Веспасиану* как посланник Бога, чтобы объявить победителю, что тот станет императором (*Ibid. III 400–402; VI 312*). Веспасиан вззошел на трон 1 июля 69 г. Иосиф, как член священнического рода, был уверен в существовании тесной связи между его священническим статусом и пророческим даром (*Ibid. III 351–354*; см.: *Blenkinsopp.*

1974). (На возможное существование в иудейских представлениях убеждения в наличии связи между служением первосвященника и даром пророчества может указывать евангельский рассказ о первосвященнике *Каиафе* (Ин 11. 49–52), где утверждается, что слова первосвященника об Иисусе — «лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» — сказаны потому, что первосвященник имел способность предсказывать.)

Отношение Иосифа к пророчеству иногда можно видеть в том, как он пересказывал в собственных произведениях библейское повествование (Feldman. 1990). Так, напр., слова 1 Цар 16. 13 «и почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» он передает следующим образом: «Когда дух Господень перешел на него, он начал пророчествовать» (Ios. Flav. Antiq. VI 8. 2 (166)), т. е. поясняет, что присутствие Духа влечет за собой способность пророчествовать.

Кумранские рукописи свидетельствуют о присутствии пророчества в иудейской группе, члены к-рой считали, что живут в эсхатологическое время. Число библейских книг в б-ке свидетельствует об очевидном интересе кумранитов к пророческой лит-ре (см. в ст. *Кумранская община*), а некоторые тексты свидетельствуют об их убеждении в исполнении древних пророчеств в жизни общины, в том, что Дух Божий действует среди них (1 QS 4.21; 1 QH 15.6–7; 17.32; 1 QH 20.11–13) (Cook. 2011. P. 79). Термины «пророк» и «пророчество» в свитках обозначают только библейских персонажей. Однако в рукописях есть много других вариантов описания пророческой деятельности, напр. эсхатологические толкования библейских текстов, описания видений, дивинационное толкование событий истории. Формально рукописи не содержат описаний новых пророческих откровений (с вводной формулой «Так говорит Господь»), однако в них встречается ряд типичных для библейской пророческой литературы жанров и литературных форм: обетования спасения или проклятия. Помимо Книги Еноха, описывающей откровения о небесном мире, в б-ке есть описания др. видений, напр., в Песнях субботнего жертвоприношения и в ряде литургических текстов (напр., 4Q286 iii.1–8; Brooke. 2000. P. 699).



Важным для понимания пророчества в Кумранской общине, и в иудаизме того времени в целом, является вопрос о том, считал ли лидер общины, основавший ее во II в. до Р. Х. и названный во всех рукописях «Учителем праведности», себя П. Видели ли кумраниты в нем П.? По-прежнему в научной дискуссии не ответов: он не назван пророком, основной его титул — «учитель», иногда его обозначают как «священника» (4Q171 iii.15; 1QpHab 2. 8; 4QpPsa 1–4. iii. 15). Основу его учения часто видят прежде всего в толковании уже существующего текста древних П.; эти пророчества он актуализирует в жизни общины. Бог дает Учителю не собственное пророческое откровение, но окончательное эсхатологическое раскрытие откровения, записанного П. (1QpHab VII 3–8 и др.). При таком понимании его типологически относят (Cook. 2011. P. 79–80) к «ученому книжнику», подобному *Ездre* (1 Езд 7. 6) (4QpPsa 4. 26–27).

Некоторые ученые думают, что он считал себя предсказанным эсхатологическим П., подобным Моисею (напр., Jeremias. 1963), или предполагают наличие у него пророческого самопоминания (Aune. 1983. P. 132–133). В Благодарственных гимнах, часть к-рых, как считается, создана самим Учителем, его деятельность, судя по всему, понимается как пророческая — об этом должны свидетельствовать множество отсылок к библейским пророческим текстам (напр.: Ис 61. 1–3 в 1QH xxiii. 14–15; Ис 53. 3 в 1QH xii. 8: 22–23), а также утверждения об обладании Св. Духом (1QHa 15. 6–7), Который дал ему знание (1QHa 20. 11–12; 13. 18–19) и понимание тайн (1QHa 9. 21; ср.: 1QpHab 7. 1–5). Учитель поступал как П., передающий слова Бога (1QpHab 2. 2–3), открывая в своих толкованиях истинный эсхатологический смысл древних пророчеств (1QpHab 2. 6–10), о к-ром библейские П. не знали (Müller. ThWNT.

1975. Bd. 6. S. 821). Он осознаёт свой пророчес-

Комментарий-пешер
к Книге прор. Аввакума.
I в. по Р. Х.
(Израильский музей,
Иерусалим (1QpHab))

кий дар и видит себя,
т. о., их преемником, тем,

кому Бог открыл «все тайны своих слуг пророков» (1QpHab vii.4–5; ср.: 1QH 12. 27; 20. 11–13). Т. о., подобно П. древности, Учитель выступает против современных ему религиозно-политических институтов. Как и П., он подвергался преследованиям и риску смерти (ср.: 1QpHab ix.9–12; xi.4–8) (Brooke. 2000. P. 699).

Из кумран. текстов ясно, что община живет в ожидании эсхатологического П., к-рый отождествляется с предсказанным во Второзаконии П., подобным Моисею (1QS 9. 11; в тексте цитируется Втор 5. 28–29 и 18. 18–19). Всего в 1QS 9. 9–11 упоминаются 3 эсхатологические фигуры: 2 Мессии и пророк, последний придет либо до Мессии, либо одновременно с ним от Аарона (ср.: Втор 33. 8–11) и с Мессией из Израиля (ср.: Числ 24. 15–17) (см. в ст. *Мессия*). Ожидается, что он заново устроит отношения в общине (ср. 4QTest 5–7) (Cook. 2011. P. 81–82). Возможно, эти же эсхатологические фигуры упоминаются в 1QTestimonia (=1Q175), где также цитируется Втор 18. 15–18. Указания на ожидаемого эсхатологического П. есть также в 11QMelch и, судя по всему, в 4Q521 (Zimmermann. 1998. S. 417).

В апокрифе «Жизнеописание пророков» (Vitae prophetarum), различные версии к-рого основаны на евр. базовой традиции (I в.) (Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphano, Hippolyto aliisque vindicate / Ed. Th. Schermann. Lpz., 1907), прекращение пророчества в Израиле объясняется утратой священниками способности видеть ангелов Божиих, сообщать о содержании видений, полученных от Бога во внутреннем святилище, или испрашивать их посредством *ефода* или урим и туммим (Schwemer A. M. Vitae Prophetarum. Gütersloh, 1997. S. 653–654; см. в ст. *Священство ветхозаветное*). Здесь приводятся краткие сведения о ветхозаветных П., но

помимо них известны и «другие пророки» или «тайные» (κρυπτοί) П. (Ibid. S. 655), имена к-рых не указываются. В христ. редакциях апокрифа (о проблеме датировки апокрифа см.: *Satran D. Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets*. Leiden; N. Y.; Köln, 1995; датировка памятника IV в. получила широкое признание) к ветхозаветным персонажам добавляются Симеон и Анна, Захария (из 2 Пар 24. 20), а также Иоанн Креститель и Симон, сын Клеопы, Агав и Мария, все они характеризуются как «вестники Мессии» (*Schermann Th. Propheten- und Apostellegenden: Nebst Jünger katalogen des Dorotheus und verwandter Texte*. Lpz., 1907. S. 116).

Раввины. В достаточно разнообразном богословии *иудаизма раввинистического* (развивавшемся после катастрофы 70 г.) дар Св. Духа и пророчество тесно связаны (см.: *Billerbeck. Kommentar*. Bd. 2. S. 126–138). С одной стороны, период пророчества считается законченным. Аггей, Захария и Малахия — последние П. евр. народа, и после их смерти Св. Дух отошел от Израиля, хотя остаются нек-рые оракулы «Бат Коль», «отзвук» когда-то открытого П. Божественного гласа (напр.: Тосефта. Сота. 13. 2–3). С того дня, когда храм был разрушен, пророчество было взято от П. и отдано «детям и глупцам» (Бава Батра. 12b); с этой идеей связаны и другие предсказания, напр., об уходе *Шехины* и Мудрости из мира (ср.: *Frenschkowski*. 1995. Sp. 217–237). Для раввинистического иудаизма важно представление о легитимности преемников П. — раввината, обладающего истинным учением еще от Синайского откровения (Пиркей Авот. 1. 1); еврейские П. становятся здесь учителями Торы, а их преемники — «мудрецами», т. е. раввинами (напр., Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 12ab); до Александра Великого, к-рый, как считается в традиции, положил конец религ. преемственности в иудаизме, «пророки пророчествовали в Святом Духе. Но с тех пор приклони ухо и слушай слова мудрецов» (Сефер Олам Рабба. 30).

С др. стороны, традиция содержит ряд примеров пророческих речений известных учителей. Так, раввин *Йоханан бен Заккай*, который, согласно традиции, как и Иосиф Флавий, предсказал возвышение Веспасиана (Авот де рабби Натан.

[А] 4. 5), предрек также гибель Галилеи, жители к-рой не знают Торы (Иерусалимский Талмуд. Шаббат. 16. 15d). Пророческое выступление рабби *Акивы* в поддержку *Бар-Кохбы* как ожидаемого царя-Мессии (со ссылкой на предсказание «звезды от Иакова» в Числ 24. 17) считалось трагической ошибкой (Мидраш Эйха Рабба. 2. 1–2; ср., однако, Иерусалимский Талмуд. Таанит. 4. 6 (68d)). В V в. (ок. 440) на о-ве Крит упоминается иудейский П. («критский Моисей»; *Socr. Schol. Hist. eccl.* 7. 38; ср.: Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 97b), поднявший иудеев на восстание (*Frenschkowski*. 2018. Sp. 288–290.).

В Новом Завете и раннехристианских памятниках. *Иоанн Креститель* — 1-й пророк, описанный в самом начале НЗ. Пророком он назван во всех Евангелиях и ранних реконструируемых традициях: в Евангелии от Марка (Мк 11. 32; ср.: Мф 21. 26; Лк 20. 6), в материале двойной традиции (источнике логий, если принять теорию 2 источников) (Мф 11. 9; Лк 7. 26), в Евангелиях от Матфея



Св. Иоанн Предтеча.
Икона. 1-я пол. XV в.
(ЦММАР)

(Мф 14. 5), от Луки (Лк 1. 76) и от Иоанна (Ин 1. 21, 25). Очевидно, что евангельская традиция об Иоанне, важнейший источник для дискуссии о пророчестве в иудаизме I в., со всей ясностью свидетельствует о распространенных тогда в иудаизме ожиданиях возвращения П. последнего времени (прор. Илии или какого-то из других великих П. древности — *Cook*. 2011. P. 108), о самопонимании Иоанна как эсхатологического пророка, о восприятии его

проповеди учениками, а также последователями Иисуса.

Евангелисты описывают призвание, выступление и проповедь Иоанна по известным образцам (ср.: Иер 1. 1–2; Ос 1. 1; Иоиль 1. 1; Мих 1. 1; Зах 1. 1; 2 Цар 7. 4; 3 Цар 17. 2, 8). Говоря о рождении пророка, евангелист Лука также приводит известную из ВЗ особенность: Иоанн обладает даром Св. Духа от чрева матери (Лк 1. 15); рассказ о выступлении Иоанна на проповедь (Лк 3. 1–20) евангелист начинает с указания на время этого события (Лк 3. 1–2) с помощью известной формулы «был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии» и в целом описывает жизнь Крестителя как продолжающую линию П. Израиля. Иоанн не назван здесь «пророком», но описание содержания его проповеди (с известными уже из ветхозаветной традиции элементами: обвинение и призыв к обращению, апелляции, отвержение, объявление о суде Божиим) идентифицирует его именно как пророка (напр., уже в источнике логий (Лк 3. 7–9, 16 след.; ср.: Мф 3. 7–12)). В Лк 16. 16 евангелист характеризует его как последнего из П. Израиля уже совершенно ясно.

Целый ряд мест в Евангелиях иллюстрирует ожидания эсхатологического возвращения прор. Илии (ср.: Лк 1. 16–17; Мф 11. 14; об этом см. в ст. *Илия*). Так, одежда Иоанна могла напоминать одежду Илии (Мк 1. 4–6; Мф 3. 4–5; ср.: 4 Цар 1. 8 LXX). Священники и левиты на Иордане спрашивают его, Илия ли он (Ин 1. 21). И хотя сам Иоанн отвергает это, Иисус прямо отождествляет его с ветхозаветным пророком (Мф 11. 14; 17. 11–13; ср.: Лк 1. 17). Однако в Иоанне видели не только вернувшегося Илию. Нек-рые считали его Мессией (Лк 3. 15), в ряде мест Иоанн отождествляется с пророком, без указания, с каким именно. *Ирод Антипа* боялся казнить Иоанна, к-рого люди почитали как пророка (Мф 14. 5), иудейские власти также не решались публично опровергнуть его авторитет, т. к. «боялись народа, потому что все полагали, что Иоанн точно был пророк» (Мк 11. 32). Сам Иисус подчеркивал статус Иоанна: он не просто пророк, но «больше пророка» (Лк 7. 24–26; ср.: Мк 11. 32; Мф 11. 7–9; 14. 5; Лк 1. 76).

По убеждению мн. исследователей, восприятие Иоанна как вернувшегося прор. Илии соответствовало

его самопониманию. Призванный «глаголом Божиим... в пустыне» — месте особой близости к Богу, он выходит на проповедь покаяния и суда, создает группу учеников, критикует иерусалимскую власть, вступает в конфликт с правителем (Лк 3. 1–9; Мф 3. 7–12). Все это должно было отсылать к пророческой традиции Израиля, символически указывать на то, что жизнь пророка принадлежит Яхве (ср.: 4 Цар 1. 8). По крайней мере его последователи и, возможно, часть иудейского народа считали Иоанна таким эсхатологическим Пророком (ср. уже в ранних традициях: Мк 1. 2, последний пророк перед приходом Мессии). Но Иоанн «больше пророка» (ср.: Лк 7. 24–26; отголоском такого понимания, возможно, была вера в то, что после казни он воскрес (ср.: Мк 6. 14; Мф 14. 2; Лк 9. 7)) — он выступает как предвестник заключительного акта Свящ. истории — неизбежного Суда Божия (Мф 3. 7–8; 11. 9; Лк 7. 26), когда «Сильнейший», предтечей Которого Иоанн себя считает (см. в ст. *Иоанн Предтеча*), поглотит огненным крещением Божия Суда тех, кто не приняли его водное крещение покаяния (ср.: Мк 1. 7–8). Само Иоанново крещение можно рассматривать как символическое действие эсхатологического П. (О нем как об уникальном действии, к-рое не сводится к существовавшим в то время практикам очистительного омовения (прозелитов, ессеев и др.), см. в ст. *Иоанн Предтеча*; о проблеме связи Иоанна и Кумранской общины — в ст. *Кумранская община*.) Выступив с критикой власти, как и многие П., он принял мученическую смерть (Мф 3. 1–12 (Мк 1. 4–8; Лк 3. 2–18); Мф 11. 2–19 (Лк 7. 18–35); Мф 14. 5 (Мк 6. 17–29; Лк 3. 19–20); Мф 17. 10–13 (Мк 9. 11–13); Ин 1. 19–36; Лк 1. 5–80; Деян 19. 1–7), но оставил в народе не только память о себе как об основателе эсхатологического движения, но и своих учеников, к-рые продолжали почитать проповедника и после его гибели.

Истинная перспектива понимания Иоанна, прежде всего как последнего из ветхозаветных П. (Мф 11. 12–13; Лк 16. 16) и как Предтечи Истинного Мессии, раскрывается в текстах евангелистов, к-рые акцентировали внимание на его подчиненном положении по отношению к Истинному Мессии (ср.: Мк 9. 11–13; Мф 17. 10–13; ср.: Ин 1. 21).

(Подробнее о проблеме «Иисус Христос и Иоанн Предтеча» см. в ст. *Иоанн Предтеча*.)

Иисус Христос назван Пророком во всех 4 Евангелиях (Мф 16. 14; 21. 11, 46–47; ср.: 26. 68; Мк 6. 15; 8. 28; 14. 65; Лк 7. 16, 39; 9. 8, 19; 13. 33; 24. 19; ср.: Деян 3. 22; 7. 37; Ин 4. 19; 6. 14; 7. 40; 9. 17), в тех местах, где описывается восприятие Его мессианского выступления очевидцами, и реже — там, где Иисус Сам говорит о Своем служении. В указанных традициях нашли отражение различные варианты понимания Иисуса как Пророка. Его могли принимать за «одного из пророков» (ср.: Мк 6. 15, 8. 28) (т. е. за одного из многих проповедовавших, судя по всему, тогда в Иудее П. (о них сообщал, напр., Иосиф Флавий) либо за одного из воскресших П. древности (ср.: Мф 16. 14 (за Иеремию); Лк 9. 8, 19)). Чудесные исцеления и изгнания бесов привели к появлению слухов о том, что Он — прор. Илия, вернувшийся, чтобы подготовить Израиль к Суду и Царству Божию (Мк 6. 15; 8. 28; ср.: Лк 9. 8; ср.: Мал 3. 13–14; Сир 48. 10–11).

Часто титулом «пророк» в евангельских повествованиях выражается понимание служения Иисуса, к-рое определено распространенным в иудаизме того времени мессианским ожиданием; иногда он указывает на недостаточное понимание мессианского достоинства Иисуса. Однако утверждать, что этот титул умаляет природу мессианского провозвестия Иисуса, нельзя. Среди существовавших в то время мессианских представлений было ожидание Мессии как помазанного Пророка (в Кумране; ср.: Ps. Solom. 17–18; 4Q521). Но прежде всего потому, что для определения характера Его деятельности важнейшее значение имеют не титулы, но эсхатологическое полномочие, к-рое несопоставимо выше авторитетов того времени, выступавших эсхатологическими учителями и П. (*Хенгель, Швеммер*. 2016. С. 509–510).

Согласно исповеданию Петра в *Кесарии Филипповой* (Мк 8. 27–29), народ считает Иисуса одним из П., но Петру открыто большее: Иисус — Мессия. Часто видно внешним пророческое достоинство Иисуса, но Его достоинство как Мессии требует особого откровения. Напр., самарянка почти сразу видит в Иисусе Пророка (Ин 4. 19), но лишь после



*Вход Господень в Иерусалим.
Двусторонняя икона-таблетка.
Кон. XV — нач. XVI в.
(ИТГ)*

того, как Иисус говорит ей о Себе, она признаёт в Нем Мессию. Пророком Иисуса исповедует исцеленный слепец (Ин 4. 19; 9. 17), косвенно признают Его пророческое достоинство и противники Иисуса (ср.: Лк 7. 39; Мк 14. 65).

Великим Пророком Он назван в рассказе о воскрешении сына вдовы в Наине, когда ликующий народ провозглашает: «Великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лк 7. 16; ср.: Лк 1. 68, 78). «Пророка из Назарета Галилейского» (Мф 21. 11; ср. ст. 46) толпа встречает в сцене торжественного входа Иисуса в Иерусалим (здесь образ Иисуса Пророка сливается с Его образом как Царя, т. е. приветствуется не известный пророк из Назарета, но последний Пророк, царский Мессия, грядущий во имя Господа (ср.: Мф 21. 9), см. *Вход Господень в Иерусалим*). По дороге в Эммаус (Лк 24. 13–24) ученики сообщают Воскресшему Иисусу, что говорили Ему о «пророке, сильном в деле и слове пред Богом и всем народом» (ст. 19) и, как они наделись, это был Пророк — «Тот, Который должен избавить Израиля», т. е. Мессия (Лк 24. 21). То, что Иисус выше П. ВЗ, часто подчеркивается: «Здесь больше Ионы» (Мф 12. 41); «Многие пророки и цари хотели видеть то, что вы видите, — и не видели их; и слышать то, что слышите, — и не слышали» (Мф 10. 24; ср.: 13. 17).

В Своей проповеди Иисус использует формы известной из ВЗ пророческой речи, но изменяет их существ-

венным образом (так, нереспонсорное «аминь» (т. е. употребленное не в качестве ответа слушателей на сказанное, но в начале речи для утверждения абсолютной истинности слов Иисуса — см. в ст. *Аминь*) заменяет ветхозаветную формулу пророческого посланника «так говорит Господь»). В Евангелиях описан целый ряд (характерных для П.) символических действий Иисуса: изгнание торговцев из храма, исцеление в субботу, совместные трапезы с грешниками, проклятие смоковницы, поставление Двенадцати апостолов и др. В Своем провозвестии о Царстве Божием и в полемике с противниками Он обращается к текстам ветхозаветных П.: Исаии (Мк 7. 6; Мф 15. 7; ср.: Мк 12. 1), Иеремии (Мк 11. 17; Мф 21. 13; Лк 19. 46), Осии (Мф 9. 13; 12. 7), Ионы (Мф 12.41; Лк 11. 32), но Его авторитет толкователя не авторитет книжника, но ничем не опосредованный авторитет вдохновенного пророка: «Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7. 29; ср.: Мк 1. 22, 27; Лк 4. 32, 36). Подобно П., Он призывает учеников, к-рые должны оставить семьи и свои занятия и последовать за Ним (Мк 1. 16–20; 2. 14; Лк 9. 57–62; Мф 8. 19–22; ср.: 3 Цар 19. 19–21). Как эсхатологический Пророк. Он дает откровения о будущих событиях (Мк 13. 4–37 (ср.: Мф 24. 3–36; Лк 21. 7–36); Лк 17. 21–37). Как пророк Он узнается по Своему дару знать сокровенные помыслы человека (ср. разговор с самаритянкой — Ин 4. 19; ср. Лк 7. 39; др. примеры пророческого знания Иисусом мыслей людей: Мк 2. 5, 8; Ин 2. 24–25 и др.), а также будущие события (в истории *Тайной вечери* (Мк 11. 2–6; Мф 21. 2–7; Лк 19. 30–34) и Страстей (см. в ст. *Страсти Христовы*) (Мк 14. 18; Мф 26. 21; Лк 22. 21; Ин 6. 64, 70–71; 13. 11, 18–19; Мк 14. 27; Мф 26. 31 и мн. др.) (ср.: *Хенгель, Шемер*. 2016. С. 472). Кульминация пророческой проповеди Иисуса — символическое действие очищения храма (Мк 11. 15) и пророчество о суде над Иерусалимом и храмом (Мк 13. 2; 14. 58; Лк 13. 35; Мф 23. 36, 38; Лк 19. 41–44; Ин 2. 19; Деян 6. 14).

Иисус никогда не отвергает тех, кто верили в Него как в Пророка, иногда и Сам называет Себя так, сопоставляя Свою судьбу с судьбой ветхозаветных П.: «...никакой пророк не принимается в своем отече-

стве» (Лк 4. 24; Мф 13. 57; Мк 6. 4; Ин 4. 44; ср.: Лк 13. 33: «...не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима»). Это соответствует девтеронормическому представлению о жизни истинного пророка (ср.: 2 Пар 24. 19; 36. 14–16; Неем 9. 26; Иер 26. 8, 20–23; Пс 105 [104]. 15; ср.: Мф 23. 29–36, параллельное место Лк 11. 47–51; Мф 23. 37–39, параллельное место Лк 13. 34–35; Деян 7. 52; 1 Фес 2. 15) (ср.: *Frenschkowski*. 2018. Sp. 303–304).

Мн. черты в образе Иисуса соотносятся с тем, как пророк изображается в иудейской традиции. Рассказ о схождении Св. Духа на Иисуса при крещении напоминает ветхозаветные сцены призвания П.: Иисусу, как и П., даны видения (Мф 3. 13–17; Мк 1. 9–10; Лк 10. 18; ср. также видение сатаны, павшего с небес как молния (Лк 10. 18)). Пребывание в пустыне (Мк 1. 12; Мф 4. 1–11, параллельное место Лк 4. 1–13) соответствует представлению о пророческом аскетизме, распространенному в период НЗ. Описание чуда воскрешения сына наинской вдовы во многом сходно со сценой воскрешения прор. Елисеем единственного сына Сонамитянки (4 Цар 4). Пророческие черты жизни и мессианского служения Иисуса особенно подчеркивает евангелист Лука. Уже в рассказе о Рождестве Иисуса Младенца встречают в храме пророки *Симеон* и *Анна* (Лк 2. 25–38). Иисус говорит «в [Св.] Духе» (Лк 10. 21), т. е. в пророческом вдохновении (ср.: Лк 1. 41–42; 2. 25). Ср.: Деян 3. 22 и 7. 35–37, где в речах ап. *Петра* и первомч. *Стефана* о Нем говорится как об Искупителе Израиля, посланном Богом, подобно Моисею, во исполнение пророчества Втор 18. 15: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой,— Его слушайте...» Мессианское понимание Иисуса как Пророка, подобного Моисею, отражено в рассказах о чудесах в Евангелии от Иоанна (Ин 6.14, где свидетели чуда умножения хлебов, к-рым это напоминает чудо о *манне*, говорят, что «это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир»; ср.: Ин 7. 40).

С тем что Иисус почитался пророком еще в земной жизни, согласно большинство христ. исследователей НЗ, сторонников самых разных богословских позиций (в т. ч. и те представители либеральной школы, к-рые сомневаются, что такие титулы, как

Мессия и Сын Божий, прилагались к Иисусу до воскресения) (ср.: *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. М., 1999. Ч. 1: Провозвестие Иисуса; *Enslin M. S.* The Prophet from Nazareth. N. Y., 1968). В целом, однако, понимание Иисуса только как пророка не соответствует истине. Рим. власти осудили Его на казнь распятием не как лжепророка, но как потенциально-го политического повстанца, т. е. как претендента на достоинство Мессии, о чем свидетельствует напр., надпись на кресте (Мк 15. 26; ср. уже в притче о злых виноградарях (Мк 12. 1–12), где «сын» (Иисус) описан как тот, кто больше «слуг»-посланников (П.); ср.: 4Q166 П 4–6); а также раннюю христологическую традицию, в к-рой Иисус понимается как эсхатологический Пророк, Второй Моисей (ср.: Втор 18. 15, 18) (Деян 3. 22–23; 7. 37; ср. стилизацию *Нагорной проповеди* Мф 5–7 как мессианской Торы).

Первохристианское пророчество. Источники позволяют утверждать, что в первоначальной Церкви пророчество было распространенным явлением, хотя его формы описываются по-разному. Это во многом обусловило то, что в научной лит-ре точно определенного термина «пророчество» для данных традиций нет. НЗ свидетельствует о странствующих П. и П., постоянно или подолгу действующих и проживающих в общинах; экстаниках, говорящих в иступлении на непонятных языках; об апокалиптических П., возвещавших о будущем, и тех, к-рые ориентированы в своем служении в основном на настоящее; упоминается устное пророчество (Откровение Иоанна Богослова); ведутся споры о природе пророчества, истинного и ложного, и т. п. В отличие от ВЗ в данном случае трудно выявить типично пророческие варианты речи, такие как «формулы посланника» и проч. (*Luz. The Stages*. 2018. P. 162; ср.: *Aune*. 1983. P. 231), поэтому нет ясности и в том, где в источниках можно говорить об отголосках проповеди ранних христ. П., т. е. в каких случаях источники сохраняют следы подлинных речений П., а в каких — условные конструкции (*Dautzenberg*. 1997. S. 503–504; *Luz. The Stages*. 2018. P. 162–163).

Первохрист. пророчество часто датируют относительно коротким периодом, приблизительно в 120 лет (30–150 гг. по Р. Х.). Если учитывать при этом и время *монтанизма*, то

проявления пророческого движения продолжались до нач. VI в. Безусловно к свидетельствам о раннехристианском пророчестве в НЗ относят: 1 Кор 12–14 (о родственном пророчеству явлении *глоссолалии* и о попытках ее объяснения практиками, существовавшими как в иудейской, так и в языческой традиции см. в соответствующей статье [там же библиогр.], см. также: *Forbes*. 1995; *Horn*. 1992), многочисленные цитаты из ветхозаветных П. и отсылки на них; ст. *Иоанна Богослова Откровение* (*Kowalski*. 2010. S. 253). Важные свидетельства о пророчестве в ранней Церкви содержат писания *Мужей апостольских* (см.: *Didache*. 10–15; *Herm. Pastor.* 11; ср. также: *Lucian*. De morte Peregrini. 11–13. 16; *Ps.-Clem. Ad virg.*; *Acta Thomae*. 79). (Обзоры дискуссий о роли пророчества в ранней Церкви см.: *Hill*. 1972; *Aune*. 1983; *Boring*. 1982; *Nasrallah*. 2003 и др.)

Первохристианские П. и евангельская традиция. О том что среди странствующих проповедников, к-рые будут продолжать миссию Иисуса даже после Его казни, будут П., говорил и Сам Иисус еще во время земного служения (ср.: Лк 11. 49; ср.: Мф 22. 3–4). У евангелиста Матфея помимо П. в этом случае упоминаются также странствующие мудрецы и книжники (Мф 23. 34; ср.: о странствующих П., праведниках и учениках — Мф 10. 41 след.).

В связи с вопросом о странствующих П. не имеет завершения научная дискуссия об их влиянии на формирование евангельской традиции речений Иисуса. Относительно широкое распространение получило представление, согласно к-рому нек-рые евангельские традиции есть результат деятельности таких первохрист. П.: они создавали в своей проповеди новые слова Иисуса (вошедшие в итоге в евангельское предание), исходя из убеждения, что Иисус еще при жизни дал общине Его последователей Дух пророчества, и отождествляя при этом свои слова со словами Вознесшегося Господа (ср.: 2 Кор 3. 17; Откр 16. 15). Причина, по к-рой Церковь якобы не проводила различий между высказываниями таких П. и высказываниями Иисуса, — представление об изначальном доминировании авторитета именно слов Воскресшего Господа, всегда живущего в Церкви, над авторитетом того, что было когда-то сказано

Иисусом в прошлом (*Bultmann*. 1957. S. 135). Эти слова, по мнению сторонников данной гипотезы, воспринимались в общине как пророческое обновление и актуализация слов земного Иисуса (*Boring*. 1982. P. 233).

Вопрос, как и в какой степени такие П., не отличавшие по сути «Я» Воскресшего Господа от своего пророческого «я» (*Sató*. 1988. S. 226–302, 382–406), могли формулировать новые слова Иисуса, с использованием характерных для Него форм, продолжает вызывать жаркие споры (подробнее аргументы против данной гипотезы см.: *Neugebauer*. 1962; *Aune*. 1983. P. 240–242; *Dunn*. 2003. P. 186–192; ср.: *Idem*. 1978). В наст. время текстовая база, которой сторонники этой гипотезы пытаются ее обосновать, существенным образом сузилась, рассматриваются лишь 4 места источника логий Q (Лк 6. 22–23; 10. 16; 11. 49–51; 13. 34–35 — *Luz*. Stages. 2018. P. 166). Есть также относительно поздние свидетельства того, что раннехрист. П. считали себя «уста́ми» Воскресшего Христа (ср.: *Odae Solomon*. 42. 6; Цельс в: *Orig. Contr. Cels.* 7. 9).

Пророческие речения от 1-го лица есть в Откр 2. 18; ср.: 2. 1, 8, 12; 3. 1, 7, 14; 14. 13; 22. 6а, но обычно вводятся (известной из ВЗ) формулой: «Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ» (редкое исключение — Откр 16. 15). Представления о природе первохрист. преданий, лежащие в основе указанной гипотезы, противоречат, т. о., практике, отраженной в «формуле посланника»: П. ВЗ обычно различают свои слова и слова Бога. Но самое главное — уже в первохрист. традиции прямое отождествление такими П. себя с Иисусом понималось как признак лжепророчества (ср.: Мк 13. 6, 21–22; Мф 24. 5, 24–25; Лк 17. 23 — см.: *Luz*. Stages. 2018. S. 165). Из слов, сказанных под влиянием Духа, к-рые сохранились в Деяниях и Откровении, видно, что между словами Духа и словами земного Иисуса делали различие (ср.: Деян 21. 11; Откр 2. 7; 14. 13; в словах об Утешителе в прошальных речах у евангелиста Иоанна Иисус и Дух также четко различаются — *Хенгель, Швемер*. 2016. С. 232–233).

В корпусе Посланий ап. Павла. Пророчество — один из многочисленных первохрист. духовных феноменов, которые, видимо, должны были придавать богослужению и жизни христ. общины чрезвычайно

живой характер. Для ап. Павла очевидно, что каждый верующий принимает Духа (ср.: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» — Рим 8. 9; Гал 3. 2, 14 и др.; самое раннее упоминание феномена пророчества — 1 Фесс 5. 19–20, где апостол пытается защитить его как важный для Церкви дар Духа), что предполагает дар множества христ. служений в общине, и пророчество, т. о., было одним из мн. харизм, к-рыми обладали разные члены общины. С необходимой подробностью апостол описывает эти дары в 1-м Послании к Коринфянам (1 Кор 14. 23–40, ср.: 2. 4–5, 11–12; 12. 4–11, 28–31; 13. 1–2; ср.: 1 Фесс 5. 19–20). В 1 Кор 12. 28 перечисляются служения апостолов, П. и учителей в порядке, к-рый предполагает оценку их важности (πρώτων, δευτέρων, τρίτων), но их функции, судя по всему, строго не могут быть разделены, поскольку на практике перекрывались, т. к. имели единую цель — провозвестие во всем его многообразии: в миссионерской проповеди, в пророческих словах и в пастырском нравственном наставлении. Еще ранее, в 1 Кор 12. 8, среди даров Духа, апостол называет: слово мудрости и слово знания, т. е. харизматические формы проповеди и обучения; после этого следуют дар чудесной «веры» (1 Кор 12. 9, ср.: 13. 2; см.: *Хенгель, Швемер*. 2016. С. 507–510), дар исцелений и дар «чудесных сил» (ἐνεργήματα δυνάμεων), харизмы пророчества, различение духов, разные типы глоссолалии (γένη γλωσσῶν) и их «перевод». В 1 Кор 12. 28 к этому добавляются: δυνάμεις (способность творить чудеса; ср.: 2 Кор 12. 12, где она упоминается как «знак» апостольского достоинства Павла), χαρίσματα ἰαμάτων (дары исцелений). Далее названы дары ἀντιλήψεις (диаколической помощи), κυβερνήσεις (дар устроения общины) и, наконец, γένη γλωσσῶν (различные типы глоссолалии) (см.: *Hengel, Schwemer*. 2019. S. 58–59).

Как и в 1 Фесс, полемический тон в 1 Кор 12 снова показывает ап. Павла апологетом пророчества, на этот раз он выступает против неуместно высокой оценки глоссолалии, подавлявшей пророчество. К этой теме ап. Павел опять возвращается в описании богослужения в Коринфе (1 Кор 14. 26–33). Судя по всему, пророчествовали многие, так что это приводило к шумным сценам, и для предотвращения хаоса апостол тре-

бует, чтобы на одной службе последовательно друг за другом выступали не более 2 или 3 П., а другие — вероятно, также П. — должны были об этом «судить» (1 Кор 14. 29). Если же Дух нисходит на кого-то из слушателей, уже говорящий пророк должен замолчать. Из сказанного можно заключить, что число П. в Коринфе было большим.

В описании ап. Павла глоссолалия — это харизма, связанная с состоянием восторга и даже исступления (возможность самоконтроля, однако при этом сохраняется: если на собрании общины не находилось истолкователя, глоссоалы должны были умолкнуть — 1 Кор 14. 28). При ней Дух подчиняет разум и действует бесконтрольно, поэтому смысл слов говорящего и молящегося на разных языках остается потаенным (1 Кор 14. 2, 15–16), его слова нуждаются в переводе. При пророчестве (к-рое хотя и предполагает экстатический опыт откровения (ср.: *ἀποκαλύφῃ* — 1 Кор 14. 30) и, вероятно, также видения (1 Кор 13. 12; 2 Кор 12. 1–5)) рациональность не исчезает, и хотя точно определить содержание откровений коринфских П. невозможно, ясно, что оно в отличие от случая глоссолалии может быть пересказано понятным языком и имеет целью назидание, увещание, утешение и учение, т. е. передачу содержания полученного П. откровения всей Церкви (1 Кор 14. 3, 29–32).

В этом принципиальное отличие пророчества от глоссолалии: пророчество «назидает» и «раскрывает сердца» (1 Кор 14. 25), глоссолалия же прямо не назидает, потому что требует перевода. Глоссолалия «говорит Богу» (1 Кор 14. 2) и, т. о., скорее приближается к молитве. Пророчество «говорит людям» и, т. о., близко к проповеди. С этим связана еще одна миссионерская функция пророчества — обращение к внешним *ἄπιστοι*, которые могли случайно прийти на богослужение и уверовать (1 Кор 14. 24–25).

Содержательно пророчество связано с Божественными *μυστήρια* («...имею [дар] пророчества, и знаю все тайны» — 1 Кор 13. 2), и в этом отношении оно не отличается от глоссолалии (ср.: 1 Кор 14. 2). В Рим 11. 25а и в 1 Кор 15. 51а термин *μυστήριον* используется для обозначения того, что Бог откроет в скрытом пока эсхатологическом будущем (см.: Luz. Stages. 2018. P. 167–168).

Краткая ссылка на пророчество в Рим 12. 3–8 ценна тем, что она не является полемической. Возможно, здесь находит отражение фундаментальное представление ап. Павла о том, что Св. Дух действует в Церкви, и там, где он действует, главное его проявление — дар пророчества. Пророчество остается практически единственной константой в «списках» даров в Посланиях ап. Павла (1 Кор 12. 8–11, 28–30; 13. 1–2; Рим 12. 6–8), на 2-м месте после апостольского служения (см. в ст. *Апостолы*) или любви.

Сближение личного понимания своего призвания с пророческими традициями ВЗ подтверждает то, что апостол мог видеть свое служение в преемственности со служением П. ВЗ (см., напр., Гал 1. 15–16; ср.: Иер 1. 5; Ис 49. 1). Помимо традиций, отражающих личный опыт ап. Павла, в его Посланиях выделяются также оракулы, восходящие к опыту других христ. П. Обычно к таковым относят: апокалиптическое «слово Господне» в 1 Фес 4. 15–17; пророчество о тайнах в Рим 11. 25b — 26 и 1 Кор 15. 51b — 52. Как и в 1 Кор 14. 3, их общая функция — утешение общины. Кроме того, Послания в целом содержат большое количество характерных для жанра пророчества лит. форм и формул, к-рые апостол, судя по всему, использует даже неосознанно (Müller. 1975).

Предполагаемая во 2-м Послании к Фессалоникийцам ситуация — появление многочисленных лжепророков (2 Фесс 2. 2). В *Ефесиям* Послании «пророки» перечисляются вместе с «апостолами» в списке установленных в первые дни Церкви служений (Еф 4. 11) и принадлежат к основанию, на котором создается исполненное Духом здание Церкви (Еф 2. 20–21). Здесь им дано откровение о «тайне Христовой», т. е. о включении язычников в народ Божий (Еф 3. 5–6; ср.: 1 Кор 2. 6–16; Рим 11. 11–32). Пророчество и апостольское служение, возможно, рассматриваются как движущая сила миссии к язычникам.

В Пасторских Посланиях пророчество упоминается уже не в связи с харизматическим служением П., а в связи с рукоположением служителей *пресвитеров* для устройства Церкви (ср.: 1 Тим 4. 14; 1. 18), при этом пророчества — это слова, сказанные при возложении рук. В Тит 1. 12 автор греч. пословицы (фило-

соф Эпименид) назван П. (*προφήτης*), что указывает на понимание термина, характерное не только для специфических религ. контекстов, но и для обозначения предвидения, присущего мудрецу.

Ап. Лука и Деяния св. апостолов.

Наиболее ясно выступления первохрист. П. изображаются ап. Лукой в кн. Деяния св. апостолов. В начале речи Петра на *Пятидесятницу* (Деян 2. 17–21) приводится цитата из прор. Иоила (2. 28–32 = 3. 1–2; по Септуагинте): «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши...» В следующем, 18-м стихе слово о будущем пророчестве повторяется, упоминаются также «видения» и «вразумляющие» сны (Деян 2. 17b). Дар пророчества имеет особое значение, в нем, как и в чудотворениях, находят исполнение ветхозаветные обетования. Он становится отличительной чертой наступившего времени Церкви (ср.: Деян 10. 46; 19. 6). В изображении эсхатологического излияния Духа (Деян 2. 4) пророчество и глоссолалия — знаки этого излияния (ср.: Деян 8. 17; 10. 44–46; 19. 6 и др.; также 1. 8) (Hengel, Schwemer. 2019. S. 59–60).

Дар пророчества не ограничивался мужчинами: в Кесарии упоминаются также 4 пророчествующие дочери *Филиппа* (одного из 7 в Деян 6) (Деян 21. 8–9; ср. Euseb. Hist eccl. III 31. 2–3; V 24. 2–5). В Иерусалиме дважды упоминается странствующий прор. *Агав* (Деян 11. 27–30; 21. 1–14): приводятся его предсказания о великом голоде при имп. *Клавдии* (Деян 11. 28) и об аресте ап. Павла (Деян 21. 10–14), последнее сопровождается символическим действием, напоминающим те, к-рые совершали ветхозаветные П. (ср.: Ис 20. 2–6; Иез 4–5; Иер 13. 1–11).

В Антиохии евангелист Лука упоминает 5 «пророков и учителей» (Деян 13. 1–2; все они были палестинского происхождения или подолгу там оставались, образуя коллективный орган управления антиохийской общины). Варнава безусловно считается пророком (ср.: Деян 4. 36; кроме того, само дополнительное имя Варнава указывает на дар пророческого Духа). Назван ли Павел пророком, не совсем ясно. Однако очевидно, что в изображении ап. Луки он тесно связан с церковными П. и в ряде мест его действия

описаны как действия П. (Деян 9. 3–6; 13. 9–12; 16. 6–9; 18. 9–10; 22. 6–21; 26. 9–20; 27. 23–24). Иуда Варсавва и Сила, посланники, выступавшие посредниками между общинами Иерусалима и Антиохии (Деян 15. 22), также названы «пророками» (Деян 15. 32). На примере Елимы Вариисуса представлен образ лжепророка (Деян 13. 6–11).

Откровение Иоанна Богослова. Автор (о проблеме авторства см. в ст. *Иоанна Богослова Откровение*) не называет себя прямо П., но утверждает, что пишет «пророчество» (Откр 1. 3; 10. 11; 19. 20; 22. 7, 10, 18–19), и сам считает себя собратом «пророков» (Откр 22. 9).

В последнее время, с кон. XX до нач. XXI в., имела место интенсивная дискуссия между учеными, которые относят Откровение к апокалиптическому жанру (Д. Хилл, Г. фон Рад, А. Сатаке и др., см. в ст. *Апокалиптика*), и теми, кто подчеркивают пророческий характер текста (*Schüssler-Fiorenza*. 1980. Р. 106–124; *Mazzaferri F. D.* The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective. В.; N. Y., 1989. Р. 85–156; *Malina B. J.* On the Genre of Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys. Peabody (Mass.), 1995; *Theissen G.* Die Entstehung des NT als literaturgeschichtliches Problem. Hdlb., 2007). В целом принадлежность автора к древнехрист. П. в науке признана (ср. уже: *Schüssler-Fiorenza*. 1980; *Aune*. 1989), однако вопрос о границе между жанрами, судя по всему, окончательно ответа не получил. Несмотря на очевидный акцент на характерных для пророческого жанра элементах в тексте Откровения Иоанна, исследователи (даже признающие близость Откровения к пророчеству) не отвергают его принадлежность к апокалиптике (см.: *Kowalski*. 2010. Р. 261). (О трудности точного разграничения жанров см.: *Hill*. 1972.) В то время как язык, образный мир, детерминизм, дуализм, тема близкого Суда, тема борьбы Церкви с сатаной должны указывать на близость жанра к иудейской апокалиптике (*Ibid.* Р. 402), надежными критериями для пророчества считается отказ автора от характерной для апокалиптики псевдонимности, от тайного знания и запечатывания пророчества до срока (ср.: Откр 22. 10 и Дан 7. 26; 10. 4; 12. 4) (*Theissen G.* Die Entstehung des NT. Hdlb., 2007. S. 258–266; *Hill*.

1972. Р. 403), а также ряд содержательных особенностей: обличение зла, наставление о добре, описание пророческого дара, пророческий интерес к интерпретации событий того времени, когда пишет автор (*Hill*. 1972. Р. 404–405), а не к концу истории (ср.: Деян 1. 17–18; *Hill*. 1972. Р. 416).

О пророческой природе текста Откровения должны свидетельствовать и отношение автора к традициям ветхозаветных П., и само их влияние на текст Откровения (пророков Даниила, Иеремии, Исаии, Захарии и Иезекииля — библиогр. см.: *Kowalski*. 2010. Р. 261–263). Подобно ветхозаветным П., Иоанн призван к пророческому служению, ему даются видения, он слышит голос Духа (Откр 1. 10; 4. 2; 17. 3; 22. 6) и призывает к этому своих адресатов, к-рых называет П. (Откр 2. 7, 11, 17, 29; 3. 6, 13, 22). Содержание его пророческого послания — свидетельство об Иисусе (Откр 19. 10), так что в этом случае можно говорить о христологическом пророчестве (*Kowalski*. 2010. Р. 292–293). (Подробнее см. в ст. *Иоанна Богослова Откровение*.) Сам автор не только иудеохрист. П., но, возможно, и глава про-



Видение ап. Иоанна Богослова.
Икона. XVIII в. (?)
(ГТГ)

роческой школы (ср.: Откр 22. 6, 9; см.: *Aune D. E.* Revelation. Dallas, 1997. Vol. 1. Р. LIII–LIV).

Ветхозаветные П. в текстах Нового Завета. Характерными чертами раннехрист. отношения к ветхозаветному пророчеству являются его оценка в свете нового откровения и соответствующее толкование пророческих книг (об этом см. также в ст. *Герменевтика библейская*).



Прор. Иовиль.
Роспись ц. Успения Богородицы
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.
Фото: BLAGO UFund, USA/Serbia

«Законом и пророками» в НЗ названы все Свящ. Писание (Мф 5. 17; 7. 12; 11. 13; параллельные места: Лк 16. 16; Мф 22. 40; Лк 16. 29, 31; Ин 1. 45; Деян 13. 15; Рим 3. 21 и др.; ср. уже 2 Макк 15. 9; 4Q397). Неск. раз «пророки» обозначают все Писание ВЗ (Лк 24. 25; ср.: 24. 27; Евр 1. 1; позже сщмч. Ириней, еп. Лионский (*Iren. Adv. haer.* II 34. 4), называет историю творения пророческим словом, к-рое Бог сказал через П. (ср.: Деян 3. 18, 21; Евр 1. 1; 2 Петр 1. 21)). В целом представление о пророчестве впосл. получает расширение: пророческими текстами, напр., считаются псалмы (*Iren. Adv. haer.* III 16. 3 и др.; часто у Феодора Мопсуестийского — см. в ст. *Псалтирь*), тексты Давида (ср.: *Tertull. De resurr.* 20) или все Писание (ср.: *Clem. Alex. Strom.* VII 96 и др.), т. е. центральные персонажи ВЗ фактически рассматриваются как П., в дополнение к их основным функциям (Моисей, Давид). Мессианские предсказания П. исполнились в Иисусе (Мф 1. 22; 2. 6, 15, 17–18; 3. 2; 4. 14–16; 8. 17; 12. 17–21; 13. 35; 21. 4–5 и др.). По имени в НЗ названы Енох (ср.: Иуд 14–15), Моисей, Самуил, Илия, Елисей, Исаия, Иеремия, Осия, Даниил (к-рый в масоретском каноне не входит в разд. «Пророки», но относится к «Писаниям»),

Иоиль, Иона, а также Валаам и Давид. Без упоминания имени П. цитируются Иезекииль, Амос, Михей, Аввакум, Захария и Малахия. Страдание и смерть П. (важный топос поздней деветерономистской истории, см. в ст. *Исторические книги*) связывается в НЗ с христ. мученичеством (Откр 6. 9–11; см. ст. *Мученики*) и становится прообразом христ. жизни (Мф 5. 11; 1 Фес 2. 15; Деян 7. 52; Евр 11. 36–40; Иак 5. 10 и др.).

В памятниках древней Церкви. Маргинализация пророчества во II–III вв. Очевидно, можно говорить об определенной маргинализации пророчества (*Luz. Stages. 2018. P. 174–175*) и даже об исчезновении его из общинной жизни как «служения» или как «статуса», но не как харизмы (*Frenschkowski. 2018. Sp. 309–311*). Вопрос о причинах этого явления остается, однако, дискуссионным, с окончательной ясностью на ряд вопросов источники не позволяют дать ответы (см.: *Wünsche. 1997; Kraft. 1977; Schöllgen. 1999*). Тем не менее неск. гипотез, объясняющих этот процесс, в лит-ре получили достаточное распространение.

Иногда считают, что исчезновение пророчества было обусловлено конкуренцией между институционализированным и харизматическим служениями (*Aune. 1983. P. 189*), в частности между епископами и П. (*Ash. 1976*), в результате чего пророческая харизма была интегрирована церковным служением (ср.: *Ign. Ep. ad Philad. 7. 1–2; 1 Тим 4. 14; 2 Тим 1. 6, 14*). Помимо этого, на вытеснение пророчества, как полагают, могли оказать влияние формирование канона НЗ и др. ограничительные процессы в ранней Церкви (ср., напр.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tüb., 1909⁴. Bd. 1. S. 386–387*), а также заметный сдвиг в церковной жизни от признания авторитета харизмы в сторону признания авторитета учения, когда пророк становится учителем (*Wünsche. 1999. S. 300*). Наконец, исчезновение странствующих П. объясняют тем, что во II в. оно было частью более общего процесса упадка института странствующих харизматических проповедников (в т. ч. *киников*, *метрагиртов* и др.), что стало следствием распространения среди них финансовых злоупотреблений и усилило тем самым скептицизм по отношению к авторитету П. (*Schöllgen. 1999. S. 115*;

ср.: *Iren. Adv. haer. IV 33. 6; Iust. Martyr. Dial 82. 1*).

Ни одна из гипотез, однако, не предлагает удовлетворительных ответов на все вопросы, возникающие при анализе источников. Против представления о конкуренции между институциональным служением и пророчеством во II в. говорят уже свидетельства ранних источников (ср.: 1 Тим 4. 14) о епископах как обладающих даром пророчества — о сщмч. *Поликарпе Смирнском* (*Martyr. Polyc. 16. 2*), сщмч. *Игнатии Богоносце* (*Ign. Ep. ad Philad. 7. 1–2*), возможно, о свт. *Мелитоне Сардийском*, авторе книги о пророчестве (др. примеры бесконфликтного сосуществования П. и церковных служителей — *Didache. 15. 1* (о сослужении епископов и П.), *Herm. Pastor. II 11. 9* (о получении истинным П. вдохновения на богослужении), ср. также представление о действии пророческого Духа при рукоположении епископов и священников в *Trad. Ap. 3. 7* и др.). В антимонтанистских дискуссиях легитимность пророчества как такового не ставилась под сомнение, отвергалась в основном экстагическая практика монтанистов. П., как харизматики, не избирались на свое служение, оставаясь, т. о., внешними по отношению к церковной иерархии (ср.: *Luz. Stages. 2018. P. 176*).

Тезис о формировании канона НЗ как основной причине относительного упадка раннехристианского пророчества также не может быть окончательно обоснован свидетельствами источников (монтанист Тертуллиан был сторонником составления канона; это можно сказать и о др. монтанистах — *Epiph. Adv. haer. [Panarion.] 48. 3*). Наконец, модель Г. Шёлльгена, видимо, не объясняет присутствие пророчества в более позднее время (ср.: *Tertull. De anima. 9. 4*) и его возрождение в аскетике (см.: *Frenschkowski. 2018. Sp. 331–336*).

Понять упадок пророчества как следствие одной причины, судя по всему, невозможно. Само представление о «затухании» раннего христ. пророчества, по мнению исследователей, может указывать не на исторический факт, но либо на веру в завершение пророческих откровений (имеющую цель защитить Церковь от конкурирующих групп, претендующих на обладание Откровением), либо на религ. чувство утраты вели-

кого прошлого (*Idem. 1995. S. 108–246; Idem. 2018. Sp. 310–314*).

Мужии апостольские. Дидахе. В этом, одном из самых ранних памятников послепостольской Церкви (о проблемах датировки см. в ст. *Дидахе*), содержащем в основном наставления по устройству общинной жизни (*Didache. 6–15*), автор упоминает служение П. и говорит о важной роли, к-рую они играют в христ. общине. В деятельности этих проповедников начинают замечать злоупотребления (когда дар пророчества используется для личной выгоды), поэтому приводятся регулирующие деятельность П. предписания, даже более развернутые, чем наставления об апостолах и об учителях (о последних см. в ст. *Учитель Церкви*).

Тема пророчества появляется в тексте после описания чина *Евхаристии* (*Didache. 9. 1–10. 6*), к-рый, видимо, не исчерпывался краткими молитвами, судя по небольшому комментарию в *Didache. 10. 7*, П. предоставляется возможность благодарить (*εὐχαριστεῖν*), «сколько хотят» (ср. об участии П. в благословении трапезы в *Didache. 11. 9*). Возможно, речь в данном случае идет о позволении П. совершать благодарение в свободной форме, игнорируя принятые формулы (см. в ст. *Евхаристия*), и это может указывать на то, что данное явление было не спорадическим, но происходило в определенное время и подчинялось правилам.

Ответ на вопрос о природе авторитета христ. П. дает критерий, по которому различаются истинные и ложные П. (*Didache. 11. 1–2*). Роль истинного пророка в Церкви в высшей степени важная — в его служении община видит присутствие Бога в ее жизни. Статус пророка очевиден, если говорится, что оспаривать слова пророка, сказанные им «в Духе», — непростительный грех (11. 7). И все же некоторые пророчества, даже произнесенные «в Духе», нельзя принимать без проверки (11. 12). Критерием истинного пророчества является согласие того, чему учит пророк, с учением христианской общины (11. 1). Но даже и такой пророк может оказаться ложным, «если он не делает того, чему учит» (11. 10). Другие критерии истинности связаны с жизнью пророка: хранит ли он «пути Господни» (11. 8; ср.: *Herm. Pastor. 11. 8; Мф 7. 15–20*), является

ли бескорыстным в своих наставлениях (Didache. 11. 9, 12).

Среди исследователей нет единства в понимании еще одного описанного в тексте случая в поведении пророка — Didache. 11. 11: истинный пророк, «созидающий таинство Церкви в мире (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας), но не учащий делать то, что сам делает, не должен быть судим вами, ибо он суд имеет у Бога, ибо так поступали и древние пророки». Считается, что либо речь может идти о символическом действии по образцу ветхозаветных П., либо подразумевается весь образ жизни пророка (см.: *Niederwimmer K. The Didache: A Comment.* Minneapolis, 1998. P. 180–181 [Библиогр.]; см. также: Писания мужей апостольских / Пер.: А. Г. Дунаев, В. В. Асмус и др. М., 2008. С. 56. Примеч. В).

Содержание проповеди П. и их функции в общине не описаны, однако отмечается, что они благословляют трапезу (Didache. 10. 7; ср.: 11. 9), наставляют как заботиться о бедных (Didache. 11. 9, 12), назидают в нравственности (ср.: Didache. 11. 10). П., проживающие в общине, имеют право на материальную поддержку общины (Didache. 13. 1–3, ср.: Мф 10. 10). Названная причина — «потому что они ваши первосвященники» (Didache. 13. 3) — с одной стороны, служит обоснованием использования в христ. общине ветхозаветного предписания о начатках, с др. стороны, это еще раз подчеркивает высокий статус П.

Предписание Didache. 15. 1–2 об избрании *епископов* и *диаконов*, «достойных Господа», к-рые совершают для Церкви служение П. и учителей (λειτουργοῦσι... τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων), регулирует отношения между П. и учителями и избранными церковными служителями (епископами, диаконами). Обе группы, судя по всему, участвуют в совершении Евхаристии, «святой Жертвы», поэтому должны быть готовы служить вместе и сотрудничать друг с другом (*Niederwimmer K. The Didache.* Minneapolis, 1998. P. 201–202), к избранным нужно относиться с таким же почтением, как и к действующим в общине П. и апостолам (ст. 2). В целом предписание Didache 15. 1–2 иллюстрирует краткое замечание в Didache. 10. 7 (позволение П. благодарить, сколько хотят) и демонстрирует ситуацию в Церкви, когда «свободная

харизма пророков все еще действует» (см.: *Niederwimmer K. The Didache.* Minneapolis, 1998. P. 164).

«Пастырь» *Ермы*. Вопрос о датировке и месте создания «Пастыря» Ермы остается дискуссионным, хотя можно говорить о доминирующей в научной лит-ре т. зр., согласно к-рой текст появился в 1-й пол.



Пастырь Ермы.

Лист

из Синайского кодекса. IV в.

(Lond. Brit. Lib. Add. 43725. Fol. 341r)

II в. и воспроизводит связанные с Римом традиции, уходящие корнями в кон. I в. (об этом см. в ст. *Ерма*, а также: *Osiek C. C. The Shepherd of Hermas: A Comment.* Minneapolis, 1999. P. 18–20; *Maier H. O. The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius.* Waterloo (Ont.), 2002². P. 55–58). Автор не претендует на то, чтобы его видения и наставления рассматривались как предписания авторитетного церковного служителя с офиц. иерархическим статусом, он — бывший раб и кающийся грешник. Его авторитет — духовный авторитет пророка (хотя таковым он себя не называет), т. к., согласно полученному в сонном видении наставлению, Ерма должен передать откровение в др. города, и в первую очередь рим. Церкви (*Herma. Pastor.* II 4. 2–3), и призвать христиан к покаянию (*Jefford.* 2010. P. 309, 310; *Aune.* 1983. P. 218, 299–310; против пророческой идентичности Ермы — см.: *Brox N. Der Hirt des Hermas.* Gött., 1991. S. 19–22).

Ситуация, описанная в Mandatum XI, главе, посвященной истинному и ложному пророчеству, возможно, схожа с той, что известна из Дидахе, т. к. в обоих источниках речь идет о критериях определения природы

пророчества (ср.: Didache. 11. 8–12; ср.: Мф 7. 15–20). Автор «Пастыря» мог использовать Дидахе как источник или заимствовать материал из традиции (*Dibelius M. Der Hirte des Hermas.* Tüb., 1923. S. 536–543, 634–635; *Reiling.* 1973), но в его изложении проблема описана несколько шире и с иными акцентами (*Jefford.* 2010. P. 310). В XI 1–6 описывается ситуация, когда лжепророк отделился от общины, но к нему приходят некие ее члены. Прорицатель своими делами губит здравый смысл (διάνοιαν) верующих (ст. 1b). К нему с целью услышать прорицание о будущем (ὥς ἐπὶ πάντων ст. 2a; о мόντις см.: *Aune.* 1983. P. 23–48; *Reiling.* 1973. P. 79–96; в целом о языческой мантике — *Приходько.* 1999) приходят неустойчивые в вере (διψῶντες), уподобляющиеся, т. о., языческим идолопоклонникам (ст. 4). «Сильные в вере» так не поступают (ст. 4a). Важно здесь то, что члены общины сами спрашивают лжепророка и ждут от него ответа (ст. 4c). Но Дух, «который отвечает на вопросы согласно желаниям человеческим, есть дух земной, легкомысленный» (ст. 6a). Хотя лжепророк может говорить и правду, но его слова — от диавола, «дабы привлечь... праведных» (ст. 3; ср.: Didache. 11. 10). Поэтому один из признаков, по к-рому определяется природа истинного пророчества: «Всякий дух, Богом данный, не дожидается расспросов, но, имея Силу Божественную, говорит все сам, потому что он свыше, от Силы Духа Божия» (ст. 5).

Если ложь псевдопророка (проповедующего вне собраний) очевидна из-за сходства его действия с практикой языческих оракулов, то ситуация, когда он начинает прорицать в самой Церкви, требует более подробных разъяснений (стихи 7–21). То, что на собрании общины он не может произнести ни слова (ст. 14–15), — скорее всего идеальная модель, как показывает сказанное автором в ст. 13: в реальности он избегает собраний, пророчествуя членам общины «в местах потаенных» (*Hahn.* Prophetie. 2006. S. 661). Поэтому и для автора, и для общины так важен критерий истинного пророчества. Акцент здесь ставится не на достоверности пророчества, но на обладании истинным Духом; этот дар должен быть отражен в образе жизни пророка: «По делам узнавай человека, который имеет Дух Божий»

(ст. 7; ср.: Didache. 11. 8b). Его добродетели перечисляются в ст. 8а: «...он спокоен, кроток и смирен, удаляется от всякого зла и суетного желания этого века, ставит себя ниже всех людей»; он говорит только тогда, «когда угодно Богу», и «никому не отвечает на вопросы» (ст. 8b). Роль истинного пророка («имеющего Дух Божий») на собрании общины описывается в статьях 9–10: после церковной молитвы «ангел пророческого Духа» «исполняет этого человека Духом Святым» и он говорит людям «как угодно Господу» (ср.: 1 Кор 14. 26–29). Лжепророк (ст. 11–12) возвышает себя, стремится к первенству, дерзок, болтлив, живет в роскоши и удовольствиях, пророчесствует только за плату. Последнее «не свойственно пророку Божию... в поступающих таким образом обитает дух земной» (ст. 12).

Лжепророк служит духовным авторитетом для тех, кто легко отделяется от основной традиции общины. В таких людях нет Духа Божиего, они пусты так же, как и их лжепророки (ст. 13–17).

Другие памятники I–III вв. Сщмч. Игнатий Богоносец упоминает ветхозаветных П., к-рые предсказывали Христа (*Ign. Ep. ad Magn.* 8. 2; 9. 2; *Idem. Ep. ad Smyrn.* 7. 2b), но и сам выступает как исполненный духом проповедник; для обозначения епископата термин «пророки» он не использует (ср.: *Idem. Ep. ad Philad.* 7. 1–2). В Одах Соломона нашло отражение представление о том, что пророческий дух вдохновляет не только оракулов, но и создателей гимнов (ср.: 1 Кор 14. 15; Кол 3. 16; Еф 5. 19; ср. Благодарственные гимны пророческого Учителя из Кумрана). Сборник из 42 гимнов одного автора, судя по всему, претендует на пророческое вдохновение. В нек-рых из них Христос говорит от 1-го лица, как в Откровении Иоанна Богослова, ср. заключительный гимн, выражающий пророческое самосознание автора (*Odae Solom.* 42. 6): «Тогда я встал и был с ними, и буду говорить их устами».

Несмотря на ряд свидетельств об изменении отношения к служению П., в источниках II–III вв. упоминаются нек-рые лица, названные П. После известных из кн. Деяния св. апостолов Агава, Иуды, Силы и дочерей Филиппа авторы этого периода называют по именам только Амния (из Филадельфии) (Аноним в:

Euseb. Hist. eccl. V 17. 3) и Квadrата (*Ibid.* III 37. 1; V 17. 2–4; ср.: III 3. 2); сщмч. Поликарпа Смирнского (считался в общине διδάσκαλος ἀποστολικός καὶ προφητικός «учителем апостольским и пророческим» — *Martyr. Polyc.* 16. 2, в данном случае хвалебная характеристика религ. лидера, хотя сщмч. Поликарпу приписывается и пророческое предвидение собственной гибели — *Martyr. Polyc.* 12) и свт. Мелитона Сардийского (Тертуллиан в: *Hieron. De vir. illustr.* 24. 3).

Мч. Иустин Философ понимает пророчество (имея в виду прежде всего пророков ВЗ) как способность предсказать будущее и/или как слова Бога или Христа, записанные П. (*Iust. Martyr.* 1 Apol. 36. 1–2; ср.: *Idem. Dial.* 7. 1). В его списке духовных даров заметно отличие от перечисленных ап. Павлом (ср.: 1 Кор 12. 6–8): разум (σύνεσις), совет (βουλή), сила (ἰσχύς), врачевание (ἰατρικὴ), предведение (πρόγνωσις), учение (διδασκαλία), страх Божий (φόβος θεοῦ) (*Iust. Martyr. Dial.* 39. 2), т. е. пророчество (προφητεία) здесь больше не упоминается. В др. месте он, однако, указывает на присутствие пророческих даров в Церкви, подчеркивая, что они исчезли в иудаизме, хотя не приводит при этом примеров христ. пророчества (*Ibid.* 82. 1–2; ср.: *Ibid.* 88. 1). В Церкви исполнено ветхозаветное пророчество (последний пророк ВЗ — Иоанн Креститель: *Ibid.* 51. 2; 52. 3).

Интересно свидетельство сщмч. Ириней Лионского (см.: *Frenschkowski.* 2018. Sp. 318–319). Он описывает ситуацию в Церкви его времени, и, похоже, мало, что изменилось по сравнению с периодом апостолов: упоминаются экзорцизмы, видения, пророчества, исцеления и даже воскресения (см.: *Iren. Adv. haer.* II 32. 4; ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 7). В *Iren. Adv. haer.* V 6. 1 он говорит: «Подобным образом и мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и чрез Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенные (тайны) людей и изъясняли таинства Божии» (ср.: 1 Кор 2. 6–9). Однако, судя по всему, в *Iren. Adv. haer.* III 11. 9 он сожалеет об исчезновении пророчества в Церкви, когда упрекает еретиков в том, что они объявляют себя (псевдо)пророками и лишают, т. о., Церковь дара пророчества. Борьба с лжепророками не должна

приводить к отрицанию истинного пророчества в Церкви. Пророчество является выражением милости Божией (*Ibid.* IV 33. 6; ср.: I 13. 4), но подчинено церковному институциональному служению (*Ibid.* V 7. 2–8. 1).

Климент Александрийский рассматривает пророчества и исцеления как остающиеся в Церкви неизменные «знаки Духа» (*Clem. Alex. Strom.* VII 16). Ориген говорит о своем времени: большая часть «великих даров» присутствует в Церкви только в виде «следов» (ἵχνη) Св. Духа (*Orig. In Proverb. fragm.* 1. 6 // PG. 13. Col. 25)), среди них и пророчество (*Idem. Contr. Cels.* 1. 46). Сщмч. Киприан Карфагенский, как поздний представитель еще харизматического понимания церковного служения, сообщал общине о полученных им видениях и пророческих вразумлениях (ср.: *Cyp. Carth. Ep.* 9. 4; 68. 9); в русле африкан. традиции он видел и пророческий сон с указанием на его судьбу (*Pontius. Vita Cypriani.* 12).

В агиографических источниках пророческие видения упоминаются в связи мученичеством (напр., *Martyr. Polyc.* 5. 1–2) (см. *Мученики*). Видения и духовные откровения считаются свидетельством того, что первоначальные апостольские дары Св. Духа все еще сохранялись в Церкви (*Pass. Perp.* 1. 4–5). Особенно важно это для африканцев: «Страсти Перпетуи» и более поздние африкан. тексты той же направленности содержат множество описаний снов, видений и предсказаний, для них также характерен мотив деятельного присутствия высшей силы в человеке (мученике), даже если это необязательно выражается в пророческом даре. Лукиан Самосатский пишет, что мч. Перегрин почитался палестинскими христианами и как пророк (*Lucian. De morte Peregrini.* 11).

Вознесение Исаии, важный памятник по истории христ. пророчества, является раннехрист. апокрифом (нач. или ок. сер. II в.), к-рый в основе содержит иудейский материал (см. в ст. «Исаии пророка вознесение»). В научной лит-ре нет ясности в вопросе о том, в какой степени этот текст можно рассматривать как свидетельство очевидца о традиции и опыте раннехрист. экстатического пророчества или речь здесь может идти лишь о лит. факте, т. е. фикции с целью подчеркнуть авторитет, к к-рому община «делателей

праведности» возводила свое возникновение (см.: *Bremmer*. 2017. P. 94). Исследователи, рассматривающие памятник как отражающий реальный опыт общины и ее традицию, полагают, что текст возник в пророческой общине, центральной фигурой мифологии к-рой был прор. Исаия (Asc. Is. 3. 8–9) (*Bremmer*. 2017. P. 92–94). Считается, что община, возводящая свое возникновение к прор. Исаии, могла собраться в горах недалеко от Иерусалима, ее члены имели характерную одежду из шкур животных (вретище), питались горными травами (Asc. Is. 2. 8–11 // CCSA. 7. P. 51–53; ср.: Мк 1. 6; Евр 11. 37); обозначали себя как П. (Asc. Is. 2. 10, 12 // CCSA. 7. P. 52). Судя по всему, они верили, что их служение — знак присутствия в общине Св. Духа (*Bremmer*. 2017. P. 93) и, возможно, считали себя группой истинных христиан («der eigentliche Kern der Christenheit» — *Harnack A., von*. Kleine Schriften zur Alten Kirche. Lpz., 1980. Bd. 1. S. 341–345, здесь S. 344). Истинным П., живущим в горах, противостоят лжепророки в городах (особ.: Asc. Is. 2. 11–15).

Монтанизм. Значительным явлением в истории раннехрист. пророчества, существенным образом повлиявшим на его восприятие, стало возникшее в Зап. Фригии движение *монтанизма* — «новое пророчество», начавшееся, вероятно, в 60-х гг. II в. (*Trevett*. 1996. P. 32–45). Характерной его чертой была очевидная претензия на превосходство в складывающейся церковной иерархии (ср.: *Tertull.* De carn. Chr. 2. 3 // SC. 216. P. 214, где в полемике с Маркионом по вопросу об авторитете в Церкви Тертуллиан последовательно называет: пророк, апостол, апостольский муж (ученик) и «только христианин»; приоритет П. здесь может указывать на сближение автора с монтанизмом). Самопонимание монтанизма как «нового пророчества» свидетельствует о претензиях его лидеров на авторитет, выше, чем тот, на который обычно претендовали ранние христ. П. Видимо, это связано с особенностями монтанистского понимания пророческого вдохновения и экстаза (ср. Аноним в: *Euseb.* Hist. eccl. V 16. 7; 17. 2 (παρέκστασις), это иступление не соответствует церковной практике; возможно, было связано и с возрождением глоссолалии — см.: *Trevett*. 1996. P. 92). Новое пророчество, согласно монтанистам,

корректирует и в перспективе заменяет старое (ВЗ и НЗ), потому что оно совершеннее и ближе к истине. Старое пророчество постепенно подготавливало людей к восприятию более полного откровения, но религиозная жизнь должна питаться не традицией, а актуальными откровениями свыше, к-рые передаются через монтанистских П. Монтанизм следовал здесь модели вдохновения, определенной эллинистической мантикой (см.: *Frenschkowski*. 2018. Sp. 315–316). Монтанистские пророчицы и П. говорили от имени Бога, Христа или Св. Духа, но это отождествление было, судя по всему, функциональным (*Trevett*. 1996. P. 79). Еще одна особенность «нового пророчества», сближающая его с традиционным, — активная миссионерская деятельность (*Euseb.* Hist. eccl. V 18. 2, ср.: *Ibid.* 1; о полемике с монтанистами и об осуждении их см. в ст. *Монтанизм*).

Псевдоклиментины. П. упоминаются в Псевдоклиментинах (см. в ст. *Климент*, сщмч., еп. Римский). Главная особенность понимания истории П. в этом памятнике — представление о библейском пророчестве как истории явлений в разных образах единого «истинного пророка», обладающего полнотой божественного Откровения (ср.: *Ps.-Clem.* Hom. II 18–19; III 17–28; 20. 2) (*Frenschkowski*. 2018. Sp. 321–323). Истинный пророк — это тот, кто предвидит будущее, тайные мысли людей, прорицает всегда ясно и недвусмысленно (*Ps.-Clem.* Hom. III 11. 2–3). Все манифестации истинного пророка образуют 7 столпов мира: это Адам, Енох, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей (*Ibid.* 18. 13–14; ср.: *Idem.* Recogn. 2. 47; 3. 61). Помимо этой, «мужской», линии П. существует меньшая, «женская» (*Idem.* Hom. II 15–17), линия, которую составляли некоторые фигуры ветхозаветной истории, пользовавшиеся меньшим авторитетом (помимо ее первой представительницы, *Евы* (ср.: *Ibid.* III 22, 25), к ним, напр., относятся Аарон, Илия). Кульминацией «мужской» линии стал Иисус, «женская» линия заканчивается на Иоанне Крестителе (*Ibid.* II 17. 1–2; *Idem.* Recogn. 1. 54. 60–63).

Теологическое понимание П. Пророчество часто понимается как откровение того будущего или настоящего, к-рое человек не может видеть и предугадать естественным образом

(*Tertull.* Adv. Marcion. V 15. 5; ср.: *Ibid.* II 5. 4; *Idem.* Apol. adv. gent. 18. 5; ср.: *Clem. Alex.* Strom. II 12 (54. 1) — здесь оно может касаться и прошлого; *Aug.* Contr. Faust. XVI 18 // CSEL. 25. Pt. 1. P. 459; ср.: *Idem.* In Ps. 131. 11 // CCSL. 40. P. 1917); основано оно на божественном даре (*Tertull.* De anima. 9. 3–4; ср.: *Idem.* De monog. 4. 1; о пророчестве как об одном из даров Духа см.: *Basil. Magn.* De spirit. 9. 23). Ориген в полемике с Цельсом (ср.: *Orig.* Contr. Cels. III 25; IV 88–96; VII 3–11; VIII 45–46) подчеркивал, что языческая мантика отличается от пророчества природой вдохновения: в одном случае оно исходит от злых демонов, в другом — от Св. Духа (*Ibid.* III 2; IV 92–95; VII 3–4). Понять пророка, согласно Оригену, может только тот, кому тот же пророческий Дух дает такую способность (ср.: *Greg. Thaum.* In Orig. or. panegyric. 15 (179): «Одна и та же сила необходима и для пророчествующих и для слушающих пророков, и никто не может слушать пророка, если ему не дал разумения Своих речей Сам Дух, действовавший в пророках»).

Согласно Тертуллиану, через вдохновенного Божественным Духом человека «говорит Бог» и это происходит, только когда человек пребывает «в экстазе» (*Tertull.* De anima. 48. 3–4; ср.: *Ibid.* 21. 2; 45. 3; *Idem.* Adv. Marcion. IV 22. 4; V 8. 12), «лишается чувства» и его разум отступает (*Idem.* Adv. Marcion. IV 22). Иначе это видит блж. Августин. Рациональное сознание пророка в момент пророчества не теряет силу, но просвещено Св. Духом и возносится «столь высоко, что не посредством ангелов, а себя самих (пророков.— К. Н.) созерцают причины будущих вещей в самом высшем средоточии всего» (*Aug.* De Trinit. IV 22).

Толкователь пророческого текста участвует в самом пророчестве, поскольку он делает понятным прежде многими непостижимое (*Ambrosiaster.* In 1 Cor. 14. 4 // CSEL. 81. Pt. 2. P. 150). Так, примером истинного толкователя для свт. Григория Богослова служит тот, кто способен постичь «глубокий смысл пророка» (*Greg. Nazianz.* Or. 2. 107). Некоторые авторы связывают дар пророчества с учением. Свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 32. 2), объясняя то, что ап. Павел в списке служений называет П. прежде апостолов, пишет: «...он понимает не про-



сто пророков, но таких, которые посредством пророчества и учат и говорят все к общему назиданию» (ср.: *Idem.* In 2 Tim. 8). Свт. Кирилл Александрийский понимает данный ученикам на Пятидесятницу дар пророчества прежде всего как дар истинного толкования ветхозаветных свидетельств о Христе (*Cyr. Alex.* In Joel. 2. 28–29; ср. у Амвросиаста — CSEL. 81. Pt. 3. P. 98–100: как епископы продолжают служение апостолов, так и толкователи — служение П.; *Aug. Tract.* in Ioan. 9. 17 // CCSL. 36. 99–100; *Idem.* De civ. Dei. X 32: роль П. в истории спасения состоит в предсказании о Христе для блага всех народов). Мн. авторы интерпретируют некоторые тексты ветхозаветного закона аллегорически, рассматривая их как пророчества (напр., заповеди о пище, см. уже: *Clem. Alex.* Strom. V 51. 1 — 52. 1).

Свт. Григорий Богослов подчеркивал, что служение П. является образцом для священников и епископов (*Greg. Nazianz.* Or. 2); как и в случае П., их судьба зависит от того, в какой степени они предают себя Св. Духу (в качестве примера несовершенной преданности приводится история Саула — *Ibid.* Or. 9. 2).

В аскетической литературе. В христианской агиографической литературе начиная с IV в. отражается представление о том, что дар пророчества не исчез в Церкви, жизни ветхозаветных П. служат образцами для авторов жизнеописаний многих христ. подвижников. Так, автор Жития свт. Амвросия Медиоланского рассказывает, как спящему младенцу Амвросию на устах рои пчел, что было воспринято как прообразование его будущего красноречия (*Paulin. Mediol.* Vita Ambros. 3; ср.: Притч 16. 24); свт. Амвросий воскрешает мальчика по примеру прор. Елисея (*Paulin. Mediol.* Vita Ambros. 28; ср.: 4 Цар 4); некоему еретику ариану дается видение, как во время богослужения ангел шепчет свт. Амвросию слова, которые он пересказывает в проповеди (*Paulin. Mediol.* Vita Ambros. 17). Слова прор. Илии «жив Господь сил, Ему же предстою пред Ним днесь» (3 Цар 18. 15) выражают принцип ежедневного аскетического подвига в Житии прп. Антония Великого (Египетского) (*Athanas. Alex.* Vita Antonii. 7. 12–13). Жизнь пророка становится образцом для собственной жизни подвижника, из-

вестного своей прозорливостью. Он знал о событиях, происходящих в отдалении, или о тех, которые еще только произойдут в будущем (*Ibid.* 58–59, 66, 82). Как Илия и Елисей, он «человек Божий» (*Ibid.* 70–71, 93). Подобные сравнения подвижников с П. очень широко распространены в лит-ре (см.: *Frenschkowski.* 2018. Sp. 332–333).

Феодорит, еп. Кирский, постоянно сравнивает чудеса христ. аскетов с чудесами апостолов и П.: тот, кто сомневается в современных ему деяниях, не может верить и совершённым в прошлом (*Theodoret.* Hist. rel. Praef.; ср.: Hist. mon. Aeg. Prol. 5; 8. 8: Христос, Который когда-то действовал через П. и апостолов, действует ныне через монахов). Прп. Симеон Столпник уже при жизни почитался как пророк (*Theodoret.* Hist. rel. 26. 12); многие источники свидетельствуют о пророчествах егип. подвижника прп. *Иоанна Ликопольского* (*Aug.* De civ. Dei. V 26; ср.: *Pallad.* Lausiac. 35; *Ioan. Cassian.* De inst. coenob. 4. 23 и др.). Примеры уподобления подвижников П. известны и в западной агиографической традиции. Так, св. *Адамнан* описывает жизнь св. Колумбана (Старшего) по образцу историй Самуила и Елисея (*Adamn.* Vita Columb. 8 Praef.: Колумбан получает profeticas revelationes или profetationis gratia). Обладателями «духа пророчества» изображаются прп. *Венедикт Нурсийский* (*Greg. Magn.* Dial. II 12) и др. (см.: *Frenschkowski.* 2018. Sp. 333–336).

П. как категория христ. служения довольно рано исчезли, но обладателями пророческого дара (к-рый заключался в способности предвидения событий будущего или происшедших на отдалении) стали харизматические фигуры, святые. П. стали важнейшей категорией христ. праведников-святых: на пример П. наряду с апостолами и затем с мучениками ориентировались подвижники и их жизнеописатели; способность пророчествовать — очень распространенный атрибут индивидуальной святости, зримое доказательство избранности свыше, выражающееся в чудотворении и пророчестве.

Лит.: *Fascher E.* Prophetes: Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung. Giessen, 1927; *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1957³; *Friedrich G.* Prophetes // ThWNT. 1959. Bd. 6. S. 829–863; *Neugebauer F.* Geistsprüche und Jesuslogien // ZNW. 1962. Bd. 53. N 3/4. S. 218–228; *Hahn F.* Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frü-

hen Christentum. Gött., 1963. S. 351–404; *idem.* Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik: Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn, 1998; *idem.* Die Sendschreiben der Johannesapokalypse: Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen // *Idem.* Studien zum NT. Tüb., 2006. Bd. 2. S. 557–594; *idem.* Prophetie und Lebenswandel: Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten aus den Apostolischen Vätern // *Ibid.* S. 653–663; *Jeremias G.* Der Lehrer der Gerechtigkeit. Gött., 1963; *Vielhauer Ph.* Die Prophetie // NTA. 1964³. Bd. 2. S. 422–427; *Dautzenberg G.* Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διὰ Χριστοῦ πνευμάτων (1 Kor 12, 10) // BiblZschr. 1971. Bd. 15. S. 93–104; *idem.* Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief. Stuttgart, 1975; *idem.* Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem ersten Korintherbrief (2:6–16; 12–14) // Prophetic Vocation in the NT and Today. 1977. S. 131–161; *idem.* Propheten/Prophetie. Tl. 4: NT und Alte Kirche // TRE. 1997. Bd. 27. S. 503–511; *idem.* Prophetie bei Paulus // JBTh. 1999. Bd. 14. S. 55–70; *Hill D.* Prophecy and Prophets in the Revelation of St John // NTS. 1972. Vol. 18. N 4. P. 401–418; *Reiling J.* Hermas and Christian Prophecy: A Study of the 11th Mandate. Leiden, 1973; *Blenkinsopp J.* Prophecy and Priesthood in Josephus // JJS. 1974. Vol. 25. N 2. P. 239–262; *Müller U. B.* Prophetie und Predigt im NT: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie. Gütersloh, 1975; *Ash J. L.* The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church // ThSt. 1976. Vol. 37. N 2. P. 227–252; *Kraft H.* Vom Ende der urchristlichen Prophetie // Prophetic Vocation in the NT and Today. 1977. P. 162–185; *Panagopoulos I. Th.* Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion // *Ibid.* P. 1–32; Prophetic Vocation in the NT and Today / Ed. I. Th. Panagopoulos. Leiden, 1977; *Dunn J. D. G.* Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity // NTS. 1978. Vol. 24. N 2. P. 175–198; *idem.* Jesus Remembered. Grand Rapids (Mich.), 2003; *Schüssler-Fiorenza E.* Apocalypticism and Prophecy: The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy // L'Apocalypse johannique et L'Apocalypse dans le NT. Leuven, 1980. P. 105–128; *Barnett L. W.* The Jewish Sign Prophets — a. d. 40–70 — Their Intentions and Origin // NTS. 1981. Vol. 27. N 5. P. 679–697; *Aune D. E.* The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy // *Ibid.* 1982. Vol. 28. N 4. P. 435–460; *idem.* Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World. Grand Rapids, 1983, 1991²; *idem.* Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus // *Idem.* Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays. Tüb., 2006. P. 300–319; *Boring M. E.* Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition. Camb., 1982; *idem.* Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: The State of the Question // NTS. 1983. Vol. 29. N 1. P. 104–112; *idem.* The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition. Louisville, 1991; *idem.* Prophecy: Early Christian // ABD. 1992. Vol. 5. P. 495–502; *Satō M.* Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q. Tüb., 1988; *Feldman L. H.* Prophets and Prophecy in Josephus // JThSt. N. S. 1990. Vol. 41. N 2. P. 386–422; *Horn F. W.* Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie. Gött., 1992; *Merklein H.* Der Theologe als Prophet: Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus // NTS. 1992. Vol. 38. N 3. P. 402–429;





Forbes C. Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment. Tüb., 1995; Frenschkowski M. Offenbarung und Epiphanie. Tüb., 1995. Bd. 1: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens; *idem*. Propheten // RAC. 2018. Bd. 28. Sp. 274–339; Trevett C. Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy. Camb., 1996; Wünsche M. Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche: Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimonarchistischen Anonymus. Stuttg., 1997; Zimmermann J. Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran. Tüb., 1998; Приходько Е. В. Двойное сокровище: Искусство пророчества Др. Греции: Мантика в терминах. М., 1999; Schöllgen G. Der Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche // JBTh. 1999. Bd. 14. S. 97–116; Brooke G. J. Prophecy // EncDSS. 2000. Vol. 2. P. 694–700; *idem*. Prophecy and Prophets in the Dead Sea Scrolls: Looking Backwards and Forwards // Prophets, Prophecy, and Prophetic: Texts in Second Temple Judaism / Ed. M. Floyd, R. D. Haak. N. Y.; L., 2006. P. 151–165; Nasrallah L. S. «An Ecstasy of Folly»: Prophecy and Authority in Early Christianity. Camb., 2003; Xeravits G. G. King, Priest, Prophet. Leiden; Boston, 2003; Cohen N. Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism. Leiden; Boston, 2007; Foster P. Prophets and Prophecy in Matthew // Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature. 2010. P. 117–138; Jefford C. N. Prophecy and Prophecy in the Apostolic Fathers // Ibid. 2010. P. 295–316; Kowalski B. Prophetie und die Offenbarung des Johannes?: Offb 22, 6–21 als Testfall // Ibid. 2010. P. 253–293; Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature / Ed. J. Verheyden, K. Zamfir, T. Nicklas. Tüb., 2010; Cook L. S. On the Question of the «Cessation of Prophecy» in Ancient Judaism. Tüb., 2011; Хенгель М., Швеймер А. М. Иисус и иудаизм. М., 2016; *idem* (Hengel M., Schwemer A. M.). Die Urgemeinde und das Judenchristentum. Tüb., 2019; Bremmer J. N. The Domestication of Early Christian Prophecy // *Idem*. Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity. Tüb., 2017. Bd. 1. P. 81–95; Luz U. Die korinthische Gemeindeprophetie im Kontext urchristlicher Prophetie // *idem*. Theologische Aufsätze. Tüb., 2018. S. 179–189; *idem*. Stages of Early Christian Prophecy // Ibid. S. 161–178.

К. В. Неклюдов

ПРОСДОКА (Проскудия), мц. Эдесская (пам. 4 окт.) — см. Домнина, Виринея и Просдока, мученицы Эдесские.

ПРОСДОЦИМУС ДЕ БЕЛЬДЕМАНДИС [Просдоцимо де Бельдоманди, итал. Prosdocimo de' Beldomandi; лат. Prosdocimus de Beldemandis] (ок. 1380, Падуа — 1428, там же), итал. муз. теоретик, математик, астроном, врач. Учился в ун-тах Падуи и Болоньи, там же получил степени доктора искусств (1409) и лиценциата медицины (1411). Поскольку в Падуанском ун-те было 2 факта

(права; свободных искусств и медицины), совмещение 2 последних специализаций было обычным явлением (напр., современник и друг П. де Б., ученый, врач и инженер Джованни Фонтана — Ревакина. 2004). С 1422 г. (возможно, еще ранее, с 1420) и до конца жизни П. де Б. преподавал в Падуанском ун-те разные дисциплины, в т. ч. из квадривия, по к-рым оставил ряд сочинений. Помимо работ по математике и астрономии сохранились 8 его трактатов о музыке, составляющих сумму муз. теории его времени (многие в неск. авторских редакциях и поэтому названия варьируются). Очевидно влияние на них трактатов Иоанна де Муриуса и Маркетто Падуанского, положения к-рых П. де Б. подробно излагал, комментировал, развивал и отчасти опровергал. Так, 2 первых трактата П. де Б. представляют подробно комментированное изложение «Libellus cantus mensurabilis» Иоанна де Муриуса. Вслед за Иоанном де Муриусом П. де Б. передает учение о мензуральных пропорциях, о технике изоритмии, приводя различные мнения теоретиков касательно трактовок понятий коло́ра и тальи. Интересно, что при этом П. де Б. проводит параллель с риторикой, рассматривая в широком смысле колор как украшение муз. композиции, выполненное либо посредством повторения (repetitio) ряда высот (solog в узком смысле), либо ряда длительностей (talea) (Поспелова. 2003).

Используя многие положения Маркетто Падуанского (особенно по части применения т. н. musica ficta для украшения гармонии), П. де Б. критикует предложенное им столетием ранее в «Lucidarium» деление целого тона на 5 частей. Со своей стороны в трактате о делении монохорда П. де Б. предложил хроматическую (хроматико-энгармоническую) звуковую систему в пределах октавы из 17 ступеней с 5 бемолями и 5 диезами, к-рая в посл. нередко воспроизводилась в музыкально-теоретических трактатах XV–XVI вв.

Особое значение имеет сравнение П. де Б. практики мензуральной нотации во Франции и Италии, к-рое до него никто не делал. При этом П. де Б. выступил поборником итал. способа нотации (ars italica), считая французский (ars gallica) более запутанным и многозначным, хотя и признавал его приоритет (данная

тенденция способствовала процессу диффузии и дальнейшему слиянию этих двух способов нотации). Его «Трактат о практике мензуральной нотации на итальянский манер» является последним важным источником по нотации итал. Треченто. В нем П. де Б. нередко критикует т. н. модернистов (moderni), стремясь избавиться «искусство» (здесь: практику и теорию нотации) от всего лишнего, путаного и тем самым рационализировать (ускорить) процесс чтения нотации.

В небольшом, но также важном трактате о контрапункте П. де Б. обсуждает 3 главных вопроса: 1) классификацию видов контрапункта; 2) теории созвучий (здесь: интервалов, по оригинальной терминологии — combinatio vocum) и 6 правил их применения в контрапункте, к-рые обобщаются понятием ordinatio (ординация, букв. — управление, организация, назначение; термин используется в том же значении у более поздних теоретиков, в частности у Иоанна Тинкториса); 3) musica ficta и ее знаки (знаки альтерации) как историческая ранняя и своеобразная форму «вводноновости», в качестве средства для обострения тяготения несовершенных консонансов в совершенные (в результате к-рой, к примеру, малая секста превращается в большую при разрешении в октаву: e-cis¹/d-d¹). Отталкиваясь от Маркетто Падуанского в этой проблематике, П. де Б. оказал влияние на последующих теоретиков (в частности, Уголино из Орвието, Тинкториса и др.). Высоко оценили творчество П. де Б. и математики. Так, Лука Пачоли (Summa de arithmetica, 1494) поместил П. де Б. среди Евклида, Боэция, Леонардо Пизанского (Фибоначчи), Иоанна де Сакробоско (на астрономический трактат которого «О сфере» П. де Б. написал комментарий) и др. известных математиков прошлого и современности.

Соч.: Tractatus de contrapuncto [1412], Tractatus practice de musica mensurabili [1408, на основе «Expositiones tractatus», Tractatus practice de musica mensurabili ad modum Italicorum [1412], Libellus monocordi [1413], Brevis summa librationum [1409] // Coussemaker. Scriptorum. 1869, 1963². Т. 3. P. 193–261; Expositiones tractatus practice cantus mensurabilis magistri Johannis de Muris [? 1404] // Prosdocimi de Beldemandis Opera. Bologna, 1966. Vol. 1 / Ed. F. A. Gallo; Contrapunctus / Ed., transl. J. Herlinger. Lincoln, 1984. (Greek and Latin Music Theory; 1); Brevis summa proportionum quantum ad musicam pertinet, Parvus tractatulus de modo monacordum dividendi / Ed. and transl. J. Herlinger. Lincoln, 1987. (Greek



and Latin Music Theory; 4); *Plana musica* [1412] and *Musica speculativa* [1425] / New Crit. Texts, Transl., Annot., Indices by J. Herlinger. Urbana (Ill.), 2008.

Лит.: *Baralli D. R., Torri L.* Il Trattato di Prosdocimo de' Beldomandi contro il «Lucidario» di Marchetto da Padova // *Rivista musicale italiana*. Torino, 1913. Vol. 20. P. 707–762; *Gallo F. A.* La tradizione dei trattati musicali di Prosdocimo de' Beldomandi // *Quadrivium*. Bologna, 1964. Vol. 6. P. 57–84; *idem.* La teoria della notazione in Italia dalla fine del XIII all'inizio del XV sec. Bologna, 1966; *idem.* Die Notationslehre im 14. und 15. Jh. // *Geschichte der Musiktheorie*. Darmstadt, 1984. Bd. 5 / Hrsg. F. Zamminer. S. 257–356; *Юреликова Е. А.* Вопросы контрапункта и мензуральной системы в трактатах Просдоцимо де Бельдемандиса: Дипл. работа / Дальневост. гос. ин-т искусств. Владивосток, 1986; *Berger K.* *Musica Ficta: Theories of Accidental Inflections in Vocal Polyphony* from Marchetto da Padova to Gioseffo Zarlino. Camb., 1987; *Herlinger J.* What Trecento Music Theory Tells Us: Explorations in Music, the Arts, and Ideas: Essays in Honor of L. B. Meyer / Ed. E. Narmour, R. A. Solie. Stuyvesant (N. Y.), 1988. P. 177–197; *Ревакина Н. В.* Проекты и фантазии падуанского ученого XV в. Джованни Фонтаны // Леонардо да Винчи и культура Возрождения. М., 2004. С. 209–217; *Поспелова Р. Л.* Западная нотация XI–XIV вв.: Основные реформы: На мат-ле трактатов: Докт. дис. М., 2003. С. 242–244; *она же.* Просдоцимо и его трактат о контрапункте // Мастер рус. гармонии: К 80-летию А. Н. Мясоедова. М., 2009. С. 193–206.

Р. Л. Поспелова

ПРОСКОМИДИЯ [греч. *προσκομιδή* — приношение, также *πρόθεσις* — предложение], в правосл. богослужении самостоятельный чин приготовления хлеба и вина для последующего совершения Божественной литургии.

Терминология. В доиконоборческий период термин *προσκομιδή* применялся по отношению к центральной части чина литургии — евхаристической *анафоре* и окружающим ее молитвам. Напр., свт. *Василий Великий* († 379), запрещая в 310-м из «Кратких правил» совершение Божественной литургии в частном доме, называет ее *proskomidē*; в «Луге духовном» *Иоанна Мосха* († 619 или 634) сама анафора обозначается как *εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς*, а совершение таинства Евхаристии — как *προσκομιδὴ τῆς ἁγίας ἀναφορᾶς*; и т. д. В древнейших рукописях визант. *Евхологии* заглавие «приношение (*προσκομιδὴ*) [по чину] святого Василия Великого / Иоанна Златоуста» относилось ко всей литургии верных как целому. В послеиконоборческую эпоху словоупотребление менялось и термин *προσκομιδὴ* стал обозначать П. в позднейшем смысле слова (см., напр., *Κοιναριάνος*, 1999). След старого словоупотребления,

однако, сохранился в богослужебных книгах вплоть до совр. изданий: молитва после великого *входа* литургии обозначается в них как *εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς* (ср.: *Engberding*, 1966). Это заглавие перешло на данную молитву с предшествующих ей молитв, завершающих литургию оглашенных и открывающих литургию верных. Т. о., заглавие следует понимать как относящееся ко всему последующему чину литургии (а не как свидетельство о совершении П. непосредственно в момент великого входа, чего в визант. традиции никогда не было, хотя такие ошибочные утверждения встречаются в исследованиях). При этом собственно П., как предварающий литургию чин, в богослужебных книгах обозначается преимущественно иным термином — *πρόθεσις* (протесис), церковнослав. *предложение* (очевидно, от выражения «хлебы предложения» в LXX — Исх 35. 12 и др.).

История. Приготовление хлеба и вина для совершения литургии в разных регионах христ. мира в древности происходило по-разному. Местом такого приготовления могли быть специальные компартименты церковного здания — пастофории (как в древности в Сирии, Палестине, Египте; см.: *Descœudres*, 1983), балюстрада перед алтарной частью храма (как в древности в Риме; см.: *Jungmann*, 1955), просто сам святой престол (как в позднейшую эпоху в большинстве вост. и зап. христ. традиций) и т. д. В частности, в К-поле хлеб и вино приносились верующими к службе в особое здание при храме — скевофилакион (см. о нем в кн.: *Taft*, 2008), где диаконы отбирали лучшее из принесенных хлебов и вина и затем помещали их в литургические сосуды. Это происходило до начала литургии в храме; сама необходимость принести заранее приготовленные сосуды с хлебом и вином из скевофилакиона в храм обусловила появление в визант. чине литургии церемонии великого входа (см.: *Taft*, Great Entrance). О к.-л. специальных молитвословиях или обрядах, к-рыми должно было сопровождаться это предварительное приготовление хлеба и вина, доиконоборческие источники ничего не сообщают, хотя уже в *Барберини Евхологии* имеются молитвы на завершение процесса такого приготовления (Fol. 1, 23: в каждом из 2 чинов полной литургии приведена своя молит-

ва: молитва в чине литургии свт. *Василия* — та же, что и в позднейшей практике в обеих литургиях; молитва в чине литургии свт. *Иоанна Златоуста* имеет ориентальное происхождение (см.: *Jacob*, Formulaire. P. 74–85), в древнерус. традиции она же помещалась, наоборот, в чине литургии свт. *Василия*, см.: *Желтов*, 2007. С. 292–298).

Первое упоминание о совершении отдельного священнодействия над хлебом, предназначенным для последующего служения литургии, в визант. традиции содержится в символическом комментарии на литургию под названием «Церковная история» (в рус. переводе — «Сказание о церкви»), к-рый получил широкое распространение после VIII в. (предположительного времени его возникновения) и в наиболее ранних рукописях приписывался свт. *Василию Великому* (видимо потому, что комментарий имел в виду именно литургию свт. *Василия*), а в позднейших — свт. *Герману I*, патриарху К-польскому (см.: *Bornert R.* Les commentaires byzants de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. P., 1966. P. 125–160; *Р. Борнер* пытается обосновать авторство свт. *Германа*, но его аргументы недостаточны). Визант. авторы рубежа XI и XII вв. знали это произведение в краткой первоначальной и в расширенной редакциях, причем авторство 1-й приписывали свт. *Василию*, а 2-й — свт. *Герману* (см.: *Бернацкий, Желтов*, 2005). В первоначальном варианте толкования говорилось об «очищении» (*ἀποκαθαίρεσις* или *ἀποκείρεσις*) «хлеба предложения» при помощи копия, со словами Исх 53. 7; а также о евхаристических вине с водой, с цитатой из Исх 33. 16 и скрытой отсылкой к Ин 19. 34–35; в интерполированной версии в этом конкретном месте добавлены указания о помещении изъятой из хлеба части (см. *Агнец*) на дискос, произнесении слов Исх 53. 7–8 (в этот момент священник должен был указывать на дискос пальцем, вливании воды и вина в потир со словами Ин 19. 34–35 и произнесении слов 1 Ин 5. 8 (здесь священник должен был указывать пальцем на потир), после чего священник кадил предложенные Дары и совершал заключающую чин молитву (см.: Там же). Если учесть, что «Церковная история» имеет параллели с более ранними сирийскими толкованиями на литургию, можно

предположить, что и церемония приготовления евхаристического хлеба с чтением стихов из Ис 53 связана с сир. традицией; во всяком случае, аналогичное священнодействие с теми же словами известно именно у сиро-яковитов (подробнее о различных аспектах приготовления хлеба и вина для Евхаристии, об источниках по истории чина П. и об аналогах П. у нехалкидонитов см. в кн.: *Hanssens*. 1930, 1932; также по истории П. см.: *Муретов*. Ист. обзор. 1895; *Pétridès*. 1899; *Петровский*. 1904; *Mandalà*. 1935; *Τρεμπέλας*. 1935).

С XI–XII вв. появляются свидетельства о том, что помимо главного хлеба на П. изымаются части из др. *просфор* — в честь Божией Матери, святых, живых, усопших. Об этом упоминают груз. перевод литургии свт. Иоанна Златоуста из рукописи того времени — *Sinait. Iber.* O. 89 (*Jacob*. 1964), устав, данный имп. Ириной Дукеной мон-рю Богородицы Кехаритомени (*Gautier P.* *Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè* // *REV.* 1985. Т. 43. Р. 5–165), типикон патриарха К-польского Алексия Студита для основанного им мон-ря Успения в К-поле (см. *Студийско-Алексиевский устав*), ответы патриарха К-польского Николая III Грамматика на вопросы афонских монахов (*RegCP*, N 972 [1977] и 977 [1982]), древнерус. «Вопрошание Кириково»; ответ архиеп. Охридского *Димитрия II Хоматиана* († после 1236) на вопрос серб. кор. Стефана II Неманича (*Pitra*. *Analecta Sacra*. Т. 6. Р. 687–688).

Углубление значения П. как одной из важнейших форм литургического поминовения и способа принять участие в евхаристической *жертве* (ср. утверждение визант. комментаторов литургии XI в., Николая и Феодора Андидских: «Предложение (*πρόβεςις*) же, как оно [совершается] у нас в Церкви, считай, равносильно Святому святых прообразовательно богослужения иудеев, и даже намного превосходит его» (*PG.* 140. Col. 425)) привело к тому, что соответствующие действия над хлебом и вином во время П. стали совершаться не *диаконом*, как это было первоначально (и что соответствовало смыслу диаконского служения; ср. Деян 6. 2–3), а священником или даже епископом. В IX–X вв. участие священника в П. при наличии диакона сводилось к чтению молитвы предложения в конце чина;

к нач. XII в. нормативной уже была практика совершения всего чина П. священником (см.: *Бернацкий, Желтов*. 2005), тогда как диакону были предоставлены лишь отдельные возгласы (о П. при архиерейском служении см. ниже). На Руси совершение П. диаконом продолжалось в нек-рых местах до XIV в. и даже позже (см.: *Муретов*. Ист. обзор. 1895. С. 233–236; *Mandalà*. 1935. Р. 73–96).

С того же времени или немногим раньше местом приготовления хлеба и вина к литургии становится не скевофилакион, а дополнительная *апсида* храма, примыкающая к главной (как правило, слева), т. н. *жертвенник*, или *протесис*. В частности, таким было литургическое устройство древнерус. храмов домонг. эпохи (*Чукова*. 2004). В небольших храмах вместо апсиды для приготовления хлеба и вина могла использоваться ниша в стене рядом с алтарем или прямо в главном алтаре (конкретное местоположение таких ниш отражает практику времени создания храма, ср.: *Виноградов, Гайдуков, Желтов*. 2005). Еще позднее совершение П. непосредственно в главном алтаре становится нормой, для чего используется отдельный стол, расположенный слева от св. престола, т. н. жертвенник (при наличии у храма неск. апсид они начинают использоваться как дополнительные алтари).

Усложнение порядка приготовления хлеба и вина и умножение количества служебных *просфор* нашли свое отражение в *диатаксисах* литургии, к-рые с XII в. получили распространение сначала в виде самостоятельных статей (нередко в составе Номоканонов и юридических сборников, а также в Типиконах и лишь к XIV в. — в Евхологиях), а потом были присоединены непосредственно к формуляру литургии в Евхологиях и Служебниках (наиболее представительная подборка диатаксисов опубликована в: *Красносельцев*. *Уставы литургии*). Наиболее известным из них стал диатаксис патриарха К-польского Филофея Коккина († 1379) (см.: *Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας κατὰ τὰ Βατοπαϊδινὰ χειρόγραφα τοῦ 14^{ου} αἰῶνα*. I. M. *Βατοπαϊδίου*, 2019), согласно указаниям к-рого П. совершается в правосл. мире и в наст. время.

Диатаксис патриарха Филофея известен в 2 редакциях и является не его сочинением, поскольку основан на более раннем тексте; в слав.

правосл. мире распространение получила 2-я редакция, тогда как у греков более известна 1-я редакция, поскольку именно она была помещена в первые печатные издания греч. богослужебных книг. 1-я редакция сохраняла след первоначальной практики совершения П. диаконом, дозволяя ему изъять частицы о живых и усопших после того, как это делает священник (подробнее см. в ст.: *Zheltoy M.* *A Slavonic Translation of the Eucharistic Diataxis of Philotheos Kokkinos from a Lost Manuscript (Athos Agiou Pavlou 149)* // *ΤΟ ΕΘΝΟΣ: Studi per Stefano Parenti* / Ed. D. Galadza, N. Glibetić, G. Radle. Grottaferrata, 2010. Р. 345–359; здесь же приведена основная библиография об Уставе патриарха Филофея).

В рус. традиции сер. XIII–XIV в., до перехода на рубеже XIV и XV вв. на Устав патриарха Филофея Коккина, П. совершалась по более раннему уставу, соответствующему расширенной редакции «Церковной истории» Псевдо-Германа, текст к-рого восходил, вероятно, к серб. переводу Кормчей книги, выполненному ок. 1225 г. (греч. оригинал этого текста сохр. в рукописном Номоканоне *Vat. gr.* 1167, XIV в.; публ.: *Красносельцев*. *Рукописи Ватиканской б-ки*. С. 340–343). Он приводится в рус. Кормчих, а также в ряде рус. Служебников XIV в. (*Желтов*. 2007. С. 329–330). В еще более раннюю эпоху рус. чин П., возможно, сводился к краткому священнодействию, подобному тому, к-рое описано в первоначальной редакции «Церковной истории». Однако древнерус. Служебники XIII–XIV вв. содержали также молитвы священника до начала П., предназначенные для чтения во время входа в храм и/или облачения в священные ризы; греч. оригиналы этих молитв пока не выявлены (Там же. С. 304–309). В рус. рукописях XV в. чин П. излагается по тексту Устава патриарха Филофея, но с рубежа XV и XVI вв. в чине начинают вновь появляться элементы из предшествующей русской традиции (вероятно, весь XV в. они не фиксировались письменно, но сохр. на практике); упомянутые особые молитвы до начала службы, фрагменты из содержавшегося в Кормчих книгах устава, специальные молитвословия на целование икон (их происхождение связано с ошибочно приписываемым свт. Герману К-польскому «Словом о почитании Креста и икон»: *CPG*,

№ 8033) и проч. Все вместе они образовали сложный комплекс молитвословий и священнодействий, к-рый был утвержден Стоглавым Собором в качестве нормативного и перешел в рус. старопечатные издания. Лишь при патриархе Никоне он был заменен новым переводом Устава патриарха Филофея (см.: *Дмитриевский. 2004*).

Порядок. П. предшествуют т. н. *входные молитвы* (в греч. терминологии: *καὶρός*) и церемония облачения священнослужителей в положенные по сану одежды (у старообрядцев и при *архиерейском богослужении* имеются также молитвословия до и во время входа в храм; порядок входных молитв в старообрядческой практике существенно длиннее общераспространенного, а после облачения и до начала собственно П. священнику предписывается читать неск. молитв перед службой, включая молитву на благословение служебного вина, а диакону — расставлять на жертвеннике священные сосуды). Наконец, подойдя к жертвеннику, священник читает тропарь Великой пятницы (в рус. традиции в этот момент священник поочередно целует священные сосуды, в греческой — подносит к своему лбу служебную просфору, придерживая ее копием) и начинает П. с возгласа: «Благословен Бог наш...» (в рус. традиции принято, чтобы этот возглас, по возможности, был одновременно возгласом к началу чтения *часов*; в старообрядной практике совершение П. не во время часов даже запрещалось; впрочем, в греч. практике прямой связи нет — П. обычно происходит во время служения утрени; в случаях же соединения литургии с вечерней Типикон прямо предписывает проскомисать во время пения «Господи, воззвах», т. е. на вечерне). Священник трижды крестообразно осеняет агническую просфору копием со словами: «В воспоминание Господа...» — и изымает из нее агнец, произнося стихи из 53-й гл. Книги прор. Исаии (о Христе как страждущем Агнце). Далее он крестообразно надрезает нижнюю часть агнца со словами: «Жрется (приносится в жертву) Агнец Божий...» и помещает его на дискос. На дискосе агнец укалывается («прободается») копием со словами Ин 19. 34, после чего в чашу вливаются вино и немного воды. Следует изъятие частиц из просфор в честь Божией Матери, святых (в совр.

практике: 9 частиц; оригинальный Устав патриарха Филофея предписывал вынимать одну общую частицу за всех святых, что сохраняется в старообрядной практике; в совр. греч. традиции также принято изымать одну частицу специальной части просфоры с изображением 9 треугольников), за живых и усопших (согласно Уставу патриарха Филофея, всего 5 просфор; в старообрядной рус. практике просфор было 7: отдельные просфоры были установлены за царя и патриарха, некогда их появление должно было подчеркнуть самобытность российской государственности и независимость Русской Церкви; переход от 7-просфория к 5-просфорю при патриархе Никоне для старообрядцев стал одним из раздражающих факторов; необходимо, впрочем, отметить, что в реальной практике после 5 «служебных» просфор частицы изымаются из множества дополнительных, что по сути лишает смысла споры о «правильном» количестве просфор). После изъятия частиц из всех просфор — они должны быть расположены на дискосе в определенном порядке, — священник благословляет *кадило* и, покадив *звездицу*, покровцы, *воздух*, возлагает их на священные сосуды. Наконец, он возглашает: «Благословен Бог наш, сице благоволивый...» (в современной практике трижды, в старой — единожды), и читает заключительную молитву П. (молитву предложения), после чего совершается отпуст П. (по совр. Практике — тайно в алтаре; в старой практике он совершался в открытых царских вратах и служил одновременно отпустом часов) (подробное описание совр. рус. практики совершения П. см. в кн.: *Георгиевский. 1951*; сопоставление рус. и греч. практик — в кн.: *Печатнов. 2008*; изложение старообрядческой практики — в кн.: *Старообрядческое богослужение: Литургия. М., 2016. С. 14–61*).

При архиерейском богослужении П. имеет несколько иной порядок. Он заметно изменился в течение веков. Первоначальный обычай, существовавший в древности в К-поле, состоял в том, что епископ, если он того желал, мог сделать свои приношения и совершить поминовения в момент приготовления хлеба и вина до начала литургии, в скевофилаконе (см. выше) — тем более, там же он и облачался к службе. Неза-

висимо от того, совершал ли епископ к.-л. действие над просфорами, он читал в скевофилаконе заключающую П. «молитву протесиса», после чего уходил в храм, чтобы начать литургию (*Goar. Euchologion. Р. 153–156*). К поздневизант. эпохе нормой стало прибытие епископа сразу в храм и облачение его там же; в этом случае принять участие в П. он уже не мог; рус. источники XVI–XVII вв. поясняют, что это компенсировалось тем, что епископ полностью прочитывал весь чин П. во время часов, находясь на своем месте в храме, одновременно с тем как священник совершал тот же чин в жертвеннике (см., напр., указания рукописи патриаршего чина литургии сер. XVII в., ГИМ. Син. 690. Л. 20–28). Также в дониконовской рус. практике было принято, чтобы епископ еще до облачения входил в алтарь, где целовал в т. ч. и приготовленные для П. священные сосуды, а затем исходил в храм для облачения. В послениконовской рус. практике архиерей до малого входа в алтарь не входит (если только служба не совершается по упрощенному чину, с облачением архиерея в алтаре); во время мирной ектении литургии он прежде всего читает молитву предложения (это след древних практик, когда архиерей сам завершал П. до службы либо вычитывал чин П. параллельно с проскомисающим священником) и лишь затем молитву 1-го антифона; однако во время пения *херувимской песни*, непосредственно перед великим входом, с приготовленных во время П. Даров снимаются все покровцы, архиерей подходит к жертвеннику, изымает частицы о живых и усопших и покрывает сосуды вновь. Это священнодействие — т. н. архиерейская П., — является относительным нововведением, появившимся у греков лишь в поствизант. эпоху (во всяком случае, в визант. источниках никаких упоминаний о подобном нет). Тем не менее некие авторы усматривают в нем «след» первоначального положения П. в чине литургии на месте великого входа (что дополнительно «подтверждается» ложной интерпретацией заглавия молитвы после великого входа, см. выше). Такое предположение для визант. литургии ошибочно — в отличие, напр., от чина римской мессы, чин к-польской литургии с самых древних времен предполагал, что Дары будут приготовлены

до начала службы. В греч. практике порядок участия архиерея в П. таков: проскомисающий священник начинает чин, совершает священнодействие над агнцем, вливает в чашу вино и воду (не благословляя их), вынимает частицы в честь Божией Матери и святых, а из зазданных — только за архиерея; далее либо архиерей самостоятельно заканчивает П. (благословляет вино и воду, изымает частицы за живых и усопших, покрывает Дары и читает молитву предложения) во время утрени перед литургией, либо он делает это, как и в совр. рус. традиции, во время херувимской песни.

Содержание П. с богословской стороны наиболее полно раскрыто поздневизант. комментаторами литургии — св. *Николаем Кавасилой* и свт. *Симеоном*, архиеп. Солунским. Очевидная символическая нагрузка П., сопоставляющая этот чин с Жертвой Христа, создает богословскую проблему: если считать, что после П. Дары уже освящены (такая т. зр. отражена в нек-рых источниках, см.: *Zheltoy*. 2011. Р. 303–305), это дискредитирует собственно чин литургии; если же П. никак не влияет на статус хлеба и вина, встает вопрос о ее целесообразности (соответствующие вопросы задавали латиняне грекам на Ферраро-Флорентийском Соборе (в частности, 6 июля 1439 г., после подписания унии: *Mansi*. Т. 31. Col. 1039; *Concilium Florentinum: Documenta et scripta*: Ser. B / Ed. I. Gill. R., 1953. Vol. 5. Fasc. 2. Pt. 2. Р. 468)). Достаточно изящное решение проблемы предложил свт. Симеон Солунский: после П. изъятый агнец становится своеобразной иконой Христа, но еще не Телом Христовым (РГ. 155. Col. 285–286). Еще одна проблема — статус тех частиц, к-рые изъятые не из агничной просфоры, а из других. Устав патриарха Филофея прямо предписывал использовать их при причастии мирян, не отличая от частиц агничной просфоры, однако в рус. Служебниках, начиная со времен патриарха Иосифа, появился строгий запрет делать это. В кон. XVII в. этот вопрос составил один из аспектов полемики вокруг богословия Евхаристии (см.: *Асмус*. 2005; *Он же*. 2008; *Бернацкий*. 2006; об отражении др. аспектов богословия Евхаристии в «Учительном известии», включенном в рус. Служебник с 1699 г. и содержащем ряд норм о евхаристических хлебе и вине, см.:

Петровский. 1911). В совр. русской практике причастие поминальными частицами запрещается (что не означает пренебрежения ими: они сыплются в св. чашу уже после причастия мирян и затем благоговейно потребляются), в греч. среде существуют 2 практики.

Лит.: *Муретов С. Д.* Ист. обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» К-польского патр. Филофея: Опыт ист.-литург. исслед. М., 1895; *он же*. К материалам для истории чинопоследования литургии. Серг. П., 1895; *он же*. Последование Проскомидии, Великого входа и Причащения в слав.-рус. Служебниках XII–XIV вв. М., 1897; *он же*. О поминовении Бесплотных сил на проскомидии. М., 1897; *Pétrides S.* La préparation des oblats dans le rite grec // *EO*. 1899. Т. 3. N 2. Р. 65–78; *Петровский А. В.*, прот. Древний акт приношения вещества для таинства Евхаристии и последование проскомидии // *ХЧ*. 1904. № 3. С. 406–431; *он же [Pétrovski A.]* Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de s. Jean Chrysostome // *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ: Studie ricerche*. R., 1908. Р. 859–928; *он же*. Учительное Известие при слав. Служебнике // *ХЧ*. 1911. № 4. С. 552–572; *Т. 7/8*. С. 917–936; *Hanssens J.-M.* Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. R., 1930. Vol. 2; 1932. Vol. 3; *Mandala M.* La protes della liturgia nel rito bizantino-greco. Grottaferrata, 1935; *Τρεπιδας Π.* Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935. S. 1–160; *Σωτηρίου Γ.* Ἡ πρόθεσις καὶ διακονικὸν ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ // *Θεολογία*. Ἀθήναι, 1940. Т. 18. Σ. 77–100; *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной Литургии. М., 1951. С. 16–23; *Jungmann J.* The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development. N. Y., 1955. Vol. 2. P. 1–100; *Стригачев Б.* Баконикон и протезис у ранохристианских црквама // *Старинар*. Београд, 1959. Т. 9/10. С. 59–66; *Jacob A.* Une version géorgienne inédite de la Liturgie de s. Jean Chrysostome // *Muséon*. Louvain-la-Neuve, 1964. Vol. 77. Р. 65–119; *Engberding H.* Die «ΕΥΧΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΚΟΜΙΔΗΣ» der byzant. Basilusliturgie und ihre Geschichte // *Ibid*. 1966. Vol. 79. Р. 287–313; *Descœudres G.* Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten: Eine Untersuchung zu Architektur und Liturgiegeschichtlichen Problemen. Wiesbaden, 1983; *Verhelst S.* L'introduction et la disparition du rite de Prothèse dans la Liturgie de Jérusalem // *SOC*. Coll. 1998. Vol. 31. Р. 5–34; *Κουμαριανός Π.*, прот. Πρόθεσις, προσκομιδή, προσφορά: Ἐνα ξεκαθάρισμα λειτουργικῶν ὁρῶν // *Θεολογία*. 1999. Т. 70. Σ. 483–512; *Дмитриевский А. А.* Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах / Подгот. текста и публ.: А. Г. Кравецкий. М., 2004; *Чукова Т. А.* Алтарь древнерус. храма кон. X — 1-й трети XIII в. СПб., 2004; *Асмус М.*, диак. К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной литургией // *Вестник ПСТГУ*. Сер. 1: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 5–22; *он же*. Определение Римо-Католической Церкви о частицах проскомидии // Там же. 2008. Вып. 24(4). С. 11–25; *Бернацкий М. М.*, *Желтов М.*, диак. Вопросыответы митрополита Илии Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в нач. XII в. // Там же. 2005. Вып. 14. С. 23–53; *Бернацкий М. М.* Освящение поминальных частиц в контексте спора о времени пресуществления Святых Даров, состоявшегося в посл. четв.

XVII в. в Москве: Глава о поминальных частицах в «Щите веры» и «Остене» (публ. по ркп. ГИМ. Син. 346, 452, 546) // Там же. 2006. Вып. 16(1). С. 129–144; *Виноградов А. Ю.*, *Гайдуков Н. Е.*, *Желтов М. С.* Пещерные храмы Таврики: К проблеме типологии и хронологии // *Рос. Арх*. 2005. № 1. С. 72–80; *Желтов М.*, диак. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) слав. Служебниках // *БТ*. 2007. Сб. 41. С. 272–359; *он же [Zheltoy M.]* The Moment of Eucharistic Consecration in Byzant. Thought // *Issues in Eucharistic Praying in East and West* / Ed. M. E. Johnson. Collegeville, 2011. Р. 263–306; *Печатнов В. В.* Божественная литургия в России и в Греции: Сравн. изучение совр. чина. М., 2008. С. 43–94; *Taft R. F.* The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. R., 2008. (OCA; 281).

Свящ. Михаил Желтов

ПРОСКУРОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Подольской и Брацлавской епархии (см. *Каменец-Подольская и Городокская епархия*), существовало с 7 июня 1921 по 11 сент. 1932 г., названо по г. Проскурову (с 1954 Хмельницкий, Украина).

Проскуровский у. Подольской губ. в церковном отношении был разделен на 5 благочиннических округов, в каждом было в среднем по 20 храмов. В Проскурове действовал Рождество-Богородичный собор (освящен 15 мая 1837). Центром крупнейшего — 5-го — благочиннического округа с 24 приходами было мест. Сатанов, в котором имелись Благовещенская, Воскресенская, Георгиевская и Покровская церкви. Большинство храмов уезда были деревянными, построенными как униатские в XVIII в., старейшими храмами являлись: Успенский в с. Катериновка (1700), Рождество-Богородичный в с. Турчинцы (1724), Михайловский в с. Глядки (1727), Рождество-Богородичный в с. Водычки (1728, перестроен в 1845), Воздвиженский в с. Куровка (1728), Рождество-Богородичный в с. Пашковцы (1738), Иоанно-Златоустовский в с. Томашевка-Низшая (1745), Покровский в с. Копачевка (1746–1750), Покровский в с. Броневка (1748). В XVIII в. были построены каменные церкви: Преображенская в мест. Чёрноостров (1775–1779), Вознесенская в с. Иванковцы (1787), Покровская в мест. Николаев (1793–1796) и др. В кон. XIX — нач. XX в. старые деревянные храмы заменялись новыми, деревянными и кирпичными, в частности, в следующих приходах: Троицком в с. Черепова (1880), Михайловском в с. Захаровцы (1883), Иоанно-Богословском в с. Зеленцы (1884), Параскевиевском в с. Глуш-



ковцы (1889), Васильевском в Нов. Селе (1883), Покровском в с. Редка (1888), Григорие-Богословском в с. Иванковцы Олешинском (1890), Параскевиевском в с. Москалёвка (1881) и др. В этот период строились дома для причта, церковноприходские школы, одноклассные уч-ща.

В 1923 г. в составе Подольской губ. был образован Проскуровский окр., в 1925 г., после упразднения губернского деления, вошедший в прямое республиканское подчинение. Округ был разделен на 16 районов: Бахматовецкий, Волковинецкий, Волочисский, Войтовецкий, Городокский, Деражнянский, Кузьминский, Летичевский, Меджибожский, Михалпольский, Проскуровский, Старосинявский, Фельштинский, Чёрноостровский, Юринецкий и Ярмолинецкий. Округ включил в себя не только большую часть Проскуровского у., но также Летичевский и Литинский уезды, часть Каменец-Подольского у. бывш. Подольской губ. и часть Волынской губ. В 1930 г. Проскуровский окр. был ликвидирован, 4 мая 1935 г. возобновлён в составе Винницкой обл., 22 сент. 1937 г. окончательно упразднен, 8 входивших в него районов отошли новообразованной Каменец-Подольской обл. Украины.

В марте 1917 г. в Проскуровском у. состоялось неск. съездов и собраний духовенства, к-рые направили приветственные телеграммы в адрес *Временного правительства*. В апр. 1917 г. окружной съезд духовенства Проскурова признал отделение Церкви от гос-ва желательным в целях проведения в жизнь «истинного христианского учения».

7 июня 1921 г. во епископа Проскуровского и Летичевского, 4-го викария Подольско-Брацлавской епархии, был хиротонисан архим. *Валериан (Рудич)*. Местом его пребывания был определен *каменец-подольский во имя Святой Троицы мужской монастырь*. В Проскурове на ул. Владимирской в 1921–1923 гг. функционировало епархиальное управление, размещался архиерейский дом. Еп. Валериан часто бывал в *Преображения Господня женском монастыре* в с. Головчинцы неподалеку от Летичева, совершал там монашеские постриги. В ходе *изъятия церковных ценностей* в 1922 г. еп. Валериан спас от изъятия серебряные богослужебные сосуда Головчинецкого мон-ря, выкупив их. Архиерей неск. раз под-

вергался арестам. После того как епископ 26 февр. 1922 г. переосвятил церковь в с. Гавриловцы Каменецкого у., возвращенную православным после захвата автокефалистами, он и сопровождавшие его клирики подверглись аресту за «антисоветскую деятельность», через 2 дня они были освобождены. Еп. Валериан противостоял распространению расколов в П. в.: самосвятства (см. в статьях *Липковский В. К., Украинская автокефальная церковь (УАПЦ)*) и *обновленчества*, идейным вдохновителем к-рого в Подолье был бывш. Подольский еп. Пимен (Пегов). Еп. Валериан и правосл. Подольский еп. *Амвросий (Полянский)* призывали Пимена к покаянию. По доносу обновленцев 26 июня 1923 г. еп. Валериан был арестован в Проскурове, обвинен в контрреволюционной деятельности. Воспользоваться его отсутствием на Проскуровской кафедре представители «*Живой церкви*» не смогли. Духовенство саботировало намеченный обновленцами на авг. 1923 г. съезд благочинных Проскуровского и др. уездов. Удаление еп. Валериана стало началом активного наступления властей на Церковь в регионе. 31 мая 1923 г. постановлением Проскуровского ликвидкома был закрыт и передан под детский приют Головчинецкий мон-рь; несмотря на многочисленные протесты местных жителей, были опечатаны все 3 монастырских храма. В том же году упразднили женские мон-ри — *Троицкий* у пос. Сатанов и *Городищенский в честь Рождества Пресвятой Богородицы* (ныне мужской). Действия православных встречали резко негативную реакцию со стороны местных органов власти, напр., крестный ход при перенесении иконы в с. Западинцы Летичевского р-на в 1926 г. был объявлен демонстрацией антисоветских настроений.

На 25 янв. 1925 г. в П. в. входило более 200 приходов. Практически во всех районах общины канонической Церкви преобладали, лишь в Меджибожском и Михалпольском районах они уступали по количеству раскольническим группам. В Бахматовецком р-не все 17 храмов были «тихоновскими», в Волковинецком р-не канонической Церкви принадлежали 9 храмов, в Волочисском р-не — 12 храмов, в Войтовецком р-не — 9 храмов, в Городокском р-не — 5 храмов, в Деражнянском р-не — 15 храмов, в Кузьминском р-не — 10 хра-

мов, в Летичевском р-не — 21 храм, в Меджибожском р-не — 8 храмов, в Михалпольском р-не — 10 храмов, в Проскуровском р-не — 13 храмов, в Старосинявском р-не — 18 храмов, в Фельштинском р-не — 11 храмов, в Юринецком р-не — 17 храмов, в Ярмолинецком р-не — 9 храмов были «тихоновскими». Наиболее многочисленными были приходы храмов: Покровского в с. Броневка Волочисского р-на (761 чел.), Иоанно-Богословского в с. Загон (753 чел.), Иоанно-Предтеченского в с. Залетичевка Летичевского р-на (695 чел.), Чудо-Михайловского в с. Гриневцы Полевые Проскуровского р-на (676 чел.), Вознесенского в с. Печиски Бахматовецкого р-на (600 чел.). В Проскурове правосл. община из 458 чел. делила Рождество-Богородичный собор с малочисленной самосвятской общиной. После ареста еп. Валериана правосл. общины Проскуровского окр. искали возможность легализации, вслед. этого часть «тихоновских» приходов Проскуровщины в сер. нояб. 1926 г. перешла на акефальный статус.

Местные власти, покровительствовавшие самосвятам, подогревали конфликты между общинами разных юрисдикций из-за совместного владения храмами. 26 сент. 1927 г. верующие в с. Волковинцы вынуждены были передать ключи от Троицкого храма представителям УАПЦ, получившим право на поочередное служение. Действия липковцев в храме вызвали возмущение «тихоновской» общины во главе со священником, 4 нояб. 1927 г. православные сорвали богослужение липковцев. В заявлении от 4 дек. того же года в адм. отдел окружного исполкома уполномоченные «старославянской» общины так объясняли свои действия: «14/1 октября служил в нашем храме самосвят из села Гришек; как человек мало знакомый с порядком церковным, он на жертвеннике оставил просфору, и мыши съели просфору и огрызли и праздничное облачение на жертвеннике (пелена). Посему мы и перестали допускать самосвятств к служению в нашем храме. Самосвяты давно бы оставили нас в покое, если бы их не поддерживали местные власти. А что это так, видно из того, что местный РИК не может не знать, что почти все прихожане против украинских самосвятств, однако ж требует, чтобы в храме поочередно служил и православный





священник, и самосвят» (ЦДАВОВУ. Ф. 5. Оп. 3. Д. 1158. Л. 5). В результате столкновения наиболее активные представители пятидесятки правосл. общины были арестованы, малочисленная самосвятская община получила весь храм. В 1928 г. случаи отобрания властями храмов у православных после разжигания конфликтов в приходах имели место в селах Остапковцы, Давыдовцы Кузьминского р-на, Щербани Старосинявского р-на, Матвейковцы Фельштинского р-на и др.

С сент. 1928 г. Проскуровским епископом являлся Димитрий (Галицкий), он осуществлял управление всей Подольской епархией, Проскуровский окр. не посещал, жил в городе (ныне поселок) Литине, где скончался 11 сент. 1932 г.

Проведенная в июле 1930 г. в Проскуровском окр. перерегистрация религ. общин продемонстрировала волюнтаризм местных властей, по своему желанию менявших в документах юрисдикцию приходов. В селах Стуфчинцы и Климашовка «старославянские» общины без ведома прихожан были зарегистрированы как обновленческие. 17 июня 1931 г. прихожане из Стуфчинцев обратились в ВУЦИК с жалобой, где сообщили, что в результате перерегистрации, несмотря на четкое указание статуса общины в уставных документах, «старославянская» ориентация была произвольно заменена на «синодальную». В жалобе от 28 авг. 1932 г. верующие из Климашовки писали: «При перерегистрации церквей 1930 г. наша община выявила себя православной экзархической, о чем и подала заяву... Местный отдел культов произвольно, без ведома общины и ее согласия, против воли верующих, самовольно изменил наш статут, зачеркнув слово «экзархическая» и написав «синодальная», и, не приняв во внимание нашей заявки, внес нашу церковь в список обновленческих. Узнав об этом, община подала в Проскуровский отдел культов заявление о непризнании ею обновленчества и просила зарегистрировать ее экзархической. Отдел культов почему-то не заслушал заявления общины и продолжал далее удерживать ее в обновленчестве только потому, что бывший у нас священник тайно от общины перешел в обновленчество. Когда переход этот стал известен общине, то она просила священника-синодала

уйти из нашего прихода, так как приход наш экзархический... Когда же мы после ухода из нашего прихода обновленческого священника стали просить зарегистрировать нам... православного экзархического священника, то получили отказ, и отдел культов без согласия общины зарегистрировал опять синодального священника-обновленца» (ЦДАВОВУ. Ф.1. Оп. 7. Д. 171. Л. 60–61).

Массовое закрытие храмов на Проскуровщине началось зимой 1930 г. Использувавшиеся для этой цели средства были разнообразными: констатация неудовлетворительного состояния храмового помещения (в с. Аркадиевцы, церковь закрыта в янв. 1930), отказ выдать разрешение на созыв приходского собрания для пополнения пятидесятки (в с. Заставцы Старосинявского р-на). В с. Паньковцы Меджибожского (ныне Старосинявского) р-на закрытию Михайловской ц. предшествовал запрет сельсовета от 15 янв. 1930 г. на посещение храма; местный свящ. Добровольский был арестован, освобожден под подписку об отказе служить в церкви. В 1930–1931 гг. были закрыты храмы в селах Залужье Орининского р-на, Удриевцы Солобовецкого р-на, Нов. Синявка и др.

Расколы на территории Проскуровского округа в 20–30-х гг. XX в. В первые послереволюционные годы в Проскуровском у. (окр.) получило распространение автокефалистское движение. Территория Проскуровщины входила в состав липковской Каменецкой епархии, организованной 22 июня 1921 г. В 1922 г. был создан Проскуровский уездный совет УАПЦ, его возглавил священник из с. Иванковцы Николай Запорожец. Самостоятельная самосвятская Проскуровская епархия была выделена из Каменецкой епархии в 1925 г., до 1929 г. ее возглавлял «епископ» Максим Задвирняк. К нач. 1925 г. на территории Проскуровского окр. самосвяты располагали 24 храмами: Рождество-Богородичным в Проскурове (совместно со «старославянской» общиной), Троицким в с. Давыдовцы, Георгиевским в с. Васютинцы, Рождество-Богородичным в с. Гришки, Михайловским в с. Радовцы, Лукинским в с. Макаров, Иоанно-Богословским в с. Овсяники Волковинского р-на, Михайловским в с. Бальковцы, Анастасиевским в с. Лозовая, Воскресенским в с. Немирнен-

цы Волочисского р-на, Покровским в с. Броневка Войтовецкого р-на (совместно со «старославянской» общиной), Александро-Невским в пос. (ныне город) Городок, Покровским в с. Мудрыголовы Городокского р-на, Рождество-Богородичным в с. Мочулинцы Кузьминского р-на, Михайловским в с. Михалполь, Никольским в с. Мазники, Михайловским в с. Баламутовка Михалпольского р-на, Николаевским в с. Ружичанка, Рождество-Богородичным в с. Шумовцы, Покровским в с. Иванковцы Проскуровского р-на, Рождество-Богородичным в с. Десеровка (ныне Загорное), Успенским в с. Ивки, Ильинским в с. Адамполь Старосинявского р-на, Вознесенским в с. Редкодубы Чёрноостровского р-на. Наиболее многочисленными были общины в селах Ружичанка (967 чел.) и Иванковцы (509 чел.). К кон. 20-х гг. благодаря поддержке местных властей самосвятам удалось захватить храмы: Троицкий в с. Волковинцы (1927), Георгиевский в с. Пилява Старосинявского р-на, Михайловский в с. Н. Волковцы, Покровский в с. Згарок, Покровский в с. Копачевка, Параскевиевский в с. Коричинцы и др. 5 февр. 1929 г. самосвятская Проскуровская епархия была вновь объединена с Каменецкой. В 1-й пол. 30-х гг. XX в. липковские общины перестали существовать, здания храмов либо использовались в хозяйственных целях, либо были разрушены.

Некоторое время на территории Проскуровщины активно развивалось отделившееся от липковского движения братство «Деятельно Христова церковь» (ДХЦ). Инициатором его создания стал священник из с. Ружичанка В. Волошинский, в нач. 1925 г. порвавший с самосвятами и к нояб. того же года ставший уполномоченным ДХЦ в Проскуровском и Каменецком округах. В апр.–авг. 1926 г. движение пополнилось приходами в селах Проскуровского и соседних округов: Казимировка, Яськовцы, Балакиры, Мудрыголовы, Карачиевка, М. Тернавка, Завадинцы, Н. Волковцы, Редкодубы, Мочулинцы, Лехновка, Липовка и др. К кон. 1926 г. в составе Проскуровского филиала ДХЦ насчитывалось 35 общин. Росту движения способствовала пассивность липковского «Проскуровского епископа» Максима Задвирняка. В 1926 г. на соборе УАПЦ Брацлавщины был принят акт о при-





соединении к ДХЦ 26 приходов самосвятской Брацлавской епархии; «Подольский и Брацлавский архиепископ» Николай Пивоваров до 1927 г. фактически возглавлял Проскуровский филиал ДХЦ. К кон. 1927 г. бо́льшая часть приходов ДХЦ вернулась в липковскую ориентацию, общины в селах Лозовая и Мочулинцы считали себя принадлежащими и к ДХЦ, и к УАПЦ. К сер. 1927 г. к ДХЦ причислял себя 1 приход — в с. Балакиры, где до 1929 г. священником был Волошинский.

Появление на Проскуровщине общин «Братского объединения приходов Украинской православной автокефальной церкви» (БОПУПАЦ) (см. в ст. *Булдовский Ф. И.*) было связано с деятельностью «епископа» Павла Погорилко, который в июне 1924 г. с агитационной целью посетил ряд населенных пунктов Подолья: мест. Ярмолинцы, села Глебов, Скотыняны, Лисоводы, пос. (ныне город) Дунаевцы. К нач. янв. 1925 г. в Проскуровском окр. было зарегистрировано 3 общины БОПУПАЦ при храмах: Крестовоздвиженском в с. Кременная, Рождество-Богородичном в с. Скотыняны Городокского р-на и Троицком в с. Жучковцы Фельштинского р-на. К кон. 20-х гг. XX в. количество соборно-епископских общин увеличивалось в основном за счет присоединения самосвятских приходов, в нач. 30-х гг. все церкви БОПУПАЦ были закрыты и частично разрушены.

На территории Проскуровского окр. обновленчество не получило распространения, количество «синодальных» приходов колебалось от 37 в янв. 1925 г. до 42–43 в 1929 г. Наибольшее количество общин к 1925 г. было в Меджибожском р-не: Иоанно-Богословская в с. Миютковцы, Покровская в с. Шрубков, Иоанно-Богословская в с. Требуховцы, Космо-Дамиановская в с. Лысогорка, Христорождественская в с. Ярославка, Успенская в пос. Меджибож, Покровская в с. Волосовцы, Крестовоздвиженская в с. Русановцы, Михайловская в с. Голосков. В 1924 г. было образовано Проскуровское викариатство обновленческой Подольской епархии, оно существовало с перерывами до 1930 г. Вик-ство возглавляли «епископы»: Афанасий Вечорка (5 авг. — 28 окт. 1925), Сергей Добромислов (26 окт. — 25 нояб. 1925, в. у.), Мелетий Фомин (1929–1930).

Ни один из них не служил на Проскуровщине. Массовое закрытие обновленческих храмов пришлось на время активного проведения коллективизации — 1930–1931 гг. Первыми были ликвидированы общины в селах Отрокова, Шрубков.

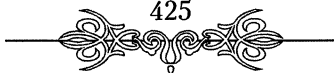
Церковная жизнь на территории Каменец-Подольской области в 1941–1955 гг. (см. также в ст. *Каменец-Подольская и Городокская епархия*). С марта 1941 г. Проскуров являлся центром Каменец-Подольской обл., отделенной 22 сент. 1937 г. от Винницкой обл., и центром не имевшей архиерея Каменец-Подольской епархии. Во время нем. оккупации (июль 1941 — март 1944) в регионе открылось много храмов, в 1942 г. в Проскурове начал работу свечной завод. Возобновилась монашеская жизнь в Городищенском и Сатановском жен. мон-рях. В Головинском мон-ре, где к 1941 г. располагался детский дом, 10 бывш. насельникам удалось организовать небольшое хозяйство и частично возродить монашескую жизнь (после освобождения региона монастырские строения в 1945 вновь занял детский дом). В 1941–1943 гг. в регионе были активны автокефалистские приходы во главе со священниками, вернувшимися из заключения. В Черноостровском р-не широкую организационную работу развернул свящ.-автокефалист Иоанн Хмелевский, в 1942 г. создавший из жителей сёл Захаровцы и Антоновцы братство и сестричество.

После освобождения область в церковном отношении попала в подчинение Каменец-Подольскому и Винницкому еп. Максиму (Бачинскому), к-рый равное время проводил в Виннице и в Проскурове (с мая 1945 по 5 янв. 1946 в его подчинении была только Каменец-Подольская епархия).

В процессе регистрации церквей в июле 1944 г. некоторые общины в Каменец-Подольской обл. значились как обновленческие (по 1 общине в Городокском и Ярмолинском районах, 3 общины в Старосинявском р-не) и автокефалистские (1 община в Проскуровском р-не). К нач. 1945 г. все они присоединились к РПЦ. К 1 янв. 1945 г. на территории Каменец-Подольской обл. имелось: по 11 храмов в Ярмолинском, Волковинском и Старосинявском районах, по 8 храмов — в Черноостровском, Волочисском,

Летичевском и Сатановском районах, 4 храма — в Фельштинском р-не, 12 — в Меджибожском р-не, 10 — в Проскуровском р-не, 14 — в Деражнянском р-не, 7 — в Михалпольском р-не, 13 — в Городокском р-не, 2 храма действовали в Проскурове. Были открыты Городищенский и Сатановский женские монастыри. Уже к марту 1945 г. количество церквей изменилось: в Летичевском р-не число зарегистрированных общин возросло до 10, в Меджибожском р-не — до 13, в Фельштинском р-не — до 5, в Проскуровском р-не — до 13; снизилось до 10 — в Старосинявском и Волковинском районах. В Проскурове, как областном и епархиальном центре, религиозная активность населения была значительной. В 1947 г. на службе на Богоявление в Рождество-Богородичном соборе присутствовало 7–8 тыс. чел. Второй городской храм — Покровская ц. — имел меньшее число прихожан. В 1946 г. в Проскурове было крещено 165 детей, в 1947 г. — 111 детей.

В 1944–1946 гг. в области были единичные случаи регистрации новых общин, к кон. 40-х гг. ситуация радикально изменилась. В 1946 г. на ходатайства верующих о регистрации молитвенных домов в селах Моломоленцы, Шрубков Меджибожского (ныне Летичевского) р-на, об открытии церквей в селах Русановцы, Орлинцы Черноостровского р-на, Чапля Летичевского р-на, Ст. Поречье и Мудрыголовы Городокского р-на был получен отказ. В нач. 1947 г. власти закрыли свечной завод в Проскурове. В 1949 г. была снята с регистрации правосл. община в с. Зеленцы. Тогда же закрыли церковь в с. Лехновка Ярмолинского р-на, молитвенный дом в с. Лозовая Волочисского р-на, располагавшийся в здании магазина. В 1950 г. ликвидированы правосл. общины в селах Божикивцы Деражнянского р-на, Васютинцы Волковинского р-на, Казачки Летичевского р-на, упразднены общины в селах Ст. Синява (ныне поселок; община использовала районный дом культуры (бывш. костел)), Юринцы Сатановского р-на и Подольяны Старосинявского р-на (светские постройки использовались в качестве молитвенных домов). В 1953 г. колхозу им. В. И. Ленина был возвращен клуб, в котором молилась община в Меджибоже.





В 1951 г. процессы ликвидации общин и закрытия храмов в Каменец-Подольской обл. активизировались. Областной уполномоченный Совета по делам РПЦ Ф. Попов под предлогом аварийного состояния закрыл церкви в селах Алексеевка Старосиняевского р-на, Николаев Чёрноостровского р-на, Лехновка Ярмолинецкого р-на и др. Несмотря на то что чиновник был снят с должности за незаконность своих действий, закрытие храмов продолжилось. Общины были ликвидированы в селах: Макарово Волковинецкого р-на, Нов. Синява Старосиняевского р-на (1952), Чаньков Волковинецкого (ныне Дунаевецкого) р-на, Лозовая Волочисского р-на, Антоновка, Захаровцы, Оржинец Чёрноостровского р-на (1953), Гришки, Овсяники Волковинецкого р-на, Гречинцы Летичевского р-на, Летки Деражнянского р-на, Волосовцы, Редвинцы Меджибожского р-на, Сказинцы (ныне Ясеновка) Ярмолинецкого р-на (1954) и др. На рубеже 40-х и 50-х гг. XX в. в ряде колхозов практиковалось использование действующих храмов в качестве сыпных пунктов: в селах Русановка, Ярославка Меджибожского р-на, Николаев, Череповка, Захаровцы Чёрноостровского р-на. Вопросы употребления церквей под хранение сельскохозяйственных продуктов решались не с духовенством, а с представителями церковных советов, к-рые не ставили священников в известность.

Мн. руководители на местах продолжали довоенную репрессивную политику по отношению к верующим. В 1944 г. секретарь РК КП(б)У Деражнянского р-на неоднократно вызывал к себе священника, требуя прекратить богослужения во время уборочной кампании. В том же году начальник Михалпольского РО НКВД угрожал арестом священнику в с. Казники, требуя отменить богослужения и ходить на полевые работы. Председатель Немиринского сельсовета Фельштинского р-на прислал 70-летнему свящ. Мельнику повестку для участия в уборочной кампании. В 1944 г. в с. Чернокалы Волковинецкого р-на сельсовет по требованию райисполкома без объяснения причин закрыл церковь. Нередки были вызовы духовенства в сельсовет, где выдвигались требования прекращения церковных служб, снятия колоколов, духовенству запрещали совершать требы,

посещать дома верующих (напр., в с. Юхимовцы Чёрноостровского (ныне Волочисского) р-на, 1954), тормозилось заключение договоров на использование жилых строений под храмы (в пос. (ныне город) Деражня, 1954). В ряде сёл верующие, не желая регистрировать общины, собирались для молитвы в частных домах (в 1948 местом таких собраний в с. Голоскове Меджибожского р-на стал дом псаломщика Ф. Гомона, к-рый совершал церковные службы мирянским чином). Нередко верующие самостоятельно возводили молитвенные дома: в нач. 50-х гг. молитвенный дом был построен в с. Зиньков Деражнянского р-на.

Положение мон-рей было более стабильным. В возобновленном в 1941 г. Городищенском мон-ре была налажена хозяйственная жизнь, в 1947 г. за обителью власти закрепили 4 га пахотной земли и фруктовый сад. Действовали 2 храма — соборный в честь Рождества Пресв. Богородицы и теплый во имя св. Иоанна Предтечи, имелись 2-этажный кирпичный корпус и 2 одноэтажных. В кон. 1945 г., несмотря на запрет принимать насельниц, в монастырь поступили 2 монахини и 6 послушниц, в 1950 г. — монахиня и послушница, в 1953 г. — 3 послушницы. В 1950 г. власти планировали объединить Городищенский и Сатановский мон-ри, но настоятельница Городищенского мон-ря игум. Херувиме благодаря личной встрече с патриархом *Алексием I (Симанским)* удалось отстоять самостоятельность обителей. В Городищенском мон-ре изготавливали свечи, продавали нательные кресты и иконы, к-рые доставляли с подворья *Почаевской в честь Успения Пресвятой Богородицы лавры*. В 1953 г. в монастыре жили 60 монашествующих, 1 священник. В том же году были проведены масштабные ремонтные работы на средства, выделенные патриархом Алексием I, в монастырском соборе установили иконостас из Немировского мон-ря. Сатановский мон-рь находился в худшем положении, в нем жили 20 насельниц. На территории мон-ря располагались церковь, 2-этажный жилой корпус. Из выделенных 3 га земли обитель обрабатывала 1,7 га. Основным источником содержания монахинь являлось рукоделие. В 1947 г. мон. Ф. П. Жадокова получила отказ на заявление с просьбой о возобновле-

нии действовавшего в 1941–1945 гг. Головчинецкого мон-ря.

Из-за нехватки кадров видное положение в церковной жизни в Каменец-Подольской обл. занимали бывш. обновленцы и автокефалисты: благочинным Городокского р-на стал бывш. активный деятель УАПЦ свящ. Иоанн Хмелевский, настоятелем собора в Проскурове являлся бывший обновленец прот. Евгений Аколовский. Прот. Евгений присутствовал на *Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1945 г.* в Москве, в марте того же года стал благочинным Проскуровского р-на, вскоре был назначен председателем сформированного в Проскурове епархиального управления. 17 марта 1946 г. он выступил с проповедью в городском соборе, в которой призвал верующих оказать помощь арестованному бывш. 2-му священнику собора Евфимию Моначинскому, позднее просил помочь находившемуся в заключении бывшему соборному диаку. Брянновскому, в авг. 1947 г. прот. Евгений организовал сбор пожертвований в пользу репрессированного инженера. За эти действия прот. Евгений был почислен за штат. Попытки сбора пожертвований для репрессированных делались на местах. В 1947 г. староста церковной общины в Волковинцах пожертвовал на Пасху продукты для передачи заключенным, за что был снят с должности.

В 1954 г., после переименования Проскурова в Хмельницкий, Каменец-Подольская обл. стала называться Хмельницкой, епархия получила название «Хмельницкая и Каменец-Подольская» (см. дальнейшую историю кафедры в ст. *Хмельницкая и Староконстантиновская епархия*).

Арх.: ЦДАВОВУ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 217. Л. 174–174 об.; Оп. 7. Д. 171. Л. 71–71 об.; Ф. 5. Оп. 2. Д. 961. Л. 96–96 об.).

Ист.: Приходы и церкви Подольской епархии. Каменец-Подольск, 1901. (Тр. Подольского епарх. ист.-стат. комитета; 9); Хроника церк. жизни [кончина Проскуровского еп. Димитрия (Галицкого)] // ЖМП. 1932. № 11/12. С. 11; Российское духовенство и свержение монархии в 1917 г. / Сост., предисл., коммент.: М. А. Бабкин. М., 2008². (Мат-лы и архивные док-ты по истории РПЦ).

Лит.: *Ровінський В., прот., Миханчук О., прот.* Православ'я на Подоллі. Кам'янець-Подільський, 1995; *Єсєнін С. М.* Прогулянка Проскуровом: Історичні нариси. Хмельницький, 2008; *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей М., 2016: (МИЦ; Кн. 54). С. 227.

Т. В. Кальченко





ПРОСПЕР АКВИТАНСКИЙ [лат. *Prosperus Aquitanus*], Проспер Тирон [*Prosperus Tiro*] (ок. 390, Лемовики (ныне Лимож, Франция) — после 455, Рим), христ. историк, поэт и богослов, последователь учения блж. *Августина* Гиппонского о благодати и предопределении, участник полупелагианских споров (см. в ст. *Пелагианство*).

Жизнь. Происхождение и ранние годы. Сохранившиеся достоверные биографические сведения о П. А. крайне скудны; реконструкция его биографии во многом зависит от признания подлинности тех или иных приписываемых ему сочинений. Согласно *Геннадию Марсельскому*, П. А. происходил из пров. Аквитания (*Gennad. Massil. De vir. illustr. 84(85)*). Хотя П. А. нигде не говорит о своем происхождении, это свидетельство отчасти подтверждается детальным описанием исторических событий в Аквитании 1-й пол. V в., содержащемся во всемирной «Хронике», составленной П. А., а также повествованием от лица очевидца о последствиях нашествия варваров на Аквитанию в начале «Песни о промысле Божиим», авторство к-рой нек-рыми учеными приписывается П. А. По всей вероятности, он род. в кон. IV в. — 390 г. (*Valentin. 1900. P. 125*) или немного ранее — в 388 г. (*Hwang. 2009. P. 38, 41*). Вероятно, фамильное имя (*cognomen*) П. А. было Тирон (*Tiro, Tуго*); оно засвидетельствовано в некоторых рукописях его сочинений и у позднейших авторов (напр.: *Beda. De arte metrica. 22*; см. также: *Vita S. Prosperi // PL. 51. Col. 18; Valentin. 1900. P. 122–124; Solignac. 1986. Col. 2447*). Возможно, П. А. принадлежал к древнему галло-романскому аристократическому роду, представители которого издавна проживали в Аквитании (*Hwang. 2009. P. 37, 41*). По свидетельству источников XIV в., родным городом П. А. были Лемовики (*Bernardus Guidonis. Chronica imperatorum romanorum // Paris. lat. 5407. Fol. CXIII; Petr. Natal. CatSS*). Вероятно, там же или в каком-то др. большом образовательном центре Аквитании (предположительно в Бурдигале (ныне Бордо); *Valentin. 1900. P. 127; Solignac. 1986. Col. 2447; Elberti. 1999. P. 26*) П. А. получил классическое греко-рим. образование, соответствовавшее общественному положению и благосостоянию его семьи. Помимо грамматики и риторики он скорее всего изучал философию, естествознание, историю, лит-ру, искусство, а также основы христ. богословия (*Valentin. 1900. P. 128; Hwang. 2009. P. 47–48*). П. А. увлекался произведениями рим. классиков, особенно сочинениями поэтов, и сам в посл. отличался красноречием и изысканным лит. слогом, подражая стилю и стихотворным размерам таких поэтов, как *Вергилий*, Гораций, Овидий, Лукреций и др. (*Hamman. 1986. P. 552*). Предположительно ок. 406 г. П. А. завершил образование (*Hwang. 2009. P. 40, 47*); однако его планам на буд. карьеру помешало вторжение варварских племен, вандалов и готов, в Галлию. Разрушительное нашествие варваров отразилось на судьбе П. А. Если признать подлинность «Песни о промысле Божиим», то из нее следует, что П. А. вместе с епископом и др. горожанами был изгнан из родного города, сожженного готами, и отправлен в ссылку, фактически равнозначную плену (*Prosper. De prov. 57–60*; см.: *Hwang. 2009. P. 40, 49*). Обстоятельства пребывания П. А. в плену неизвестны, если таковой действительно имел место; возможно, П. А. был насильно призван на службу в гот. армию, на что может указывать титул *Тиро*, означающий в данном случае не фамильное имя, а воинское звание — «молодой солдат», «новобранец». В рукописи «Поэмы мужа к жене», авторство к-рой также приписывается П. А., он прямо назван «солдатом» (*versus Prosperi militis*); в надписании некоторых др. его сочинений вместо прилага-тельного *aquitanicus* (аквитанский) встречается вариант чтения *equitaneus/equitanicus* (кавалерийский), что может указывать на службу П. А. в кавалерии. Из «Поэмы мужа к жене» известно, что он был какое-то время женат на христианке, к-рую убеждал вместе с ним оставить мир (*Prosper. Poema conjug. 1. 115–122*; см.: *Valentin. 1900. P. 766; Solignac. 1986. Col. 2447; Delmulle. 2013. P. 232*). Во время тягот плена или воинской службы в мировоззрении П. А. мог произойти духовный переворот, проявившийся в презрении к мирским благам и в обращении к Богу, после к-рого он мог принять обет воздержания (ср.: *Aug. Ep. 226. 10*).

Первые годы в Массилии. Вероятно, ок. 415–416 гг. П. А. освободился из плена и укрылся на юге Прованса — в Массилии (ныне Марсель), где в то время нашли прибежище многие беженцы, в т. ч. представители галло-романской аристократии (*Hwang. 2009. P. 49*). Неизвестно точно, когда П. А. прибыл в Массилию; нек-рые исследователи относят переезд в Прованс к его молодым годам, еще до нашествия готов (*Solignac. 1986. Col. 2447*). В Массилии у П. А. возник большой интерес к религ. жизни и христианскому богословию; условия этого города, славившегося знаменитыми учителями, благоприятствовали изучению не только светских наук, но и богословия, процветавшего в местных мон-рях, особенно в мон-ре св. Виктора, основанном прп. *Иоанном Кассианом Римлянином*, а также в Леринском мон-ре, основанном свт. *Ионоратом* Арелатским на одноименном острове недалеко от Массилии (*Valentin. 1900. P. 130; Hwang. 2009. P. 53*). П. А. особенно привлекали сочинения блж. *Августина* Гиппонского, достаточно широко распространенные в Провансе; в его лице П. А. нашел для себя авторитетнейшего руководителя в религиозных вопросах (*Prosper. Ep. ad Aug. 1, 9; Ep. ad Rufin. 3. 4*; подробнее об отношении П. А. к блж. *Августину* и его учению см.: *Valentin. 1900. P. 131, 368–410; Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 311–317*). Предположительно в Массилии П. А. жил при каком-то мон-ре, скорее всего при мон-ре св. Виктора (*Valentin. 1900. P. 130–131; Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 310. Not. 4; Solignac. 1986. Col. 2447*). Однако П. А. не вступил на иноческий путь; по мнению исследователей, он всю жизнь оставался мирянином (*Valentin. 1900. P. 151–152; Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 310. Not. 4; Hamman. 1986. P. 551*). Вместе с тем П. А. продолжал интересоваться богословскими вопросами, обсуждавшимися в то время в Церкви, и был в курсе всех важных событий, происходивших в мон-рях Прованса.

Участие в полупелагианских спорах. Дальнейшие обстоятельства жизни П. А. тесно связаны с т. н. полупелагианскими спорами, точнее, с возникшими ок. 426–427 гг. сначала в Сев. Африке, а затем и в Юж. Галлии спорами вокруг учения блж. *Августина* о самовластном характере действия Божественной благодати и о предопределении ко спасению (см. в ст. *Августин* Гиппонский).

где в то время нашли прибежище многие беженцы, в т. ч. представители галло-романской аристократии (*Hwang. 2009. P. 49*). Неизвестно точно, когда П. А. прибыл в Массилию; нек-рые исследователи относят переезд в Прованс к его молодым годам, еще до нашествия готов (*Solignac. 1986. Col. 2447*). В Массилии у П. А. возник большой интерес к религ. жизни и христианскому богословию; условия этого города, славившегося знаменитыми учителями, благоприятствовали изучению не только светских наук, но и богословия, процветавшего в местных мон-рях, особенно в мон-ре св. Виктора, основанном прп. *Иоанном Кассианом Римлянином*, а также в Леринском мон-ре, основанном свт. *Ионоратом* Арелатским на одноименном острове недалеко от Массилии (*Valentin. 1900. P. 130; Hwang. 2009. P. 53*). П. А. особенно привлекали сочинения блж. *Августина* Гиппонского, достаточно широко распространенные в Провансе; в его лице П. А. нашел для себя авторитетнейшего руководителя в религиозных вопросах (*Prosper. Ep. ad Aug. 1, 9; Ep. ad Rufin. 3. 4*; подробнее об отношении П. А. к блж. *Августину* и его учению см.: *Valentin. 1900. P. 131, 368–410; Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 311–317*). Предположительно в Массилии П. А. жил при каком-то мон-ре, скорее всего при мон-ре св. Виктора (*Valentin. 1900. P. 130–131; Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 310. Not. 4; Solignac. 1986. Col. 2447*). Однако П. А. не вступил на иноческий путь; по мнению исследователей, он всю жизнь оставался мирянином (*Valentin. 1900. P. 151–152; Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 310. Not. 4; Hamman. 1986. P. 551*). Вместе с тем П. А. продолжал интересоваться богословскими вопросами, обсуждавшимися в то время в Церкви, и был в курсе всех важных событий, происходивших в мон-рях Прованса.

Участие в полупелагианских спорах. Дальнейшие обстоятельства жизни П. А. тесно связаны с т. н. полупелагианскими спорами, точнее, с возникшими ок. 426–427 гг. сначала в Сев. Африке, а затем и в Юж. Галлии спорами вокруг учения блж. *Августина* о самовластном характере действия Божественной благодати и о предопределении ко спасению (см. в ст. *Августин* Гиппонский).





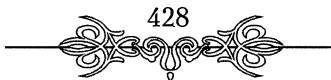
Хотя блж. Августин был в то время весьма уважаем и почитаем в Сев. Африке, особенно из-за его вклада в борьбу с пелагианством, он не имел столь же непререкаемого авторитета в вероучительных вопросах в Галлии с ее собственными авторитетными епископами и со склонностью к церковной автономии и интеллектуальной свободе. Мн. южногалльские мон-ри с момента основания имели особый жизненный уклад и тесные духовные связи с христ. Востоком, в частности с егип. монастырями. В них культивировался особый тип аскетизма, сочетавший черты общежительного и отшельнического монашества, в котором упор делался на собственные аскетические усилия подвижника, включавшие не только соблюдение внешних норм и правил поведения, но и внутреннее наблюдение за помыслами, откровение их опытным духовным наставникам («старцам»), борьбу со страстями души, очищение сердца для добродетелей и молитвенного созерцания Бога (подробнее см. в ст. *Иоанн Кассиан Римлянин*). Как и их североафрикан. собратья из мон-ря Гадрумет (ныне Сус, Тунис), обратившиеся к блж. Августину за разъяснениями по поводу его учения о Божественной благодати и ее воздействии на человека, галльские подвижники ощущали, что их стремление к духовному совершенству подрывалось августиновским пониманием Божественной благодати, к-рая подается лишь избранным людям и никак не связана с человеческими заслугами. По их мнению, это учение блж. Августина ставило под вопрос сам смысл монашеского делания и аскетизм как таковой. Так, по мере знакомства с антипелагианскими сочинениями Гиппонского епископа в южногалльских мон-рях возникла идейная оппозиция его учению. Хотя большинство монахов принимали аргументы блж. Августина против пелагиан и, так же как и епископ Гиппонский, настаивали на необходимости Божественной благодати для спасения, они не могли согласиться с доктриной о самовластном характере действия благодати и о предопределении ко спасению. Стремясь угодить Богу и стяжать вечную награду за аскетические подвиги, галльские монахи исходили из несомненной связи между человеческими действиями и их результатами для духовной жизни. Трактат блж. Августина «Об упре-

ке и благодати», адресованный североафрикан. монахам в мон-ре Гадрумет, поставил под сомнение эту связь и по существу тот образ жизни, который вели галльские подвижники. Т. о., оппозиция в Галлии возникла лишь по отношению к крайностям антипелагианского учения блж. Августина и касалась монашеских представлений о подлинности и необходимости собственных человеческих действий в процессе движения ко спасению (подробнее см.: *Уивер*. 2006. С. 54–59).

Находясь в Массилии, в центре церковных событий, П. А. вскоре узнал о негативной реакции со стороны его галльских собратьев на учение блж. Августина, которого он считал непререкаемым авторитетом во всех вероучительных вопросах; в письме другу Руфину П. А. почтительно называет Гиппонского епископа «блаженнейшим», «особой частью священства», «высшим мужем в Церкви того времени», преисполненным многочисленными дарами Св. Духа, в т. ч. премудростью и знанием, что помогло ему «победить многие ереси мечом слова» (*Prosper*. Ep. ad Rufin. 3. 4; 17). Его восхищение блж. Августином разделяли и некоторые др. поклонники Гиппонского епископа в Провансе — «неколебимые любители совершенной благодати», среди которых были диак. Леонтий и миряне Руфин и Иларий (*Ibid.* 1, 17; Ep. ad Aug. 1, 7; см.: *Hwang*. 2009. Р. 91–93). Осознавая, что он находится в меньшинстве, П. А. тем не менее решил публично вступить за честь критикуемого учителя и в 426 или 427 г. по просьбе Руфина написал ему краткое письмо «О благодати и свободе выбора». В нем он защищал учение блж. Августина от критики со стороны не названных по именам галльских монахов или священников, которые, хотя сами и не осмеливались обвинять блж. Августина публично, между собой критиковали его сочинения против пелагиан, утверждая, что в них блж. Августин «полностью устраняет человеческую свободу выбора и под именем благодати проповедует фатальную необходимость», а также что он, подобно нечестивым язычникам и манихеям, разделяет всех людей на 2 категории, и даже на 2 различные «природы» — видимо, на добрую и злую (*Prosper*. Ep. ad Rufin. 3. 4). По мнению П. А., в действительности блж. Августин, на-

против, отвергал фатализм и манихейство: вопреки языческому фатализму доказывал, что все зависит не от слепой судьбы, а от милостивого решения Бога; вместо ложного манихейского учения о двух субстанциях учил о том, что все люди, как потомки Адама, были сотворены из его плоти и унаследовали от него *grex perвородный*, сказавшийся, в частности, в немоги человеческой воли, к-рая сама по себе уже неспособна желать добра и нуждается в помощи благодати Божией (*Ibid.* 17. 18). Т. о., с т. зр. П. А., проблема заключалась в том, что оппоненты блж. Августина отказывались принять во всей полноте его учение о самовласти Божественной благодати, к-рая играет главную и единственно реальную роль в спасении человека, фактически подменяя собой его собственное действие (подробнее см.: *Уивер*. 2006. С. 60–61).

Несмотря на все усилия П. А., его письмо не произвело должного эффекта; даже если галльские оппоненты блж. Августина прочитали письмо, они продолжили критику августиновского учения о благодати, только усилившуюся после прочтения ими нового трактата блж. Августина «Об упреке и благодати». Этот трактат лишь обострил дальнейшие споры и разногласия вокруг учения Гиппонского епископа, к-рое его галльские оппоненты сочли «противоречащим мнению отцов и церковному пониманию» (*Prosper*. Ep. ad Aug. 2). По всей видимости, таковы были возражения со стороны прп. Иоанна Кассиана и братьев мон-ря св. Виктора (*Ibidem*), а также связанных с ним местных авторитетных пресвитеров и епископов, в т. ч. свт. Илария Арелатского (*Ibid.* 2, 7, 9; см. также: *Aug*. Ep. 226. 2, 5; *Idem*. De praedest. sanct. 1. 2; *Уивер*. 2006. С. 62; *Hwang*. 2009. Р. 110–111; впрочем, существует гипотеза, что вместо свт. Илария в изначальной версии письма стояло имя некоего Елладия или Евладия, который, как предполагают, мог быть предшественником свт. Гонората на Арелатской кафедре; см.: *Chadwick O. Euladius of Arles // JThSt*. 1945. Vol. 46. Р. 200–205; *Idem*. John Cassian. Camb., 1968². Р. 128; ср. также: *Уивер*. 2006. С. 120–122). В то время их критика выражалась в частных беседах и еще не носила публичного и письменного характера (*Prosper*. Ep. ad Rufin. 3. 4; 4. 5). Высказывалось мнение,





что выражение П. А. «многие собеседования» (*multas collationes* — *Ibid.* 4. 5) может означать не устные беседы, а известное сочинение прп. Иоанна Кассиана «Собеседования», первые 10 из к-рых были написаны им ок. 425 г., или даже 13-е собеседование, в к-ром содержится скрытая полемика с учением блж. Августина о благодати (*Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 311; Hwang. 2009. P. 97*). Однако, по свидетельству П. А., в то время он еще не был знаком с 13-м собеседованием, опубликованным гораздо позднее (*Prosper. Contr. Collat. II 1*).

В связи с тем, что споры в Массилии не утихали, а, напротив, усиливались, П. А. обратился за помощью к самому блж. Августину. В кон. 428 или нач. 429 г. П. А. написал ему 2 письма, из к-рых сохранилось только 2-е (*Aug. Ep. 225*). Он сообщал престарелому епископу об оппозиции его учению о благодати и предопределении в галльских монашеских кругах, а также среди связанных с ними авторитетных епископов и просил дать соответствующие разъяснения, к-рые могли бы успокоить волнения. Первое письмо было отправлено блж. Августину через диак. Леонтия, 2-е — через Иларию, к-рый, хотя и проживал в Массилии, вероятно, был африканцем по происхождению и был лично знаком с блж. Августином; вместе с письмом П. А. он также отправил блж. Августину письмо сходного содержания (см.: *Ibid.* 226). В письмах оба сторонника Гиппонского епископа собрали по возможности все возражения, выдвигавшиеся его галльскими оппонентами, к-рые весьма уважали блж. Августина, но не соглашались с учением о предопределении ко спасению, никак не зависящему от предведения Богом веры человека или его аскетических подвигов (*Prosper. Ep. ad Aug. 2–9; Aug. Ep. 226. 2–8*; подробнее об этих возражениях см.: *Уивер. 2006. С. 64–68*). Впрочем, в письме П. А. говорил о неоднородности галльской оппозиции и характеризовал отдельных ее членов как «остатки пелагианского заблуждения» (*Prosper. Ep. ad Aug. 7*). Тем самым он стремился убедить блж. Августина в том, что оппозиция его учению набирает силу и существует немалая опасность возрождения и дальнейшего распространения пелагианских идей. Когда блж. Августин прочитал эти послания своих

сторонников из Прованса, то в качестве ответа в 429 г. написал 2 книги — «О предопределении святых» и «О даре пребывания», изначально составлявшие один трактат, адресованный одновременно П. А. и Иларию (*Aug. De praedest. sanct. 1. 1*). В этом трактате он дал свои разъяснения по поводу учения о предопределении и о его укорененности в церковном Предании, поскольку галльские оппоненты обвиняли блж. Августина в новизне (*Ibid.* 3. 7; 14. 26–29; *Idem. De dono persev. 19. 48–49; 20. 52–21. 55*). Однако блж. Августин рассматривал своих галльских оппонентов не как пелагиан, а скорее как братьев по вере, к-рые еще не достигли совершенного познания благодати и не осознали истинного смысла предопределения; по его мнению, они нуждаются не в осуждении, а в дальнейшем руководстве и братской молитве, к которой он и побуждал П. А. и Иларию в конце 2-го трактата (*Idem. De dono persev. 24. 66–68*).

В ожидании ответа блж. Августина П. А. публично выступил в его защиту, написав в кон. 429 или нач. 430 г. пространную «Поэму о неблагодарных», в которой вновь сравнивал аргументы галльских оппонентов блж. Августина с учением пелагиан и опровергал их с позиций строгого августинизма, повторяя в основном те же доводы, к-рые уже приводил в письмах Руфину и блж. Августину, но теперь в более резком и осуждающем тоне (см.: *Hwang. 2009. P. 121–123*). В этот же период им были написаны 2 небольшие, но едкие эпиграммы на некоего «зложелателя Августина» — весьма вероятно, прп. Иоанна Кассиана (см.: *Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 311–312. Not. 7*).

Когда, наконец, летом 430 г. адресованные П. А. и Иларию трактаты блж. Августина достигли Массилии, их автор был уже смертельно болен и не мог даже предполагать, как быстро они распространятся в Галлии и какую негативную реакцию они там вызовут. Смерть блж. Августина, последовавшая 28 авг. 430 г., дала полную свободу действий его противникам, к-рые стали открыто высмеивать его учение о благодати и предопределении. Предположительно после смерти своего авторитетного наставника именно П. А. стал лидером августиниан в Массилии и главным защитником

учения Гиппонского епископа не только в Провансе, но и в др. зап. областях (*Prosper. Resp. Genuens. Praef.; см.: Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 317–318; Уивер. 2006. С. 148; Hwang. 2009. P. 138–139*). Вскоре после этого Камилл и Феодор, священники из итал. Генуи (по др. гипотезе — из Агина (ныне Ажен, Франция); см.: *Plinval. 1958. P. 342*), прочитав 2 последних трактата блж. Августина и придя от них в замешательство, прислали П. А. список цитат из этих сочинений, к-рые вызвали у них недоумения, т. к. они не могли понять содержащееся в них учение о благодати и предопределении. Однако П. А. воспринял это не как дружеский жест, а как очередную атаку на непререкаемый авторитет «учителя благодати» и послал им свои «Ответы в защиту Августина на избранные цитаты генуэзцев», где разъяснял содержание трактатов блж. Августина и объяснял эволюцию его мысли, раскрывая логику действия благодати и «механизм» предопределения ко спасению. Вместе с тем П. А. предупреждал адресатов, что любой человек, пусть даже обремененный в священный сан, если он будет противиться проповеди доктрины о предопределении, окажется «яснейшим пособником пелагианского превозношения» (*Prosper. Resp. Genuens. 9*).

Неизвестно, удовлетворили ли итал. священники ответы П. А., однако в Провансе он все более оказывался в церковной и богословской изоляции, поскольку его защита августиновского учения не находила здесь положительного отклика. Тогда П. А. вместе с Иларием прибег к авторитету Римской кафедры, чтобы навсегда положить конец спорам. В связи с этим в 431 г. П. А. и Иларий отправились в Рим, где надеялись получить аудиенцию у Римского еп. Келестина I, недавно добившегося осуждения лидеров пелагиан на Вселенском III Соборе, и побудить его также осудить учение, распространившееся в Юж. Галлии, к-рое они рассматривали как новую ветвь пелагианства (*Prosper. De ingrat. 115–131; Coelestin. Ep. 21. 1. 2; см.: Valentin. 1900. P. 132*). Однако вопреки их ожиданиям этого не случилось. Хотя еп. Келестин оказал П. А. и его другу теплый прием, в весьма двусмысленном письме галльским епископам от 31 мая 431 г. (*Coelestin. Ep. 21 // PL 50. Col. 528–530*; см. также:





Prosper. Contr. Collat. XXI 2) он, с одной стороны, указывал на то, что блж. Августин всегда находился в общении с Римской Церковью и был почитаем Римскими епископами в числе «наилучших учителей» (*inter magistros optimos*), но, с др. стороны, избегал выносить поспешные решения и призывал все стороны к сохранению спокойствия, осуждая лишь любые нововведения в Церкви. При этом осуждение нововведений могло быть использовано в свою пользу и галльскими богословами, к-рые рассматривали в качестве новшества учение самого блж. Августина (*Prosper. Ep. ad Aug. 7; Aug. Ep. 226. 2; Uverp. 2006. С. 67–68, 152*). В свете этого маловероятным представляется суждение свт. *Фотия I* К-польского, согласно которому послание еп. Келестина галльским епископам не только защитило честь блж. Августина, но и успокоило все возникшие нестроения (*Phot. Bibl. 54*). Др. автор IX в., архиеп. *Гинкмар* Реймский, приписывал победу над «еретиками» (т. е. «полупелагианами») самому П. А.: он утверждал, будто П. А. стал «легатом Римской Церкви и ее надежным толкователем» (*Hincmar. De praedest. 3*), получив от еп. Келестина некие особые «полномочия» (*delegatio*) для опровержения еретиков (*Ibid. 1, 24, 26, 34*). Скорее всего архиеп. Гинкмар основывался на неопределенных словах самого П. А. из предисловия к «Ответам на главы возражений Викентия», где тот говорит, что будет защищать веру от нападок пелагиан, «опираясь на авторитет Апостольского престола» (*Prosper. Resp. Vincent. Praef.*). Однако маловероятно, чтобы Римский епископ дал простому мирянину, хотя и талантливому богослову, полномочия выступать от имени всей Римской Церкви; скорее всего речь идет о том, что П. А. в своем сочинении собирался опровергнуть оппонентов, основываясь на учении Римской Церкви, т. е. на авторитетных постановлениях и решениях Римских епископов, вынесенных ими в ходе пелагианских споров в 416–418 гг., что он и сделал впосл., при составлении сб. «Авторитетные суждения...» (см.: *Valentin. 1900. Р. 134–135*).

Несмотря на то что письмо еп. Келестина временно усилило позиции сторонников блж. Августина в Галлии, П. А. и Иларий вернулись в Массилию, так и не добившись же-

лаемого осуждения галльских критиков Гиппонского епископа и церковного утверждения его учения о предопределении (см.: *Hwang. 2009. Р. 145–146*). Вскоре, в июле 432 г., еп. Келестин умер, и после него Римскую кафедру занял *Сикст III*, при к-ром споры вокруг учения блж. Августина о благодати в Юж. Галлии и Италии не прекратились, но еще более обострились. Прежде всего резко возросла активность галльской оппозиции. В том же году было опубликовано 13-е собеседование прп. Иоанна Кассиана, неизвестное ранее П. А. и, по его мнению, содержащее скрытую полемику с блж. Августином (*Prosper. Contr. Collat. II 1; см.: Cappuyns. Le premier représentant. 1929. Р. 319–320; De Letter. 1963. Р. 8–9; о возможной антиавгустиновской направленности этого собеседования см.: Uverp. 2006. С. 123–144; Hwang. 2009. Р. 146–156*). Против крайностей учения блж. Августина с сочинениями выступили также прп. *Викентий Леринский* и *Арнобий Младший*; появились и др. язвительные памфлеты, карикатурно изображавшие учение Гиппонского епископа (см.: *Valentin. 1900. Р. 135; Uverp. 2006. С. 152*). П. А., считавший себя рупором августинизма, был вынужден реагировать на эти нападки и в 432–435 гг. написал 3 полемических сочинения (см.: *Cappuyns. Le premier représentant. 1929. Р. 321; De Letter. 1963. Р. 10; Uverp. 2006. С. 152, 165; альтернативную хронологию см.: Jacquin. 1906. Р. 276–299*), в которых выступил с критикой 13-го собеседования, возражений прп. Викентия Леринского и других «галлов-клеветников» (по-видимому, каких-то не названных по именам монахов Массилийского и Леринского мон-рей). Хотя в этих сочинениях П. А. в целом стремился защитить августиновскую позицию, вновь отстаивая учение о предопределении как составную часть веры Церкви, в то же время в его позиции присутствуют признаки, свидетельствующие о ее смягчении. Так, он допускает, что, хотя решение Бога предопределяет неких людей ко спасению есть дело Его непостижимого суда, Божественное решение не предопределяет человека к спасению опирается на предвидение его буд. грехов и нераскаянности в них (ср.: *Prosper. Resp. Gall. 15; Resp. Vincent. 13; см. также: Uverp. 2006. С. 152–173; Hwang. 2009. Р. 175–179*).

После смерти прп. Иоанна Кассиана (ок. 435) споры в Галлии стали утихать. Вероятно, именно в это время появились такие анонимные трактаты, как «Напоминание против пелагиан и целестиан» (*Hypomnesticon; CPL, N 381*), «Главы из святого Августина» (*Capitula sancti Augustini; CPL, N 664*), «О предопределении и благодати» (*De praedestinatione et gratia; CPL, N 382*). Их авторы стремились найти средний путь в вопросе о благодати и свободной воле, действующих вместе, а также объяснить предопределение через предведение (*Hwang. 2009. Р. 180–183*). В это же время или немного ранее, в 434 г., появились «Памятные записки» (*Commonitorium, CPL, N 510*) прп. Викентия Леринского, в которых акцент делался на соборных решениях и согласии большинства отцов и учителей Церкви по важнейшим вероучительным вопросам, а не на авторитете одного отдельно взятого отца (*Vincent. Lirin. Common. 2–3, 27*; впрочем, гипотеза о том, что «Памятные записки» могли быть своего рода ответом на трактат П. А. «О благодати и свободном выборе против Собеседника» (*Hwang. 2009. Р. 168*), представляется маловероятной). Для самого П. А. период с 435 по 440 г. также стал временем переосмысления своих позиций и прежней убежденности в непререкаемом авторитете блж. Августина и его учения (*Ibid. Р. 185–186*).

Переезд в Рим и служба в папской канцелярии. Дальнейшая жизнь П. А. была связана с его переездом в Рим осенью 440 г., где он поступил на службу к свт. *Льву I Великому*, занявшему Римскую кафедру 29 сент. 440 г., в качестве его личного секретаря (*notarius*) или скорее советника (*Gennad. Massil. De vir. illustr. 84(85); Ado Viennensis. Chronicon // PL. 123. Col. 106; см.: Valentin. 1900. Р. 135–138; Hwang. 2009. Р. 187; более ранняя и менее вероятная датировка – 435 г.; см.: Cappuyns. Le premier représentant. 1929. Р. 326*). По-видимому, свт. Лев был наслышан о лит. и богословских талантах П. А. еще в Риме или когда был в Галлии с дипломатической миссией в авг. 440 г.; возможно, они даже встречались, и свт. Лев тогда же пригласил П. А. поехать с ним в Рим, чтобы привлечь его к работе в папской канцелярии (см.: *Valentin. 1900. Р. 136; Solignac. 1986. Col. 2447; Elberti. 1999. Р. 26*).





Hwang. 2009. Р. 189–190). Устав от бесконечных споров и не видя дальнейших перспектив для своей деятельности в Провансе, П. А. с радостью принял приглашение свт. Льва, предчувствуя начало новой карьеры и широкие возможности для служения Церкви, к-рые перед ним открывались. Как секретарь и советник папы, он стал свидетелем и участником различных церковных и политических событий, происходивших в понтификат свт. Льва, многие из к-рых он в посл. включил в «Хронику» (*Prosper. Chron.* 1336–1376 // *MGH. AA. T. 9. P. 477–485*). Хотя работа в папской канцелярии не позволяла П. А. посвящать достаточно времени дальнейшему изучению вопроса о благодати и полемике с критиками учения блж. Августина, он продолжал интересоваться ходом споров. Однако нет оснований доверять позднему сообщению свт. Фотия I К-польского, согласно которому именно в Риме при свт. Льве Великом, а не ранее, в Массилии, П. А. написал книги против сторонников возродившейся пелагианской ереси, в результате чего пелагиане будто бы полностью исчезли (*Phot. Bibl.* 54). Наоборот, длительное общение со свт. Львом, уважительно относившимся к прп. Иоанну Кассиану и его наследию, скорее всего было причиной того, что взгляды П. А. по вопросу о благодати и предопределении стали еще более умеренными (см.: *Markus*. 1986. Р. 36–39; *Уивер*. 2006. С. 173–174, 178).

Одновременно П. А. задумал представить учение блж. Августина в более понятной и приемлемой для всех форме, устранив из него все то, что могло бы вызывать споры и разногласия. Для этого он составил неск. сборников цитат из сочинений блж. Августина, которые, с его т. зр., могли быть полезными для изучающих богословское наследие Гиппонского епископа (см.: *Hwang*. 2009. Р. 198–199). Вероятно, первым по времени было «Толкование на псалмы», в котором П. А. кратко обобщил толкования блж. Августина, содержащиеся в его «Изъяснениях псалмов». Затем он составил пространный «Сборник изречений, извлеченных из сочинений св. Августина». Особое место в сборнике отводится вопросу о благодати; при этом, хотя П. А. включил утверждения блж. Августина о предварающей благодати, предвении

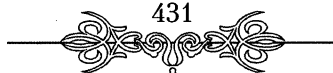
и пребывании в добре, он не упоминает здесь о предопределении. После этого П. А. переложил часть этих изречений в дистихах («Эпиграммы из изречений Августина»). В целом, в этих сборниках П. А. стремился представить учение блж. Августина полностью католическим и не содержащим спорных моментов, вроде учения о предопределении и об избрании. Возможно, составление этих сборников было реакцией П. А. на сочинения Арнобия Младшего — «Толкование на псалмы» (*Commentarii in Psalmos*; CPL, N 243) и трактат «Предопределенный» (*Praedestinatus*; CPL, N 243), написанные в Риме ок. 432–440 гг. и направленные против учения блж. Августина о благодати и предопределении (см.: *Hwang*. 2009. Р. 200–202).

Для усиления авторитетности августиновского учения о благодати П. А. составил «Авторитетные суждения предшествующих епископов Апостольского престола о благодати Божией и свободном решении воли», куда включил соборные документы и папские декреты против пелагианства, изданные ранее, а также добавил свои комментарии. Этот сборник церковных постановлений обнаруживает изменения, происшедшие в позиции П. А.: в документах он стремился выделить существенные элементы принятого Западной Церковью учения о благодати и отделить от них логические выводы, делавшиеся строгими последователями блж. Августина, имя и сочинения к-рого в данной подборке текстов не упоминаются, вероятно, во избежание дальнейших споров. П. А., т. о., посчитал достаточным апеллировать к авторитету Римских епископов, Соборов и литургической практики, дополняя эти тексты цитатами из Свящ. Писания, чтобы придать несомненный авторитет общему содержанию августиновского учения о благодати. Составление «Авторитетных суждений...» ознаменовало собой смещение акцентов в полупелагианских спорах, когда одним из важнейших стал вопрос об авторитетности того или иного мнения и о его укорененности в церковном Предании (подробнее см.: *Уивер*. 2006. С. 174–177).

Помимо упорядочения учения блж. Августина и папских вероучительных документов по вопросу о благодати П. А., как сообщает Ген-

надий Марсельский, принимал активное участие в составлении или редактировании писем свт. Льва Великого, относившихся к евтихианскому спору (*Genrad. Massil. De vir. illustr.* 84(85)). По всей вероятности, речь идет о посланиях папы, написанных между К-польским Собором 448 г. и Эфесским «разбойничьим» Собором 449 г., в число к-рых предположительно входило и 28-е Послание Флавиану К-польскому, или «Томос Льва», куда П. А. включил немало цитат или парафраз из сочинений блж. Августина (см.: *Gaidioz*. 1949. Р. 285–301; *Di Capua*. 1959; *James*. 1993. Р. 556–583; *Elberti*. 1999. Р. 221–230). Вероятно, ту же редакторскую работу П. А. осуществлял и с проповедями свт. Льва; как предполагают исследователи, папа давал ему поручение составить черновой вариант того или иного послания или проповеди в тех случаях, когда требовались его специальные знания и умение (*James*. 1993. Р. 583; *Elberti*. 1999. Р. 230). Тогда же П. А. создал последний богословский труд — «О призвании всех народов», в к-ром под влиянием свт. Льва отказался от августиновского учения о жестком предопределении, заменив его понятием «избрание» (*electio*; см.: *Hwang*. 2009. Р. 216–217). В этом трактате П. А. описывает взаимоотношение благодати и человеческой воли как взаимодействие, необходимое для спасения.

В поздний период жизни П. А. закончил составление исторического труда — всемирной «Хроники» (см.: *Prosper. Chron.* 1, 1375 // *MGH. AA. T. 9. P. 385, 483*; *Victorius Aquitanus. Epistola ad Hilarium de Canone Paschali* // *Ibid.* Р. 681; *Cassiod. De inst. div. lit.* 17). Весной 455 г. П. А. оказал содействие свт. Льву Великому в разрешении споров о праздновании Пасхи между Римской и Александрийской Церквами (*Prosper. Chron.* 1376 // *MGH. AA. T. 9. P. 484*; *Beda. De temp. rat.* 43). Обладая достаточными познаниями в астрономии (*Prosper. De inrgat.* 872–873; *De prov.* 770–771), П. А. для защиты зап. практики пасхального исчисления составил свой пасхальный цикл, ныне утраченный (*Genrad. Massil. De vir. illustr.* 87(88); *Valentin*. 1900. Р. 139). В июне 455 г. он стал свидетелем захвата и разграбления Рима королем вандалов Гейзерихом (*Prosper. Chron.* 1375 // *MGH. AA. T. 9. P. 485*).





П. А. скончался предположительно вскоре после 455 г. (*Valentin*. 1900. P. 139–140; *Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 335; *Solignac*. 1986. Col. 2447; *Elberti*. 1999. P. 27; *Hwang*. 2009. P. 233–234; упоминание о деятельности П. А. в 463 хронистом VI в. Марцеллином (*Marcell. Com. Chron. Ann. 463* // PL. 51. Col. 930), заимствовавшим сведения у Геннадия Марсельского, но поместившим их не в том хронологическом порядке, считается ошибочным; см.: *Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 335. Not. 80). Викторий Аквитанский в прологе к циклу пасхального исчисления, написанному в 457 г., упоминает о П. А. как о «святом и досточтимом муже» (*sancto et venerabili viro* — *Victorius Aquitanus*. Epistola ad Hilarium de Canone Paschali // MGH. AA. T. 9. P. 681; ср.: *virus eruditus et sanctus* — *Fulgent. Rusp. Ad Monim. I 30*; *sanctus Prosper* — *Cassiod. De inst. div. lit. 17*). В «Декрете о принимаемых и непринимаемых книгах» (*De recipiendis sive non recipiendis libris*), изданном, вероятно, Римским Собором при папе Геласии I (492–496), П. А. назван «благженным» и «благочестивейшим мужем» (*opuscula beati Prosperi viri religiosissimi* — PL. 59. Col. 171), а его книги — ортодоксальными. Однако точно неизвестно, был ли П. А. когда-либо официально канонизирован католич. Церковью. Иоганн Третьий и др. католич. историки XV–XVII вв., такие как Л. Сурий и кард. Цезарь Бароний, полагали, что П. А. был епископом г. Регия (ныне Рьез, Прованс) или одноименного города в Эмилии-Романье (ср., напр.: *Johannes Trithemius. Liber de Scriptoribus Ecclesiasticis*. Basileae, 1494. Fol. 29v). Память этого епископа, согласно Римскому Мартирологу, изданному в 1586 г. папой Григорием XIII, приходится на 25 июня; скорее всего это произошло вслед. недоразумения, поскольку отождествление П. А. с епископом г. Регия не имеет исторических оснований (*Morin*. 1895; *Valentin*. 1900. P. 141–148, 153–155; *Solignac*. 1986. Col. 2448).

Сочинения. П. А. был весьма плодовитым писателем и поэтом: из-под его пера вышло не менее 15 сочинений, разнообразных по жанру и тематике, написанных как в прозе, так в стихах. При этом большинство богословских сочинений П. А. по проблематике относятся к полупелагианским спорам и вдохновлены уче-

нием блж. Августина, апология и популяризация наследия к-рого стали главным делом жизни П. А. Его поэтические сочинения, написанные элегическим дистихом и гекзаметром, в средние века считались образцом лат. христ. поэзии, сохранившей стихотворные размеры и лексику рим. классиков. Прозаические сочинения П. А. также являются образцовыми с т. зр. лит. формы: язык П. А. изобилует классическими риторическими фигурами, антитезами, аллитерациями, ритмичностью; ему не чужды патетика, сарказм и ирония. Сочинения П. А. отличаются предельной ясностью мысли, четкостью определений, стройностью изложения, гибкостью выражений, взвешенностью и аргументированностью суждений (*Hamman*. 1986. P. 552; *Elberti*. 1999. P. 27). Весьма непростым остается вопрос о составе корпуса его сочинений и о критериях их подлинности, поскольку в рукописной и церковной традициях П. А. атрибуировалось гораздо больше сочинений, чем он в действительности написал. В связи с этим необходимо различать, во-первых, подлинные сочинения П. А.; во-вторых, приписываемые ему сочинения, в отношении к-рых авторство П. А. спорно, но они могут принадлежать ему с большой долей вероятности; в-третьих, сочинения, приписанные П. А. по ошибке и атрибуция к-рых считается учеными маловероятной (подробнее о проблемах атрибуции и критериях подлинности см.: *Solignac*. 1986. Col. 2448–2453; *Elberti*. 1999. P. 27–32; *Hwang*. 2009. P. 11–29; *Delmulle*. 2013). Подлинные сочинения П. А. по жанровым и тематическим критериям подразделяются на 5 групп: эпистолярные, догматико-полемические, экзегетические, поэтические и исторические.

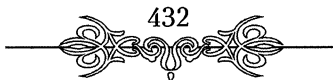
Эпистолярные. Представлены 2 письмами эпохи начала полупелагианских споров. Первым по времени было «Письмо Руфину о благодати и свободе выбора» (*Epistola ad Rufinum de gratia et libero arbitrio* // PL. 51. Col. 77–90; CPL, N 516). Написано ок. 426/7 г. (*Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 311; *Uiver*. 2006. С. 59; *Hwang*. 2009. P. 96), адресовано мирянину Руфину, другу и единомышленнику П. А.; состоит из 18 глав и посвящено защите учения блж. Августина от критики со стороны южногалльских монахов или клириков. Автор начинает с упо-

минания об осуждении пелагианства вост. и зап. церковными Соборами, Римскими епископами и особенно авторитетными писателями блж. Августина, затем подвергает критическому разбору тезисы его южно-галльских оппонентов, а также приводившиеся ими библейские цитаты, предлагая их правильную августиновскую интерпретацию; по ходу рассуждения П. А. излагает основные тезисы учения блж. Августина о благодати (их подробный анализ см.: *Uiver*. 2006. С. 59–61; *Hwang*. 2009. P. 96–99).

«Письмо Августину» (*Epistola ad Augustinum* // PL. 51. Col. 67–74 = *Aug. Ep. 225* // PL. 33. Col. 1002–1007; крит. изд.: CSEL. 57. P. 454–468; рус. пер.: Письмо Августину. 2008). Написано в кон. 428 — нач. 429 г. (*Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 313; *Hamman*. 1986. P. 553; *Hwang*. 2009. P. 111); содержит обзор возражений, выдвигавшихся галльскими оппонентами блж. Августина, в т. ч. прп. Иоанном Кассианом и свт. Иларию Арелатским, против его учения о благодати и предопределении. После вступления (гл. 1) П. А. приводит «определение веры и исповедание» (*definitio ac professio*) галльских оппонентов, с одной стороны признававших учение о грехопадении и его последствиях и необходимость благодати, а с др. стороны увязывавших подавание благодати с верой каждого человека, которую Бог предвидит и вознаграждает (главы 2–3). Затем он приводит возражения др. оппонентов, т. зр. к-рых, по его мнению, гораздо ближе к пелагианской (главы 4–6), и просит блж. Августина разъяснить затруднения в вопросе о предопределении (главы 7–9, подробнее об этом см.: *Hwang*. 2009. P. 111–116). В 1-й гл. П. А. сообщает, что ранее отправил блж. Августину еще одно письмо сходного содержания через некоего диака Леонтия; текст этого письма не сохранился.

Догматико-полемические. Наиболее многочисленные среди творений П. А.; они имеют различную форму: это трактаты, сборники цитат или парафраз из сочинений блж. Августина, краткие ответы на критические возражения оппонентов его учению о благодати и предопределении.

1. «Ответы в защиту Августина на избранные цитаты генуэзцев» (*Responsiones pro Augustino ad excerpta*





Genuensium // PL. 51. Col. 187–202; CPL, N 522). Написаны в кон. 430 — нач. 431 г. (*Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 317. Not. 22; Уивер. 2006. С. 148; Hwang. 2009. P. 17*) в ответ на просьбу генуэзских священников Камилла и Феодора разъяснить им смысл некоторых трудных мест из трактатов блж. Августина «О предопределении святых» (7 отрывков) и «О даре пребывания» (3 отрывка). В первых 5 отрывках речь идет о начале веры, в последующих — о предопределении и пребывании в добре. В пространных ответах П. А. не только разъясняет трудные места из трактатов блж. Августина, но и предлагает синтетическое видение проблемы соотношения Божественной благодати и человеческой свободы, а также предопределения ко спасению, к-рое полностью соответствует августиновскому (подробный анализ вопросов и ответов: *Уивер. 2006. С. 148–151; Hwang. 2009. P. 139–142*).

2. «О благодати и свободном выборе против Собеседника» (*De gratia et libero arbitrio contra Collatorem* // PL. 51. Col. 213–276; CPL, N 523). Этот большой трактат, состоящий из 22 глав, был написан П. А. ок. 432/3 г. (*Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 321. Not. 34; Уивер. 2006. С. 152; Hwang. 2009. P. 156, 174*) и направлен против 13-го собеседования прп. Иоанна Кассиана, не названного здесь по имени, но охарактеризованного как «некий муж священник» (*vir quidam sacerdotalis*); в этом собеседовании Кассиан развивал традиционные для греч. патристики и вост. монашества взгляды на энергию Божественной благодати и свободной человеческой воли, ведя скрытую полемику с учением блж. Августина и противопоставляя ему «согласное мнение всех православных Отцов» (см.: *Ioan. Cassian. Collat. 13. 18*). Ответ прп. Иоанну Кассиану П. А. начинает с краткого вступления, в к-ром обращает внимание на заслуги блж. Августина в борьбе против пелагианской ереси и высказывает опасения по поводу ее возрождения вслед. критики учения блж. Августина галльскими богословами (гл. 1); затем он рассматривает ряд цитат из 13-го собеседования, вырывая их из контекста и подвергая критическому разбору с т. зр. августиновского учения о благодати и предопределении. Так, в главах 3–8 П. А. обсуждает метод

сопоставления противоположных по смыслу библейских цитат, использованный прп. Иоанном Кассианом с целью показать, что для спасения необходимы одновременно и благодать, и свободная воля. При этом П. А. нередко выставляет мысли прп. Иоанна Кассиана в карикатурном виде, доводя их до абсурда; так, он утверждает, что прп. Иоанн Кассиан будто бы разделял человечество на 2 группы: тех, кого спасает благодать Божия, и тех, кого оправдывает Закон и природа. Далее, в главах 9–15, П. А. разбирает и критикует взгляды прп. Иоанна Кассиана на человеческую природу, сохранившую в себе семена добродетелей после грехопадения и не утратившую способности желать и избирать добро, но нуждающуюся в благодати для исполнения этого желания. Такому взгляду П. А. противопоставляет августиновскую т. зр., согласно которой в результате грехопадения человеческая воля была искажена настолько, что сама по себе, без благодати, не может ни желать, ни творить добро. В главах 16–18 П. А. обсуждает мнение прп. Иоанна Кассиана, о том, что благодать не может вознаграждать саму себя, но предполагает человеческие заслуги. П. А. рассматривает такую т. зр. как чистое пелагианство. Наконец, в 19-й гл. он сводит все многочисленные высказывания прп. Иоанна Кассиана к 12 кратким тезисам, или определениям (*definitiones*), сопровождая их своими комментариями и разделяя на те, к-рые соответствуют учению Церкви, и те, к-рые, на его взгляд, отклоняются от него; в 20-й гл. П. А. подводит итог, сводя все тезисы прп. Иоанна Кассиана в целостное учение (*dogma*). В конце трактата (главы 21–22) П. А. в поддержку своей позиции ссылается на авторитет Римских епископов и церковных Соборов, осудивших пелагианство, которое, по его мнению, невольно возрождает прп. Иоанн Кассиан и другие галльские богословы, критикующие учение блж. Августина, неоднократно одобренное Церковью. В конце трактата П. А. высказывает надежду, что Иоанн Кассиан и его сторонники, которые все еще находятся в общении с Церковью, смогут, наконец, раскаяться и перестать возмущать церковный мир.

3. «Ответы на главы возражений галлов-клеветников» (*Responsiones*

ad capitula objectionum Gallogum caluminantium // PL. 51. Col. 155–174; CPL, N 520). Написаны между 433 и 435 гг. (*Cappuyns. Le premier représentant. 1929. P. 321. Not. 34; Hwang. 2009. P. 174*). Состоят из 2 частей. В 1-й части приводятся 15 возражений, выдвинутых предположительно монахами Массилийского и Леринского мон-рей, в к-рых учение блж. Августина о предопределении представлено в карикатурном виде и из него сделаны абсурдные выводы. Так, в возражениях 1 и 11 утверждается, что предопределение подобно фатальной необходимости, к-рая толкает людей к совершению грехов и влечет к смерти; оно полностью устраняет свободу воли (возражение 6); предопределение тождественно Божественному предведению (возражение 15); оно лишает благодати тех, кто не предопределен, даже если они приняли крещение (возражения 2, 3, 10, 12), в т. ч. и благодати пребывания в добре (возражение 7); такие люди лишены надежды на вечную жизнь и созданы только для пользы других — тех, кто предопределен (возражение 13); Бог не хочет спасения всех людей (возражение 4, 5, 14) и Христос умер не за всех, а только за предопределенных (возражение 9). Основываясь на учении блж. Августина, П. А. последовательно рассматривает и опровергает все 15 возражений, стремясь доказать, что предопределение — это не нововведение блж. Августина, а неотъемлемая часть учения Церкви, имеющая основание в Свящ. Писании; оно не тождественно фатализму; предопределение совпадает с предведением только в добрых делах; злые дела Бог предвидит, но не предопределяет. Бог хочет спасения всех и призывает к нему всех людей, однако, несмотря на всеобщность этого призвания, падшее человечество неспособно ответить на него без помощи благодати. Вместе с тем в этом сочинении П. А. несколько отступает от позднего учения блж. Августина, допуская возможность отказа в предопределении некоторым людям на основании предведения Богом их будущих грехов (возражение 15). Во 2-й части сочинения П. А. кратко повторяет все возражения и выводит из них 15 кратких положений, которые, по его мнению, обязательны для всех кафелических христиан (подробный анализ позиции П. А.:





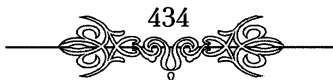
Уивер. 2006. С. 166–173; *Hwang*. 2009. P. 175–177).

4. «Ответы на главы возражений Викентия» (*Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum* // PL. 51. Col. 177–186; CPL, N 521). Написаны вскоре после предыдущего сочинения (ок. 433–435) и направлены на опровержение возражений против учения блж. Августина, выдвинутых, как предполагают, прп. Викентием Леринским (*Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 321. Not. 34; *Solignac*. 1986. Col. 2449; *Hwang*. 2009. P. 177). В 16 возражениях прп. Викентия учение блж. Августина о предопределении представлено в еще более карикатурном виде, чем в возражениях галлов. Так, по мнению автора возражений, из учения блж. Августина следует, что Христос пострадал не за всех людей (возражение 1) и что Бог не хочет, чтобы все спаслись, даже если все будут хотеть спастись (возражения 2, 7–8); Бог создал большую часть рода человеческого для того, чтобы предать ее вечной гибели (возражение 3), ведь она была создана для того, чтобы творить не Божию, а диавольскую волю (возражение 4); создав сущность, к-рая естественным движением не может сделать ничего, кроме греха, Бог Сам является творцом наших грехов (возражения 5, 10–11); Он дал людям такое произволение (*arbitrium*), какое свойственно демонам, поскольку люди собственным устремлением воли не могут желать ничего, кроме зла (возражение 6); причина человеческих пороков заключается в Божественном предопределении, в силу которого сыны Божии становятся сынами диавола, из храма Св. Духа — храмами демонов, а из членов Христовых — членами блудниц (возражения 12–13); люди, предопределенные к падению и гибели, даже если будут просить у Бога пребывания в святости, не смогут вымолить это и быть освобожденными через покаяние (возражения 14–16). В ответах на эти возражения П. А. повторяет мн. свои аргументы из предыдущего сочинения, не добавляя к ним ничего принципиально нового. Бог предопределяет к добру, но не к злу и греху, которые Он только предвидит; Он не предопределяет ко спасению тех людей, чьи буд. грехи Он предвидит (подробный анализ позиции П. А.: *Уивер*. 2006. С. 166–173; *Hwang*. 2009. P. 177–179).

5. «Сборник изречений, извлеченных из сочинений св. Августина» (*Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* // PL. 51. Col. 427–496; крит. изд.: *Callens, Gastaldo*. 1972. P. 257–365; CPL, N 525). Составлен между 440 и 445 гг., в начале рим. периода жизни П. А. (*Hwang*. 2009. P. 16, 204); включает 392 изречения. Первые 82 изречения взяты большей частью из «Толкования на псалмы», написанного П. А. немного ранее на основе «Изъяснения псалмов» блж. Августина; остальные изречения заимствованы из др. сочинений блж. Августина — «О граде Божием», «Трактатов на Евангелие от Иоанна», «О христианской науке», «О Духе и букве», из отдельных писем, проповедей и др. Для изречений 83–105 точных соответствий в сочинениях блж. Августина не обнаружено. Сборник предваряет краткое оглавление, составленное, вероятно, самим П. А. и отражающее структуру и тематику изречений. Все изречения извлечены из контекста и представляют собой краткие размышления блж. Августина на богословские и нравственные темы, стилистически отредактированные П. А. и сгруппированные не тематически, а согласно порядку сочинений блж. Августина. В целом это собрание изречений сыграло важную роль в истории католической догматики, способствовав распространению взглядов блж. Августина в версии П. А. в средние века. Так, изречения 22, 54, 56, 152, 212, 226, 260, 297, 299, 310, 314, 317, 325, 340, 368, 372 были полностью или частично включены в правила 9–25 *Аравсионского Собора* 529 г., завершившего полупелагианские споры; еще больше изречений вошло в догматический сборник VII в. «Свидетельства Божественного Писания и отцов» (*Testimonia divinae Scripturae et Patrum*), приписываемый еп. *Исидору Севильскому*. При этом 392-е изречение представляет собой пространную цитату из 3-й гомилии свт. *Василия Великого*, вероятно заимствованную самим П. А. В XIV в. появился 1-й полный греч. перевод этого сборника, выполненный *Димитрием Кидонисом*.

6. «Авторитетные суждения предшествовавших епископов Апостольского престола о благодати Божией и свободном решении воли» (*Praetitorum episcoporum sedis apostolicae auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* // PL. 51. Col. 205–

212; 45. Col. 1756–1760; крит. изд.: *Enchiridion symbolorum* / Ed. H. Denzinger. Freiburg i. Br., 1965³³. P. 88–92. Not. 238–249; CPL, N 527; рус. пер.: «*Indiculus*». 2002). Составлены ок. 440–442 гг. (см.: *Уивер*. 2006. С. 174; *Gryson*. 2007. P. 744); менее вероятны более ранняя и более поздняя датировки: 435–442 гг. (*Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 328; *Idem*. L'origine des «*Capitula*». 1929. P. 170); 450–455 гг. (*Hwang*. 2009. P. 220). Сборник начинается с краткого введения, содержащего инвективы против неких «зловреднейших защитников свободы выбора» и апелляции к авторитету Апостольского престола и церковных Соборов, осудивших ересь пелагианства; далее следуют 10 глав, содержащих 2 цитаты из писем Римского еп. Иннокентия Карфагенскому и Милевскому Соборам (янв. 417), 2 цитаты из окружного послания Римского еп. Зосимы (т. н. *Epistola Tractoria*, лето 418), 3 цитаты из определений Карфагенского Собора 418 г., одобренных еп. Зосимой, 2 ссылки на литургическую практику (на молитвы Церкви о ниспослании дара веры неверующим и крещение младенцев), а также краткие комментарии П. А. и обобщенное им изложение церковной позиции по вопросу о благодати и свободе воли (гл. 9). В последней, 10-й гл. автор упоминает некие «более глубокие и сложные стороны обсуждаемых вопросов, над которыми трудились более обширно те, кто противостоял еретикам» (вероятно, речь идет о блж. Августине и его учении о призвании и предопределении), но не считает необходимым включать их в состав данного сборника. Начиная с собрания церковных канонов, составленного *Дионисием Малым* в VI в., эти «Авторитетные суждения...», известные также под названием «*Indiculus*» (Сборник решений) или «*Псевдоцелестиновы главы*» (*Capitula Pseudo-Caelestina*), присоединялись к 21-му посланию Римского еп. Келестина галльским епископам (PL. 50. Col. 531–537); однако, как установили ученые, их составителем был П. А., а не еп. Келестин (*Cappuyns*. L'origine des «*Capitula*». 1929; *Solignac*. 1986. Col. 2450–2451; *Elberti*. 1999. P. 64–71). Часть этих глав впоследствии вошла в состав трактата Геннадия Марсельского «О церковных догматах» (*De ecclesiasticis dogmaticis*), а также была включена в правила Аравсионского Собора 529 г.



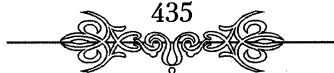


7. «О призвании всех народов» (*De vocatione omnium gentium* // PL. 51. Col. 647–722; крит. изд.: *Teske, Weber*. 2009; CPL, N 528). Этот обширный трактат был создан предположительно в 449/50 г. (*Cappuyns*. 1927. P. 226; *Idem*. Le premier représentant. 1929. P. 329; *Young*. 1952. P. 164; *Elberti*. 1999. P. 450). Его авторство приписывалось свт. Амвросию Медиоланскому, блж. Августину, свт. Льву Великому и др.; однако учеными было установлено, что подлинным автором трактата был П. А.: на это указывают как надписания древнейших рукописей сочинения, так и многочисленные сходства с подлинными трудами П. А. по лит. стилю, языку и богословской терминологии (*Valentin*. 1900. P. 687–713; *Cappuyns*. 1927; *Young*. 1952. P. 179; *Barbara*. 1993; *Elberti*. 1999. P. 143–160; *Teske*. 2009. P. 23–33). Трактат состоит из 2 книг и посвящен трудному вопросу, широко обсуждавшемуся в ходе полупелагианских споров и «защитниками свободы выбора» (*defensores liberi arbitrii*) и «проповедниками благодати» (*praedicatores gratiae Dei*): каким образом можно согласовать слова ап. Павла: Бог «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим 2. 4) — с тем, что эта воля всемогущего Бога не исполняется, поскольку не все люди получают от Него благодать, достаточную для спасения? (*Prosper*. *De vocat. gent.* I 1). Предлагая свой ответ на этот вопрос, П. А. сначала проводит краткое исследование состояния человеческой воли, к-рая присуща человеку по природе, но была искажена в грехопадении (различение чувственной, душевной и духовной воли — *Ibid.* I 2–8). Слова ап. Павла, согласно П. А., следует понимать в соответствующем контексте, к-рый указывает скорее на то, что здесь апостол побуждает нас молиться за спасение всех людей, хотя не все из них будут спасены. Причины такого избирательного действия благодати остаются непостижимыми (*Ibid.* I 9–12). Во 2-й части 1-й кн. (*Ibid.* I 13–25) автор на примере разных библейских мест утверждает, что благодать подается людям не как награда, а даром, без предшествующих заслуг с их стороны — это демонстрируется на примерах младенцев, умерших после рождения, а также людей, обратившихся к Богу на смертном одре. Бог хочет спасения всем людям, однако Его спасительная благодать дается всем в том

смысле, что Он призывает к Себе и избирает определенных людей из всякого народа и племени, из всякого возраста и состояния, хотя причины такого избрания одних и отвержения других остаются для человека сокрытыми, так же как неизвестны причины избрания Богом Израиля и отвержения Им др. народов (*Ibid.* I 18, 21). Видимо не удовлетворившись своим ответом на вопрос в 1-й книге, П. А. во 2-й книге ищет новые пути его решения. Сначала он сформулировал 3 неоспоримых, по его мнению, положения: Бог хочет, чтобы все люди спаслись; познание истины и спасение приходят только от Его благодати; Божии решения непознаваемы (*Ibid.* II 1). По поводу 1-го положения автор говорит: хотя апостол утверждает, что Бог хочет спасения всем, неизвестно, почему Он не призывает к нему всех (*Ibid.* II 2–3). Для разъяснения этого автор указывает, что существует некое общее призывание Божие, обращенное ко всем людям из всех народов, и специальное призывание, обращенное к Израилю. Т. е. существуют различные виды Божественной благодати; при этом они не зависят от предшествующих заслуг и их причины нам неизвестны (*Ibid.* II 4–9). Т. о., есть благодать, которая обращена ко всем людям, и ее дары сообщаются им сообразно разным эпохам и временам (*Ibid.* II 10–12). Именно в этом заключается воля Бога ко всеобщему спасению. Кроме того, Бог являет Свою милость ко всем людям — как праведным, так и неправедным, ибо Христос умер за всех людей и плоды совершенного Им искупления действительны для всех (*Ibid.* II 13–19). Его милость распространяется даже на младенцев, умерших некрещеными, поскольку они тоже получили общую благодать в виде призыва их родителей к вере (*Ibid.* II 20–24). Наконец, П. А. предлагает свое решение: существует воля Божия ко всеобщему спасению, к-рая проявляется в предоставлении всем людям без исключения всеобщих даров благодати (*donum generalia*), и существует также особая благодать (*gratia specialis*), достаточная для спасения, к-рую Бог подает только нек-рым людям и к-рая производит в них как начало веры, так и благую волю и добрые дела, но так, что их воля остается свободной и может отвергнуть эту благодать (*Ibid.* II 25–29). В конце книги (*Ibid.*

II 30–37) П. А. подводит итоги трактата, показывая, что воля Божия ко всеобщему спасению действительно осуществляется в мире и что во все времена благодать Божия подавалась всем людям без исключения, но в различной мере и независимо от человеческих заслуг; при этом спасения достигают только избранные люди, чья вера, добрые дела и молитвы играют в этом определенную роль, однако основания их избрания остаются сокрытыми даже для них самих в течение всей земной жизни. Считается, что этот трактат стал самым значительным вкладом П. А. в раскрытие вопроса о взаимодействии Божественной благодати и человеческой воли в спасении (*Yuver*. 2006. С. 178, 190; *Hwang*. 2009. P. 218–219).

Экзегетические. К ним относится «Толкование на псалмы» (*Expositio super Psalmos* // PL. 51. Col. 277–426; крит. изд.: *Callens, Gastaldo*. 1972. P. 1–211; CPL, N 524). Написано между 440 и 445 гг.; в начале рим. периода жизни П. А. (см.: *Gryson*. 2007. P. 746; *Hwang*. 2009. P. 16); охватывает псалмы с 100-го по 150-й; составлено исключительно на основе «Изъяснений псалмов» (*Enarrationes in Psalmos*) блж. Августина, краткое содержание к-рых П. А. суммирует своими словами в небольших абзацах, посвященных каждому стиху того или иного псалма. Об авторстве П. А. сохранилось свидетельство писателя IX–X вв. *Ноткера Зауки* (*Notker Balbulus*. *De interpretatione divinarum scripturarum*. 2 // PL. 131. Col. 995); стихотворный пролог (PL. 36. Col. 59–60), атрибутированный Ж. Мореном П. А. (*Morin*. 1934. P. 38), был, по всей вероятности, создан в каролингскую эпоху предположительно *Валафридом Страбоном* (*Delmulle*. 2013. P. 225). Существует гипотеза, что «Толкование...» П. А. было написано как августиновский ответ на появившиеся в то время «Комментарии на псалмы» (*Commentarii in Psalmos*; CPL, N 243), составленные критиком блж. Августина Арнобием Младшим, где тот (см. особенно его комментарии на псалмы 117, 126 и 147) представил свое видение вопроса о благодати, отличавшееся от августиновского, что отчасти объясняет, почему П. А. в «Толковании...» ограничился лишь последними 50 псалмами Псалтири, начав с псалма 100, открывающегося словами: «Милость и суд буду петь;



Тебе, Господи, буду петь» (*Hwang*. 2009. P. 202). Гипотеза о существовании толкований П. А. на остальную часть Псалтири (т. е. на псалмы с 1 по 100; *Valentin*. 1900. P. 834–835; *Morin*. 1934) не имеет твердых оснований (*Solignac*. 1986. Col. 2450).

Поэтические. Посвящены темам благодати и предопределения, обсуждавшимся в ходе полупелагианских споров. 1. «Поэма о неблагодарных» (или «о безблагодатных»; *Carmen de ingratiss* // PL. 51. Col. 91–148; крит. изд.: *Huegelmeier*. 1962. P. 42–102; CPL, N 517). Написана в кон. 429 — нач. 430 г. в качестве ответа критикам учения блж. Августина о благодати (*Huegelmeier*. 1962. P. 12; *Hwang*. 2009. P. 14, 121–123). Состоит из 1002 строк и имеет 4 ч.: в 1-й ч. после краткого вступления (строки I–XXI), где говорится о причинах создания поэмы, П. А. кратко излагает учение пелагиан, говорит об их церковном осуждении и подчеркивает заслуги блж. Августина в их осуждении (строки 1–113); затем он сравнивает с учением пелагиан взгляды неназванных галльских критиков блж. Августина и показывает их близость (строки 114–225); во 2-й ч. обращается к подробному опровержению этих взглядов, таких как утверждение Божественной воли ко всеобщему спасению и зависимость благодати от человеческих заслуг, противопоставляя им августиновское учение об избирательном действии благодати и о ее абсолютной незаслуженности (строки 226–564); в 3-й ч. П. А. снова разбирает и опровергает тезисы критиков блж. Августина (строки 565–800), а в 4-й показывает, что их учение тождественно с учением пелагиан (строки 801–1002). Поэма написана гекзаметром, вступление к ней — элегическим дистихом. В ней автор стремился как можно больше приблизить свою лексику к лексике классических рим. поэтов; в тех случаях, когда этого требовал богословский характер обсуждаемых вопросов, он не избегал использования прозаических слов и выражений (см.: *Huegelmeier*. 1962. P. 21).

2. «Эпиграммы на зложелателя Августина» (*Epigrammata in obtrectatorem Augustini* // PL. 51. Col. 149–152; CPL, N 518). Написаны в то же время, что и предыдущая поэма (до смерти блж. Августина 28 авг. 430 — *Solignac*. 1986. Col. 2449); включают 2 краткие эпиграммы (соответствен-

но, из 14 и 12 стихов). Предположительно, направлены против критики в адрес «сочинений старца Августина» со стороны не названного по имени писателя-богослова, утверждавшего свободу воли (*mens libera*); вероятно это был прп. Иоанн Кассиан, к-рый назван здесь «волком, хотящим навредить пастырю овец», т. е. блж. Августину (см.: *Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 311–312. Not. 7; по др. гипотезе это был некий Луп, возможный автор «Песни о промысле Божиим», см.: *Villegas Marin*. 2011. P. 69).

3. «Эпитафия несторианской и пелагианской ереси» (*Epitaphium Nestoriana et Pelagiana haereseon* // PL. 51. Col. 153–154; CPL, N 519). Написана между 431 и 433 гг. (*Hwang*. 2009. P. 16, 171). Состоит из 24 строк, в к-рых П. А. иронически описывает, как пелагианство породило несторианство и как «мать» с «дочерью» вместе «умерли» и вместе были «похоронены», видимо, на Эфесском Соборе 431 г. Представляет собой скрытую атаку на галльских оппонентов блж. Августина (*Ibid*. P. 16).

4. «Эпиграммы из изречений св. Августина» (*Epigrammata ex sententiis st. Augustini* // PL. 51. Col. 497–532; крит. изд.: *Horsting*. 2016. P. 77–156; CPL, N 526). Написаны в последний период жизни П. А., ок. 450 г. (*Gryson*. 2007. P. 745), или между 451 и 455 гг. (*Hamman*. 1986. P. 554; *Horsting*. 2016. P. 3). Состоят из краткого предисловия и 106 (104 по др. счету) стихотворных глав или эпиграмм, посвященных богословским и нравственным вопросам, к-рые отражены в соответствующих кратких подзаголовках. Большинство эпиграмм написаны П. А. на основе составленного им ранее «Сборника изречений, извлеченных из сочинений св. Августина», а также «Толкования на псалмы»; все изречения помещены между подзаголовками, совпадающими с оглавлением «Сборника изречений...», и эпиграммами; порядок подзаголовков и изречений в эпиграммах в целом соответствует порядку «Сборника изречений...», хотя встречаются небольшие отклонения и пропуски, начиная с 58-й эпиграммы, а для эпиграмм 59, 65, 67, 86, 95, 100–106 соответствующие изречения отсутствуют; кроме того, в эпиграммах, посвященных христологической проблематике, имеются явные параллели с «Томосом» свт.

Льва Великого (см.: *Horsting*. 2016. P. 2–8). Все эпиграммы П. А. написаны элегическим дистихом; в средние века на Западе они пользовались большой популярностью (см.: *Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. P. 335; *Gehl*. 1988).

Исторические. Представлены всемирной «Хроникой» (*Chronicon* // PL. 51. Col. 535–606; крит. изд.: MGH. AA. T. 9. P. 385–485; CPL, N 2257), охватывающей мировую историю от Адама до 455 г. (см.: *Prosper*. Chron. 1, 1375 // MGH. AA. T. 9. P. 385, 483; см. также: *Victorius Aquitanus*. Epistola ad Hilarium de canone paschali // *Ibid*. P. 681; *Cassiod.* De inst. div. lit. 17). «Хроника» П. А. представляет собой сокращенный вариант всемирной «Хроники» еп. Евсевия Кесарийского, дополненной блж. Иеронимом, к к-рой П. А. сделал уточнения и дополнения, в частности указал консулов для каждого года, начиная с момента крестной смерти Спасителя, в связи с чем эта «Хроника» была также известна под названием «Консульская хроника» в отличие от «Императорской хроники», к-рая приписывается П. А., однако ему не принадлежит (PL. 51. Col. 859–866). П. А. также упростил сложный хронологический аппарат, изобретенный еп. Евсевием и заимствованный блж. Иеронимом; тем самым он сделал всемирную «Хронику» доступной для читателя среднего уровня (см.: *Muhlberger*. 1990. P. 72). Как предполагают, «Хроника» П. А. претерпела 3 редакции: 1-я была составлена им ок. 433 г., когда он переработал и дополнил «Хронику» еп. Евсевия в редакции блж. Иеронима, продлив ее с 379 по 433 г.; 2-я редакция была издана в 445 г., П. А. включил в нее события с 434 по 445 г. (*Chronicon vulgatum*); 3-я включает события с 446 г. до июня 455 г., когда Гейзерих захватил и разграбил Рим (*Chronicon integrum*; см.: *Mommsen Th.* Epitoma Chronicon // MGH. AA. T. 9. P. 345–346; *Muhlberger*. 1990. P. 56–85). Особое место в последней редакции «Хроники» П. А. отводит церковно-политической деятельности свт. Льва Великого. Хотя его труд не лишен неточностей, в нем содержится ценная информация по истории Церкви в тесной связи с историей поздней Римской империи (см.: *Valentin*. 1900. P. 430–440). Неск. дополнений (*Addimenta*) «Хроники» П. А. событиями вплоть до 462 г. (MGH. AA. T. 9.

Р. 386–497) ему не принадлежат (PLS. 3. Col. 147–148; *Gryson*. 2007. Р. 745).

Притисываемые. Существует неск. сочинений, авторство к-рых учеными с большой долей вероятности приписывается П. А. 1. «Поэма мужа к жене» (*Poema conjugis ad uxorem* // PL. 51. Col. 611–616; крит. изд.: CSEL. 30. Р. 244–248; *Santelia*. 2009. Р. 53–65; CPL, N 531) состоит из 122 строк, написанных анакреонтическим стихом и элегическим дистихом. В ней автор, обращаясь к своей жене как к «неизменной спутнице» во всех жизненных обстоятельствах, предлагает ей воспеть вместе с ним тщетность и кратковременность земной жизни и обратить мысли к жизни вечной. Он говорит о царящих в мире войнах и бедствиях и возвеличивает путь тех, кто презрели мирские блага ради любви к Богу и Царству Небесному. В конце поэмы автор, вновь обращаясь к жене, побуждает ее вместе с ним оставить мир и вступить на иноческий путь, чтобы они, не будучи более одной плотью, имели бы один ум и оба напались одним Духом, став примером благочестивой жизни (стихи 115–122). Хотя эта поэма приписывалась свт. *Павлину* Ноланскому, авторство П. А. подтверждается свидетельством св. *Беды Достопочтенного* (*Beda. De arte metrica*. 22); поэма надписана именем П. А. в нек-рых рукописях, где она соединяется с его подлинными «Эпиграммами...». Кроме того, как показали исследования, по стилю, синтаксису и лексике эта поэма соответствует др. поэтическим сочинениям П. А. (*Valentin*. 1900. Р. 757–766; *Santelia*. 2009. Р. 50–51; *Delmulle*. 2013. Р. 226–227). По всей вероятности, поэма была написана в ранний период жизни П. А., в годы его скитаний, вызванных нашествием варваров на Аквитанию (см. стихи 24–30, а также: *Valentin*. 1900. Р. 754). Вместе с тем остается вопрос о том, почему автор поэмы, если это действительно был П. А., не последовал собственному призыву, обращенному к жене, и не принял монашество (ср., впрочем, свидетельство друга и единомышленника П. А. *Илария*, к-рый в письме блж. *Августину* сообщает, что некий «брат» по согласию со своей супругой «принес Богу обет совершенного воздержания» — *Aug. Ep.* 226. 10; подробнее о проблеме авторства см.: *Valentin*. 1900. Р. 754–757; *Hwang*. 2009. Р. 26–27).

2. «Послание к Деметриаде об истинном смирении» (*Epistola ad Demetriadem de vera humilitate* // PL. 55. Col. 161–180; крит. изд.: *Krabbe*. 1965; CPL, N 529) наряду с трактатом «О призвании всех народов» долгое время приписывалось свт. *Льву Великому*; однако, как показали исследования, внутренние критерии подлинности, такие как язык и лит. стиль, богословская позиция автора, использование библейских цитат и др., с большой долей вероятности свидетельствуют о принадлежности сочинения П. А. (см.: *Valentin*. 1900. Р. 714–737; *Krabbe*. 1965. Р. 47–92; *Hwang*. 2009. Р. 20; *Delmulle*. 2013. Р. 227). Послание написано в Риме предположительно ок. 440 г. (*Gryson*. 2007. Р. 745; более поздняя датировка: кон. 40-х — нач. 50-х гг. V в. — *Hwang*. 2009. Р. 205) и адресовано девушке Деметриаде из знатного и богатого рим. рода *Анициев*, к-рая ранее искала духовного руководства у блж. *Иеронима*, блж. *Августина* и *Пелагия*; в то время она проживала в Риме и приняла обет девства, достигнув духовной зрелости. Основная тема «Послания...» — добродетель смирения, к-рой следует украшаться не только бедным, но и богатым христианам: с ее помощью необходимо противостоять греху гордыни и превозношения (главы 1, 5, 17–18, 21, 24). При этом главную роль в стяжании истинного смирения автор «Послания...» отводит признанию того, что смирение, как и проч. добродетели, суть дары Божественной благодати, к-рую никто не может предварить своими заслугами; тот же, кто приписывает смирение не благодати, а собственным усилиям, впадает в гордыню, к-рая есть начало всех грехов (главы 7–9, 12–16, 20, 22–23). Общий тон и содержание «Послания...» соответствуют проавгустиновской позиции П. А. и его пониманию роли Божественной благодати в спасении человека. Однако, представляется странным, что Деметриада решила обратиться за духовным руководством именно к П. А., к-рый в то время хотя и служил в Риме при дворе свт. *Льва Великого* в качестве его советника и хорошо разбирался в богословском наследии блж. *Августина*, не имел авторитета в вопросах аскетической и духовной жизни, не будучи настоящим монахом и аскетом.

3. «Песнь о промысле Божиим» (*Carmen de providentia Dei* // PL. 51.

Col. 617–638; крит. изд.: *Marcovich*. 1989; *Cutino*. 2011; *Villegas Marin*. 2011; CPL, N 532) вызывает гораздо больше сомнений относительно возможного авторства П. А. В этой пространной поэме, состоящей из 972 строк и написанной элегическим дистихом и гекзаметром, вероятно, ок. 416 г. (*Marcovich*. 1989. Р. IX; *Hwang*. 2009. Р. 19, 53–54) или ок. 426 г. (*Villegas Marin*. 2011. Р. 54), автор с богословской т. зр. осмысляет причины и последствия варварских нашествий на Римскую империю и жестоких страданий, постигших верующих христиан. Предположительно речь идет о событиях, сопровождавших нашествие вандалов и готов на Галлию и ее оккупацию в 406–415 гг. (см. стихи 33–34). В прологе (стихи 1–96) поднимается вопрос о том, почему Бог допустил эти бедствия, внезапно обрушившиеся как на злодеев, так и на невинных, как на стариков, так и на детей. В пространном ответе (стихи 97–940) автор указывает на то, что Бог всегда заботился о людях, начиная с момента сотворения мира и целого века, а Его промысл непрестанно действовал в истории человечества, ведя людей ко спасению через избранный Израильский народ, которому были даны Закон и пророки; кульминацией этого было воплощение Иисуса Христа и Его крестная смерть. Автор также уделяет особое внимание вопросу о соотношении свободной воли и благодати, высказывая взгляды, противоположные августиновским (стихи 500–513, 624–627, 651–664), но в то же время признавая первородный грех и его наследование (стихи 267–294, 498–491). В конце поэмы автор побуждает читателей к покаянию и внутренней борьбе с диаволом и грехом (стихи 941–972). По вопросу об авторстве поэмы существует противоречие между внешними и внутренними свидетельствами. Так, архиеп. *Гинкмар Реймский* в трактате «О предопределении» приводит 9 цитат из этой поэмы (*Hincmar. De praedest. Epilog.* 4 // PL. 125. Col. 442, 445), называя ее автором П. А. Его же имя стоит в единственной сохранившейся рукописи поэмы (*Paris. Mazarin*. 3896) и в 1-м издании сочинений П. А. (1539). Однако уже в XVI–XVIII вв. учеными были высказаны серьезные сомнения в принадлежности этой поэмы П. А. на основании того, что в ней встречается



такой взгляд на соотношение человеческой свободы и Божественной благодати, к-рый не соответствует учению блж. Августина и более подходит его галльским оппонентам (полупелагианам). Кроме того, поэма написана весьма опытным богословом, претендующим на роль духовного наставника: в конце поэмы автор прямо заявляет, что составил ее для «новичков», т. е., вероятно, для катехуменов (*rudibus scripsisse* — ст. 969). Но если предположить, что поэма была написана П. А. ок. 416 г., когда ему было всего ок. 26–28 лет, кажется невероятным, что он смог достичь к тому времени такой духовной зрелости и получить достаточное богословское образование, чтобы рассуждать о столь сложных философско-богословских проблемах, как проблема зла и теодицеи, совместимость промысла Божия и свободы человеческой воли и т. п. Несмотря на это, ряд ученых (М. Манициус, Л. Валантен, Р. Хельм, М. Макхью, Дж. Дакуэрт, А. Лонпре, М. Маркович и др.) высказывались в поддержку авторства П. А., приводя аргументы в пользу того, что по лексике, художественным образам, лит. стилю и стихотворным размерам эта поэма весьма близка к др. подлинным поэтическим сочинениям П. А., в частности, к «Поэме о неблагодарных» и «Эпиграммам...». При этом они объясняли несоответствие пропелагианской богословской позиции автора в этой поэме его же жесткой проавгустиновской позиции, сформулированной в ходе полупелагианских споров, тем, что взгляды П. А. между 416 и 426 гг. могли претерпеть существенную эволюцию, вплоть до занятия им противоположной позиции (подробнее об аргументах защитников авторства П. А. см.: *McHugh*. 1964. Р. 10–18; *Hwang*. 2009. Р. 17–19). Однако далеко не все ученые были согласны с этими аргументами, и споры вокруг авторства П. А. продолжались вплоть до 2011 г., когда М. Кутино и Р. Вильегас Марин независимо друг от друга издали критический текст поэмы, представив его своими исследованиями, в к-рых пришли к мнению о том, что использованная прежними учеными методология выявления сходств имеет большие изъяны и не дает однозначных результатов, так что авторство П. А. в отношении этой поэмы не может быть убедительно доказано; напротив, все указывает на то,

что ее автором был какой-то др. галльский богослов и единомышленник прп. Иоанна Кассиана; возможно, он был диаконом или даже пресвитером, происходившим из Бурдигалы, и в кон. 20-х гг. V в. проживал в Массилии, в мон-ре св. Виктора, где и написал поэму, авторство к-рой в посл. ошибочно приписали П. А. (*Villegas Marin*. 2011. Р. 47, 54, 63–70; *Cutino*. 2011. Р. 17–82; см. также: *Delmulle*. 2013. Р. 215, 228–229).

Неподлинны́е. Помимо сочинений, в отношении к-рых авторство П. А. спорно, но вполне вероятно, существует ряд сочинений, к-рые, по мнению большинства исследователей, в рукописной традиции были приписаны ему по ошибке. 1. Краткая «Исповедь» (*Confessio* // PL. 51. Col. 607–610; CPL, N 530), представляющая собой плач автора о своих грехах и рассказ об освобождении от них через обращение ко Христу. Написана неизвестным автором, вероятно, во время нашествия готов на Галлию в нач. V в.; отличается обилием аллюзий на библейские сюжеты (*Hwang*. 2009. Р. 27; *Delmulle*. 2013. Р. 229). 2. Пространный трактат в 6 книгах «Напоминание против пелагиан и цестеиан» (*Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos haereticos* // PL. 45. Col. 1611–1664; крит. изд.: *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians* / Ed. J. E. Chisholm. Fribourg, 1980. Vol. 2; CPL, N 381), в к-ром последовательно опровергаются 5 основополагающих тезисов учения Пелагия и Целестия (книги 1–5), а также рассматривается вопрос о предопределении (кн. 6), несмотря на его атрибуцию П. А., предложенную Дж. Э. Чисхолмом (*Chisholm*. 1972), по одной гипотезе, был написан Марием Меркатором (*Savignac*. 1983. Р. 139), по др. гипотезе — другом и единомышленником П. А., проживавшим в Массилии в нач. 30-х гг. V в. (возможно, диак. Леонтием или Иларием — *Hwang*. 2009. Р. 24–25, 180). 3. «Главы из святого Августина, отправленные в город Рим» (*Capitula sancti Augustini in urbem Romam transmissa* // CCSL. 85A. Р. 243–273; CPL, N 664), составленные на основе сочинений блж. Августина, по-видимому, были написаны в тот же период в Галлии единомышленником П. А., разделявшим его позицию в том, что отказ включать кого-то в число предопределенных основан на предвещении

Богом их буд. грехов (*Hwang*. 2009. Р. 26, 180–181; *Delmulle*. 2013. Р. 228; менее вероятна гипотеза о том, что эти «Главы...» были составлены ок. 520 в К-поле Иоанном Максенцием: *Cappuyns*. 1934. Р. 126–140). 4. «Руководство против Манихеев» (*Commonitorium quomodo sit agendum cum Manicheis qui confitentur pravtatem nefandi erroris* // PL. 42. Col. 1153–1156; CSEL. 25. Р. 979–982; CPL, N 533), составленное неизвестным автором на основе антиманихейских трактатов блж. Августина. 5. Небольшое сочинение сходной тематики «Анафематизмы Проспера, или Главы из св. Августина» (*Prosperi anathematismata seu Capitula S. Augustini* // PL. 65. Col. 23–30; CPL, N 534), составленное ок. 526 г. неким Проспером, бывш. манихеем, обратившимся в христианство (*Delmulle*. 2013. Р. 224).

Учение. Не будучи оригинальным мыслителем, П. А. всегда находился в тени своего учителя — блж. Августина, к-рый долгое время был для него непререкаемым авторитетом в вероучительных вопросах. Богословская мысль П. А. претерпела длительную эволюцию. Исследователи выделяют 3 этапа в развитии его взглядов: 1-й — непримиримая полемика с галльскими оппонентами блж. Августина при полной лояльности к учению последнего (426–432), 2-й — первые уступки оппонентам в вопросах свободы воли и предопределения (432–435), 3-й — новые уступки и выработка умеренной версии августинизма под влиянием папы Льва Великого (440–455; см.: *Cappuyns*. Le premier représentant. 1929. Р. 310; *Plinval*. 1958. Р. 341–343; *Teske*. 2006. Р. 500–503; *Уивер*. 2006. С. 191–193).

Учение о свободе воли, благодати и предопределении в ранних сочинениях П. А. (426–435). 1. Грехопадение и его последствия для человеческой воли. Согласно П. А., первый человек был создан свободным от всякого порока; в нем была сотворена природа всех людей, которые произошли от его плоти, как изделия из единой глиняной массы (*Prosper*. Ep. ad Rufin. 18. 19; *Contr. Collat.* IX 3). Адам получил от Бога способность свободного выбора (*liberum arbitrium*), т. е. произвольное стремление к тому, что ему угодно (*Contr. Collat.* IX 3). Благодаря свободному выбору он мог неизменно пребывать во благах, данных ему





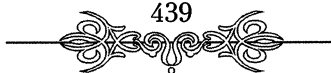
Богом по природе, если бы сам по своей воле не оставил помогающего ему Бога. В качестве заслуги за твердость своей воли Адам был способен достичь такого блаженства, что не захотел и не смог бы уже измениться к худшему (Ibid. IX 3). Но именно благодаря свободному выбору он уклонился от данного ему Богом Закона. Человек не испугался даже угрожавшего ему смертного наказания, однако оставил Бога и последовал за диаволом (Ibidem; Ep. ad Rufin. 18. 19). Повторяя вслед за блж. Августином (Aug. Contr. secund. Julian. I 3. 10) слова свт. Амвросия Медиоланского (Ambros. Mediol. In Luc. VII 15), П. А. говорит, что «был Адам, и в нем заключались все люди; погиб Адам, и в нем погибли все» (Prosper. Contr. Collat. IX 3; Resp. Genuens. 6). Действительно, в Адаме, в к-ром была «предобразована» (praeformata) природа всех людей, сама эта всеобщая природа подверглась порче; все люди стали связаны тем же приговором, к-рый получил Адам, так что каждый человек, рожденный в осуждении, заслуживает гибели (Resp. Genuens. 1–3, 6, 8; Resp. Vincent. 3; Ep. ad Rufin. 18. 19). Человечеству была нанесена неисцелимая «рана первородного греха», из-за которого в Адаме была «искажена и умерщвлена природа всех людей» (Resp. Vincent. 1). По мнению П. А., в этом «всеобщем падении и преступлении» человеческая природа не лишилась ни сущности, ни воли, но утратила природные силы, а также свет и красоту добродетелей (Resp. Genuens. 1–3; Contr. Collat. IX 3). Семена добродетелей, насажденные в нее благодатью Творца при творении, были уничтожены преступлением первого человека (Contr. Collat. XIII 2). Адам утратил веру, а вместе с ней и все остальные блага: воздержание, любовь, мудрость, сообразительность, благоразумие, твердость, послушание и др. (Resp. Genuens. 1–3; Contr. Collat. IX 3). Его свободная воля, отвергнув данные Богом человеку блага, испила яд всех грехов и всю человеческую природу как бы опьянила хмелем своей неводержанности (Contr. Collat. IX 3). Она исказилась настолько, что сама по себе, без благодати, не может ни желать, ни избирать, ни творить добро (Ibid. XII 4; XIII 2–5). Т. о., из-за преступления Адама природа всего человечества погрузилась в глубину зла; и все то, что он потерял,

потеряли все (Ibid. IX 3). Человек стал неспособен к выбору и желанию того блага, к-рого он добровольно лишил себя, поскольку хотя он и смог пасть самостоятельно, без побуждения со стороны Бога, сам уже не может встать, если его не поднимет Бог (Ibid. IX 3; XIII 6). Т. о., по мнению П. А., к-рое в этом полностью соответствует мнению блж. Августина, вслед. первородного греха в человеческой природе не сохранилось остатков первоначальной целостности и ничего доброго и здорового. Хотя человек не утратил способность воли, он утратил способность выбирать добро, и теперь его воля, связанная грехом и греховным вождением, способна лишь к злу.

II. Воздействие Божественной благодати на человеческую волю. Для спасения человеку необходима Божественная благодать (gratia), которая творит его заново по образу Божью (Ep. ad Rufin. 18. 19). Без нее человек не может умереть для греха и жить для Бога, поскольку не может получить обратно свободу, к-рую он свободно погубил, если только его не освободит Христос (Resp. Vincent. 5). Сначала человеческая воля благодатью освобождается от рабства греху и восстанавливается в прежнем состоянии. Благодать Божия производит в человеке желание блага и стремление удалиться от беззаконий и заблуждений (Contr. Collat. IV 2; IX 1). Всякое движение доброй воли у него создается любовью, вдохновляемой в нее Св. Духом (Ibid. X 3; XII 4). Правильно мыслить и отвращаться от лжи и несправедливости — Божий дар (divini muneris). Вера тоже есть дар Божий (Dei donum), тогда как неверие не относится к Божественному установлению (Resp. Gall. II 14; Resp. Genuens. 1–3; 5). Впрочем, П. А. не исключает участие в этом процессе и человеческой воли, принимающей веру: «Если вера бывает только от дара Божия и воли человека, то неверие бывает только от воли человека» (Resp. Gall. II 5). Действие Божественной благодати на испорченную первородным грехом человеческую волю таково, что с ее помощью человеческая воля укрепляется (Contr. Collat. XVIII 3); при этом сила благодати, действуя на волю, не упраздняет ее, но изменяет, чтобы она становилась «из злой — доброй, из испорченной — правильной» (Ibid. VIII 3; ср.: Ibid. VI 8; XVIII 3).

Согласно П. А., после того, как люди получают первоначальную благодать, освобождающую их волю от рабства злу и греху, для спасения им также нужно получить дар дальнейшего пребывания в добре до конца жизни (Resp. Gall. I 7). В ответ на возражения галльских критиков блж. Августина, утверждавших, что даже те, кто поверили во Христа, после этого могут все равно погибнуть для вечности, если только Бог не дарует им стойкость в вере, П. А., отступая от мысли блж. Августина, вводит понятие Божественного предведения. По его словам, хотя всемогущество Божие может предоставить падшим христианам силы к восстанию, Божественная благодать оставляет их не ранее, чем они сами ее оставят. Поскольку Бог предвидит, что они сделают это добровольным уклонением, Он не дает им дара стойкости (Ibid. II 7). Если к-н. люди будут столь нечестивы, что окажутся вне средств исправления, то они уклоняются в беззаконие не из-за Бога, а сами собой, ибо они заслужили быть оставленными Богом и преданными самим себе и своим обольстителям из-за предшествующих грехов, так что грех для них становится самым наказанием за грех (Ibid. II 11). Т. о., всякий человек, стремящийся к Богу, приводится в движение Духом Божиим; тот же, кто отступает от Бога, по своей воле отказывается от послушания (Ibid. II 12).

На вопрос о том, за что Бог дает людям спасительную благодать, П. А. отвечает словами блж. Августина: благодать дается исключительно даром, без к.-л. предшествовавших добрых заслуг со стороны людей (De ingrat. II 410; Resp. Genuens. 3; Resp. Gall. II 9), поскольку, по убеждению П. А., добрые заслуги людей происходят от Бога (Contr. Collat. XIX 8). Всякая добродетель есть дар Божий, и человек, ею обладающий, достоин похвалы не за то, что заслужил этот дар, но лишь за то, что его воспринял (Ibid. XVI 1). Оправданный человек, т. е. ставший из нечестивого благочестивым, без всяких предшествующих заслуг получает от Бога дар, благодаря которому приобретает и сами заслуги, чтобы то, что в нем началось благодатью Христовой, возросло бы и действием его свободной воли при постоянном присутствии Божественной помощи, без которой невозможно ни преуспевать, ни





оставаться в добре (*Resp. Gall. I 6*). Объясняя логику действия Божественной благодати, избирающей одних людей и отвергающей других, П. А. вслед за блж. Августином ссылается на непостижимые решения («суды») Божии (ср.: Рим 11. 33): «Когда одни погибают, несомненно, они погибают по своим заслугам, но если бы Бог захотел, то мог бы их освободить по Своему милосердию. И когда некоторые освобождаются, нельзя сказать, что они достойны освобождения, ведь если бы Бог захотел, то по Своей справедливости мог бы их осудить. Однако нет необходимости задаваться вопросом и невозможно узнать, почему Он освобождает не всех, или почему одних, а не других» (*Prosper. Resp. Genuens. 8; 4; 6; Ep. ad Rufin. 13. 14*). С этим вопросом тесно связано учение П. А. о Божественном предопределении.

III. Божественное предопределение. Как и блж. Августин, П. А. полагает, что спасительная благодать Христова была уготована и предопределена на предвечном Совете Божием прежде создания мира; т. о., существует вечное Божественное предопределение ко спасению нек-рых людей (*Resp. Gall. I 1; II 8*). При этом П. А. отвергает мнение (разделяемое блж. Августином до 396, но затем им отвергнутое) о том, что предопределение к вечной жизни осуществляется Богом на основании предведения веры тех людей, к-рые в будущем поверят Богу по своему свободному выбору. Напротив, предведение есть следствие предопределения, поскольку, согласно П. А., Бог предузнал (*praescisse*) тех, кому Он Сам даст поверить в Него и не погибнуть, т. е. предузнал в них Свои благодеяния, к-рыми Он удостоит избранных и предопределенных ко спасению; так что «предопределение святых» (*praedestinationem sanctorum*) есть «предведение и предуготовление благодати Божией, благодаря которой [люди] обретают истинную свободу» (*Resp. Genuens. 8; ср.: Aug. De dono persev. XIV 35*). Вместе с тем в трактатах, написанных П. А. в 432–435 гг., он несколько смягчил ригоризм августиновского понимания предопределения. Так, в трактате «О благодати и свободном выборе против Собеседника» он не упоминает о предопределении и о непреодолимом действии благодати, а в 2 др. трактатах этого периода развивает учение

о предведении Богом греховных поступков, дабы избежать неверного представления о двойном предопределении и обвинений в фатализме.

П. А. возражает галльским критикам блж. Августина, полагавшим, что его учение о Божественном предопределении делает Бога виновником гибели множества людей, к-рые не предопределены ко спасению, а значит, предопределены к гибели: Божественное предопределение никоим образом не может делать людей беззаконными или является причиной чьего-либо греха, а следов. — и гибели (*Prosper. Resp. Gall. I 1, 6*). Бог есть Творец всех людей, но никто не сотворен Им для того, чтобы погибнуть, ведь одно есть причина рождения, а другое — гибели: чтобы люди рождались — это благодеяние Творца, а чтобы они погибли — это заслуга первого преступника, Адама (*Resp. Vincent. 3*). Те, кто спасаются, потому спасены, что Бог захотел, чтобы они спаслись, а те, кто погибают, потому погибли, что сами заслужили погибнуть (*Resp. Gall. II 8*). Безошибочное и вечное Божественное знание справедливо воздаяния каждому по заслугам не приводит к необходимости грешить (*Resp. Vincent. 13*), поскольку Бог восстановит во многих то, что Он создал, и покарает во многих то, что не сотворил, но то, что они заслужили (*Ibid. 3*). В связи с этим П. А. отходит от т. зр. блж. Августина, отрицавшего связь предопределения с предведением человеческих поступков, и вводит идею Божественного предведения злых поступков людей, на к-ром основывается отказ этим людям в предопределении к вечной жизни. Те люди, к-рые даже после крещения продолжают совершать грехи и не исправляются покаянием, погибают не из-за того, что они не предопределены, но они не предопределены именно потому, что Бог предвидел, что они станут такими из-за их добровольных преступлений (*Resp. Gall. I 3; ср.: также: Ibid. I 2, 7; II 2, 7*). Божественное предопределение и предведение совпадают только в наших добрых делах, поскольку то, чем мы обладаем от дара Божия (*ex Dei munere*), является и предвиденным (*praescita*) и предопределенным (*praedestinata*). В наших злых делах следует признавать только предведение Божие, но не предопределение, ибо Бог только предвидел, но не предопределил то,

что Он Сам не сделает и не внушает нам, чтобы мы сделали, т. е. злые дела (*Ibid. II 15*). К Божественному предопределению относится только то, что относится или к должному справедливому воздаянию, или к незаслуженному дару благодати (*Resp. Vincent. 11*). Бог исполняет намерение Своей воли только в тех, кого Он «как предузнанных предопределил (*praescitos praedestinavit*), предопределенных призвал, призванных оправдал, а оправданных прославил, ничего не упуская от полноты народов и от народа Израильского» (*Resp. Gall. II 8; ср.: Рим 8. 29–30*). Предопределенные люди (*praedestinati*) живут благодаря данной им вере, а не предопределенные (*non praedestinati*) погибают по причине добровольного, а не принужденного неверия (*Prosper. Resp. Gall. II 14*).

В вопросе об универсальном характере Божественной воли ко спасению в сочинениях 432–435 гг. П. А. всецело стоит на т. зр. блж. Августина, заключающейся в том, что спасительная благодать доступна не абсолютно всем, а только «всем избранным» из всех народов: «Из всего мира избирается весь [должный] мир, из всех людей усыновляются все [должные] люди» (*Ibid. II 8; ср.: Ibid. I 8*). Бог хочет, чтобы все люди спаслись, и следует молиться за всех людей, однако, по мнению П. А., несмотря на этот всеобщий призыв ко спасению, падшее человечество неспособно на него ответить; эта способность должна прийти от Бога (*Resp. Vincent. 2; Resp. Gall. I 8; II 8*). Хотя Бог заботится о всех людях, так что одни получают возможность слышать Евангелие, другие — иметь Закон, третьи довольствуются своей природой, тем не менее эти формы призыва ко спасению далеко не равны по силе воздействия на людей (*Resp. Gall. I 8*). П. А. не отрицает возможности того, что Бог сознательно удерживает распространение евангельской проповеди среди некоторых народов, благодаря чему они могли бы спастись (ср.: *Ibid. I 10; II 10*). Из учения блж. Августина галльские богословы делали вывод, согласно к-рому Христос был распят во искупление не всего мира, а лишь избранных и предопределенных. В ответ П. А. говорит, что, с одной стороны, Христос воспринял ту же природу, что и у каждого человека, кроме греха, и поэтому Он умер во искупление всех; но, с др. стороны,





смерть Христа становится действительной только для тех, кто соумирают и спогребаются с Ним в таинстве Крещения. Недостаточно того, что Христос умер за всех; только с помощью благодати крещения человек может быть освобожден от рабства греху и пребывать в добре (Ibid. I 9; II 9). Наконец, П. А. полагает, что Бог не напрасно создал и тех, относительно кого Он предвидел, что они не будут причастниками вечной жизни, поскольку даже в злых людях доброе дело Божие есть сама их тварная природа. Кроме того, Божественная справедливость достойна хвалы и в самом осуждении нечестивых (Ibid. II 13). Мир украшается благодаря существованию даже таких людей; ведь те, кто повредят себе своим беззаконием, рождаются на пользу других. Бесчисленное множество нечестивых не является позором для мира и не бесполезно для Царства Божия, поскольку через их потомство продолжается необходимое преемство рождения, а в терпении и любви к ним «народ Божий», т. е. избранные и предопределенные, становятся еще более славным (Ibidem).

Учение П. А. в поздних сочинениях (440–450). Смягчение крайностей учения блж. Августина о благодати и предопределении еще более заметно в сочинениях П. А., написанных в Риме.

В трактате «Авторитетные суждения предшествующих епископов Апостольского престола...», в значительной степени отражающем офици. позицию Римской кафедры, П. А., с одной стороны, по-прежнему настаивает на неспособности человека к добру и на незаслуженности благодати; с др. стороны, не поднимает здесь вопросов ни о Божественном предопределении, ни о всеобщности воли Божией ко спасению, избегает упоминать имя блж. Августина и охотнее прибегает к авторитету Римских пап, церковных Соборов и литургической практики, проводя четкое различие между необходимыми элементами церковного учения и сложными умозаключениями об избрании и о предопределении, к-рые здесь возможны, но не необходимы (о последних он просто умалчивает).

Свое итоговое сочинение на тему благодати и свободы воли «О призвании всех народов» П. А. начинает с утверждения: всякой человеческой душе, обладающей способно-

стью мышления и чувственного опыта, по природе присуща волевая способность, посредством к-рой она или стремится к тому, что ей угодно, или уклоняется от того, что не угодно (De vocat. gent. I 2). Эта воля бывает 3 видов: чувственная, душевная и духовная (sensualis, animalis, spiritalis). Первый вид воли, ныне искаженный грехопадением, — чувственная, или плотская, воля, к-рая ограничивается чувственными, телесными влечениями и не опирается на суждение разума (Ibid. I 3). Второй вид воли, также затронутый грехопадением, — воля душевная, к-рая опирается на разум, может возвышаться над чувственными влечениями и сдерживать желания справедливыми и честными законами. Бог использует эту человеческую способность при осуществлении Своего промысла в мире. Он никогда не прекращал заботиться о всем человечестве, и хотя с помощью Закона и пророков Он особым образом руководил избранным Израильским народом, никакой народ не лишил Своих щедрых даров (Ibid. I 5). П. А. называет эти дары Божии «всеобщими» (dona generalia), поскольку они даны всем народам без исключения и помогают людям найти истинного Бога и почитать Его (Ibid. II 19, 25). Это своего рода всеобщая благодать, к-рая «едина по силе, различна по количеству, неизменна по решению, многообразна по действию» (Ibid. II 5). Те, кто из к.-л. народа в к.-л. время могли делать угодное Богу, отличались духом этой всеобщей благодати (Ibidem). Бог хочет и всегда хотел спасения всем людям, свидетельство чему — благодеяния, простираемые промыслом Божиим на все народы (Ibid. II 19, 25). В результате те преимущества, к-рые избранный Израильский народ имел в Законе и пророках, были доступны для всех народов во все времена (Ibid. II 4). Этой всеобщей благодати лишаются только те, кто сами свободно ее отвергают и обличают себя в беззаконии (Ibid. II 12, 19).

Однако, по мнению П. А., этой всеобщей благодати недостаточно для спасения. Человеческая природа, искаженная преступлением Адама, даже среди этих благодеяний, заповедей и помощи Божией всегда по своей воле склоняется к худшему; даже если человек имеет добродетели, но живет для себя и для угождения себе, а не Богу и не для славы Бо-

жией, то он все еще живет во зле (Ibid. I 6). Люди злоупотребляют своей волей для приобретения временной, земной, личной славы; они не ищут вечного блаженства на небесах и не воздают славу единому Богу, Которого могут познать через созданный Им мир (Ibid. I 4). Хотя в результате грехопадения человек не потерял свободной воли, выбор его воли настолько извратился, что теперь он выбирает только то, что угодно ему самому или дьяволу, но не угодно Богу (Ibid. I 7–8). Если человек способен отвергнуть добро, то он неспособен сам его желать (Ibid. I 25). Поэтому человек не может стать причастным к.-л. добродетели, если только Бог Сам не будет действовать в нем (Ibid. I 8). Единственная возможность придать человеческой воле правильное направление заключена не в воле самого человека, а в воле Бога. Только Бог может обратить человека на истинный путь и устранить порочность его природы, возникшую вслед. грехопадения (Ibid. I 7). В людях, к-рые приходят к Богу благодаря Самому Богу, желание спасения происходит от Божественного вдохновения, а познание истины — от Божественного просвещения (Ibid. I 9). Только тогда человеческая воля под воздействием благодати из душевной становится духовной; и это уже 3-й вид воли, когда она возвращается к Богу, своему Первоначалу, и упокоивается в Его вечной и неизменной воле (Ibid. I 6). Это означает, что некоторым людям Бог подает Свою особую спасительную благодать (specialis gratiae largitas, specialis misericordia — Ibid. II 25). В отдельных людях Бог преумножает Свои общие дары особыми благодеяниями (Ibid. II 19). Только благодаря действию этой особой благодати, а не благодаря заслугам люди могут спастись (Ibid. II 1). Хотя, по мнению П. А., эта особая благодать играет доминирующую роль в процессе спасения, она от начала до конца взаимодействует с человеческой волей, так что сначала приготавливает ее к принятию даров, а потом сопровождает ее в преуспевании и постоянстве до конца жизни (Ibid. II 26). Т. о., благодать Божия влияет на человеческий выбор добра, но не вынуждает его (Ibidem). При этом П. А. в отличие от блж. Августина полагает, что для человека всегда остается возможность отвергнуть эту благодать,





даже если он сначала ее принял (Ibid. II 26–29). Тем самым освобождается место для деятельности человека и его заслуг в удержании благодати. Постоянство в добре требует помощи Божией, однако, поскольку люди всегда имеют возможность свободно уклониться от нее, твердое пребывание в добре является их собственной заслугой (Ibid. II 28). По словам П. А., «действие воли Божией, которая должна исполниться, предустановлено таким образом, чтобы умножение заслуг происходило посредством деятельного труда, усердной молитвы и упражнения в добродетелях; и те, кто сотворит благо, будут увенчаны не только по намерению [воли] Божией, но и по своим заслугам» (Ibid. II 36). Вместе с тем такое понятие заслуг у П. А. противоречиво, поскольку он не связывает с ними распределение между людьми особой спасительной благодати. Вслед за блж. Августином П. А. отказывается указать основания, почему эта особенная благодать дается одним людям и не дается другим. В этом трактате он не прибегает, как ранее, к понятию Божественного предведения греховных поступков людей, на основании к-рого Бог лишает их спасительной благодати. Как и в ранних сочинениях (см.: Resp. Genuens. 8), П. А. утверждает, что причины Божиих даров содержатся в Божественном знании и сокрыты в тайниках воли Божией (De vocat. gent. II 25; ср.: Ibid. I 13–14, 25; II 1). Но если Бог по одному Ему известным причинам подает особую благодать не всем, а только некоторым, как это положение может быть согласовано с тем, что Бог хочет спасения всем людям? П. А. утверждает, что это просто риторический прием, часто используемый в Свящ. Писании, когда говорится о целом, но имеется в виду только часть (Ibid. I 10). Вместе с тем П. А. замечает, что даже если Бог хочет, чтобы Церковь молилась о спасении всех людей, это не значит, что все люди спасутся: в некоторых случаях Бог не слышит молитвы Церкви и не подает Свою спасительную благодать; причина этого также сокрыта в «неисповедимых судах», т. е. решениях Бога (Ibid. I 12–13).

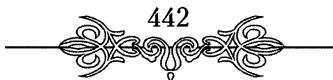
Т. о., в поздних трактатах П. А. не ограничивается простым воспроизведением августиновского учения, но существенно корректирует его. Под давлением прп. Иоанна Кас-

сиана и др. галльских богословов он постепенно отказывается от представления об ограниченном характере спасительной воли Божией и о безоговорочном осуждении Богом тех, кто не предопределены ко спасению, утверждая, как нечто общепризнанное в Церкви, всеобщность спасительной воли Божией. П. А. делает акцент на взаимодействии и синергии между человеческой и Божественной волями, допуская для человека возможность отвергнуть Божественную помощь и даже говоря об определенных человеческих заслугах, способных привлечь благодать. Т. о., описание процесса личного спасения у него внешне становится похожим на то, к-рое предлагал прп. Иоанн Кассиан, но П. А. представляет этот процесс в форме, совместимой с учением блж. Августина о благодати. Вместе с тем он по-прежнему сохраняет много элементов августиновского учения, таких как непостижимый характер Божественного предопределения и его независимость от человеческих поступков, неспособность человека самому желать и делать что-л. благо без Божией благодати, ее незаслуженный и дарственный характер и др. Тем самым П. А. пытается примирить 2 несовместимые точки зрения и, в отличие от прп. Иоанна Кассиана, на самом деле не допускает действительной, а не мнимой синергии между Божественной благодатью и человеческой волей в спасении (см.: Фокин. 2004. С. 382; Уивер. 2006. С. 191–192).

Влияние на последующую традицию. Несмотря на скромное место, к-рое П. А. как простой, хотя и талантливый богослов-мирянин занимал в церковной жизни своего времени, он оказал значительное влияние на зап. богословскую традицию, а его сочинения активно переписывали и хранили во множестве рукописей в большинстве средневеков. европ. 6-к (см.: Carpius. Le premier représentant. 1929. P. 335; Hamman. 1986. P. 558). В V–VI вв. имя и труды П. А. упоминаются и используются такими церковными писателями и историками, как Викторий Аквитанский, Геннадий Марсельский, папа Геласий I, Фульгенций, Марцеллин и Кассиодор. Большую популярность в средние века имели составленные П. А. сборники цитат и парафраз из сочинений блж. Августина («Сборник изречений...», «Эпи-

граммы...», «Толкования на псалмы»), а также «Авторитетные суждения...», использованные при составлении правил Аравсионского Собора 529 г., положившего конец полупелагианскому спорам. В VIII в. поэтические и исторические сочинения П. А. использовал св. Беда Достопочтенный, а в IX в. его догматико-полемические труды активно цитировали богословы каролингской эпохи — Рабан Мавр, архиеп. Майнцский, Гинкмар, архиеп. Реймский, Луп Феррарский, Валафрид Страбон, Ратрамн из Корби. Поэтические творения П. А. были образцом для подражания и активно переписывались на Западе в средние века. В Византии в IX в. сочинения П. А. против полупелагиан были известны свт. Фотию К-польскому, а в XIV в. появился греч. перевод составленного П. А. «Сборника изречений из сочинений Августина», выполненный Димитрием Кидонисом. Это и др. сочинения П. А. внесли огромный вклад в популяризацию богословского наследия блж. Августина и способствовали появлению и распространению на Западе «умеренного августинизма» (см.: Carpius. Le premier représentant. 1929. P. 336–337; Plinval. 1958. P. 353–355; Hamman. 1986. P. 557–558; Уивер. 2006. С. 193). Вместе с тем развернутая П. А. в 426–435 гг. яростная критика южногалльских оппонентов блж. Августина и особенно прп. Иоанна Кассиана, в то время представлявшего на Западе аутентичную восточнохрист. аскетическую и богословскую традицию, отрицательно сказалась на его восприятии в Западной Церкви и повлияла на появление в науке таких нерелевантных понятий, как «полупелагиане» и «полупелагианские споры», а также привела к искаженному пониманию трудов прп. Иоанна и его последователей в зап. богословской традиции (см.: Уивер. 2006. С. 58, 147).

Соч.: CPL, N 516–535; *Divi Prosperi Aquitani, Ep. Regiensis Opera*, accurate vetustiorum exemplarium collatione per viros eruditos recognita / Ed. S. Gryphius. Lugduni, 1539; *S. Prosperi Aquitani Opera omnia* / Ed. J. B. Le Brun des Marettes, L. U. Mangeant. P., 1711; PL. 51. Col. 63–868; *Prosperi Tironis Epitoma Chronicon: Chronica minora I* // MGH. AA. T. 9. P. 385–485; Huegelmeier C., ed. *Carmen de ingratia*. Wash., 1962; Krabbe M. K. C., ed. *Epistula ad Demetriadem de vera humilitate*. Wash., 1965; Callens P., Gastaldo M., ed. *Expositio Psalmodum [100–150] et Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*. Turnhout, 1972. (CCSL; 68A); Marcovich M., ed. *De providentia Dei*. N. Y. etc., 1989; *Santelia S.*



ed. Ad coniugem suam; In appendice: Liber epigrammatum. Napoli, 2009; *Teske R. J., Weber D., ed.* De vocatione omnium gentium. W., 2009. (CSEL; 97); *Cutino M., ed.* Ps.-Prospero d'Aquitania: La Provvidenza divina. Pisa, 2011; *Villegas Marín R., ed.* Ps.-Prospero d'Aquitania: Sobre la providencia de Dios. Barcelona, 2011; *Horsting A. G. A., ed.* Liber epigrammatum. B., Boston, 2016. (CSEL; 100); *рус. пер.:* «Indiculus» // Христ. вероучение: Догматич. тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002. С. 333–338; Письмо Августину // *Августин, блж.* Антипелагические сочинения позднего периода / Пер., примеч.: Д. В. Смирнов. М., 2008. С. 299–309.

Лит.: *Manitius M.* Über das Gedicht de Providentia divina // *Zschr. f. d. österreichischen Gymnasien.* W., 1888. Bd. 39. S. 580–584; *Morin G.* St. Prosper de Reggio // *RBén.* 1895. Vol. 12. P. 241–257; *idem.* Le préface métrique au Commentaire sur les psaumes de Prosper d'Aquitaine? // *Ibid.* 1934. Vol. 46. P. 36–40; *Couture L.* St. Prosper d'Aquitaine // *BLE.* Ser. 3. 1900. Vol. 2. P. 269–282; 1901. Vol. 3. P. 33–49; *Valentin L.* St. Prosper d'Aquitaine: Étude sur la littérature latine ecclésiastique au V s. en Gaule. Diss. Toulouse; P., 1900; *Hauck A.* Prosper von Aquitanien // *PRE.* 1905. Bd. 16. S. 123–127; *Jacquín M.* La question de la prédestination aux V et VI s. // *RHE.* 1906. Vol. 7. P. 269–300; *Borelli B. S.* Prospero d'Aquitania e il giudizio della storia. Carpi, 1907; *Cappuyns M.* L'auteur du «De vocatione omnium gentium» // *RBén.* 1927. Vol. 39. N 3/4. P. 198–226; *idem.* Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine // *RTAM.* 1929. Vol. 1. P. 309–337; *idem.* L'origine des «Capitula» pseudo-célestiniens contre le semipélagianisme // *RBén.* 1929. Vol. 41. P. 156–170; *idem.* L'origine des «Capitula» d'Orange 529 // *RTAM.* 1934. Vol. 6. P. 121–142; *Bardy G.* Prosper d'Aquitaine // *DTC.* 1936. T. 13. Pt. 1. Col. 846–850; *Pelland L. S.* Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica. Montréal, 1936; *Ertl N.* Diktatoren frühmittelalterlichen Papstbriefe // *Archiv für Urkundenforschung.* Lpz., 1938. Bd. 15. S. 57–61; *Gaidioz J.* La christologie de Prosper d'Aquitaine: Diss. Lyon, 1947; *idem.* S. Prosper d'Aquitaine et le «Tome à Flavien» // *RSR.* 1949. Vol. 23. P. 270–301; *Chene J.* Que signifiaient «initium fidei» et «affectus credulitatis» pour les semipélagiens? // *RechSR.* 1948. Vol. 35. P. 566–588; *idem.* Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à St. Augustin // *Ibid.* 1955. Vol. 43. P. 321–341; *Young J. J.* Studies on the Style of the «De vocatione omnium gentium» Ascribed to Prosper of Aquitaine. Wash., 1952; *Châtillon F.* Un certain Prosper // *RMAL.* 1954. Vol. 10. P. 204–206; *Plagnieux J.* Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne: D'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine? // *REAug.* 1956. Vol. 2. P. 391–403; *Helm R.* Prosper Tiro // *Pauly, Wissowe.* R. 1. 1957. Bd. 23. Hbd. 45. Sp. 880–897; *Gantoy R.* Prima sedes Roma Petri: Essais d'interprétation d'une formule de Prosper d'Aquitaine // *RBén.* 1958. Vol. 68. N 1/2. P. 114–117; *Plinval G., de.* Prosper d'Aquitaine interprete de St. Augustin // *RechAug.* 1958. Vol. 1. P. 339–355; *Di Capua F.* Leone Magno e Prospero di Aquitania // *Idem.* Scritti minori / Ed. A. Quacquarelli. R., 1959. Vol. 2. P. 184–190; *Sciuto F.* Nonnulla de codicibus Prosperi Aquitani // *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica.* Catania, 1959. Vol. 9. P. 19–24; *Lorenz R.* Der Augustinismus Prosperi von Aquitanien // *ZKG.* 1962. Bd. 73. S. 217–252;

De Letter P. Introd. // *Idem.* ed. Prosper of Aquitaine: Defense of St. Augustine. Westminster (MD.), 1963. P. 3–20; *idem.* Gratia Generalis in the «De vocatione omnium gentium» and in St. Augustine // *StPatr.* 1976. Vol. 14. P. 393–401. (TU; 117); *McHugh M. P.* The «Carmen de providentia Dei» Attributed to Prosper of Aquitaine: A Rev. Text with an Introd., Transl. and Not. Wash., 1964; *idem.* Observations on the Text of the «Carmen de providentia Dei» // *Manuscripta.* Turnhout, 1968. Vol. 12. N 1. P. 3–9; *idem.* Observations on the Text of the «Carmen de ingratis» // *Ibid.* 1970. Vol. 14. N 3. P. 179–185; *idem.* Prosper of Aquitaine // *Augustine through the Ages: An Encycl.* / Ed. A. D. Fitzgerald. Grand Rapids (Mich.), 1999. P. 685–686; *Lassandro D.* Note sugli Epigrammi di Prospero d'Aquitania // *VetChr.* 1971. Vol. 8. P. 211–222; *Chisholm J. E.* The Authorship of the Ps.-Augustinian «Hypomnesticon» Against the Pelagians and Celestians // *StPatr.* 1972. Vol. 11. P. 307–310. (TU; 108); *Bartnik C.* L'universalisme de l'histoire du salut dans le «De vocatione omnium gentium» de Prosper d'Aquitaine // *RHE.* 1973. Vol. 68. P. 731–758; *Fernandes López L.* Significado de S. Próspero de Aquitania en la historia de la teología // *Naturaleza y Gracia.* Salamanca, 1976. Vol. 23. P. 399–415; *Longpré A.* Le «De Providentia divina» de Prosper d'Aquitaine et la question de son authenticité // *REA.* 1978. Vol. 80. N 1/2. P. 108–113; *Muhlberger S. A.* Prosper, Hydatius and the Chronicle of 452: Three Chroniclers and their Significance for Vth-Cent. Historiography: Diss. Toronto, 1981; *idem.* Heroic Kings and Unruly Generals: The «Copenhagen» Continuation of Prosper Reconsidered // *Florilegium.* Ottawa, 1984. Vol. 6. P. 50–70; *idem.* The Copenhagen Continuation of Prosper: A Transl. // *Ibid.* P. 71–95; *idem.* The Vth Cent. Chroniclers: Prosper, Hydatius, and the Gallic Chronicler of 452. Leeds, 1990; *Marcovich M.* The Text of St. Prosper's «De providentia Dei» // *Illinois Classical Studies.* Champaign, 1983. Vol. 8. N 1. P. 108–121; *Savignac J., de.* Une attribution nouvelle et une édition critique de l'Hypomnesticon // *Scriptorium.* Brux., 1983. Vol. 37. N 1. P. 134–140; *Hamman A. G.* Prosper of Aquitaine // *Patrology* / Ed. A. di Bernardino. Westminster (MD.), 1986. Vol. 4. P. 551–558; *idem.* Introd., notes et guide thématique // *Prosper d'Aquitaine.* L'appel de tous les peuples / Trad. F. Fremont-Verggobi, H. Throo. P., 1993. P. 8–18; *idem.* Prosper von Aquitanien // *TRE.* 1997. Bd. 27. S. 525–526; *idem.* Prospero d'Aquitania // *NDPAC.* 2008. T. 3. Col. 4372–4374; *Markus R. A.* Chronicle and Theology: Prosper of Aquitaine // *The Inheritance of Historiography, 350–900* / Ed. C. J. Holdsworth, T. P. Wiseman. Exeter, 1986. P. 31–43; *Solignac A.* Prosper d'Aquitaine // *DSAMDH.* 1986. T. 12. Pt. 2. Col. 2446–2456; *Gehl P. F.* An Augustinian Catechism in XIVth Cent. Tuscany: Prosper's «Epigrammata» // *Augustinian Studies.* Villanova, 1988. Vol. 19. P. 93–110; *Tibiletti C.* Note sulla teologia del «Carmen de providentia Dei» // *Augustinianum.* R., 1990. Vol. 30. P. 453–476; *Barbara M. A.* Il «De vocatione omnium gentium» di Prospero d'Aquitania // *Messana.* 1993. Vol. 16. P. 107–139; *James N. W.* Leo the Great and Prosper of Aquitaine: A Vth Cent. Pope and His Adviser // *JThSt.* N. S. 1993. Vol. 44. N 2. P. 554–584; *Humphries M.* Chronicle and Chronology: Prosper of Aquitaine, His Methods and the Development of Early Medieval Chronography // *Early Medieval Europe.* Oxf. etc., 1996. Vol. 5. P. 155–175; *Elberti A.* Prospero d'Aquitania:

Teologo e Discepolo. R., 1999; *Villegas Marín R.* En polémica con Julián de Eclanum: Por unanueva lectura del «Syllabus de gratia» de Próspero de Aquitania // *Augustinianum.* 2003. Vol. 43. P. 81–124; *idem.* Las cartas no conservadas de la correspondencia entre Próspero de Aquitania, Hilario de Marsella y Agustín de Hipona: Los orígenes de la llamada «controversia semipelagiana» // *Sacris erudiri.* Turnhout, 2008. Vol. 47. P. 165–207; *idem.* Introd. // *Idem.* ed. 2011. P. 9–74; *idem.* Prosper's «Crypto-Pelagians»: «De ingratis» and the «Carmen de providentia Dei» // *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius* / Ed. A. Y. Hwang, B. J. Matz, A. Casiday. Wash., 2014. P. 51–71; *Фокин А. П.* Проспер Аквитанский // *Арелатские проповедники V–VI вв.: Сб. иссл. и пер. М., 2004. С. 362–382; Casiday A.* Rehabilitating John Cassian: An Evaluation of Prosper of Aquitaine's Polemic against the «Semipelagians» // *Scottich J. of Theology.* Edinb., 2005. Vol. 58. N 3. P. 270–284; *Yuep P. X.* Божественная благодать и человеческое действие: Исслед. полупелагических споров. М., 2006. С. 59–69, 147–193; *Hwang A. Y.* Prosper of Aquitaine: A Study of His Life and Works: Diss. / Fordham Univ. [N. Y.], 2006; *idem.* Intrepid Lover of Perfect Grace: The Life and Thought of Prosper of Aquitaine. Wash., 2009; *idem.* Manifold Grace in John Cassian and Prosper of Aquitaine // *Scottich J. of Theology.* 2010. Vol. 63. N 1. P. 93–108; *idem.* Prosper, Cassian, and Vincent: The Rule of Faith in the Augustinian Controversy // *Tradition and the Rule of Faith in the Early Church: Essays in Honor of J. T. Lienhard* / Ed. R. J. Rombs, A. Y. Hwang. Wash., 2010. P. 68–85; *idem.* Prosper of Aquitaine and the Fall of Rome // *StPatr.* 2013. Vol. 69. P. 277–282; *Teske R. J.* The Augustinianism of Prosper of Aquitaine Revisited // *Ibid.* 2006. Vol. 43. P. 491–504; *idem.* Introd. // *Teske, Weber, ed.* 2009. P. 9–78; *Gryson R.* Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge. Freiburg i. Br., 2007. T. 2. P. 744–748; *Gori F.* Varianti d'autore nel «De vocatione omnium gentium» attribuito a Prospero d'Aquitania // *Augustinianum.* 2010. Vol. 50. P. 255–262; *Weber D.* Autorenvarianten in Prosperi «De vocatione omnium gentium»? Einige methodische Überlegungen // *Ibid.* P. 567–573; *Cutino M.* L'auteur du «De providentia Dei» et un mystérieux calomniateur d'Augustin: Pour une interprétation de deux épigrammes polémiques de Prosper d'Aquitaine // *RSR.* 2012. Vol. 86. N 3. P. 307–342; *Delmule J.* Establishing an Authentic List of Prosper's Works // *StPatr.* 2013. Vol. 69. P. 213–232; *idem.* Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien: Le Contra collatorem, l'appel à Rome du parti Augustinien dans la querelle postpélagienne. Barcelone; R., 2018. P., 2019; *Fransen P.-I.* À propos du commentaire du Psautier dans le Ms. Lyon, BM 426: Prosper d'Aquitaine? // *RBén.* 2013. Vol. 123. N 2. P. 248–254.

А. П. Фокин

ПРОСФОРА [греч. просфора — приношение], в правосл. литургической терминологии обозначение хлеба особой формы, используемого для совершения Божественной литургии. В древнегреч. языке слово просфора имело ряд значений: «приношение» (как в жертвенном смысле, так и просто как дар), «прибыток»,



«еда» (или нечто, предлагаемое для вкушения) и т. д. В христ. словоупотреблении эти значения сохранились, но значение *жертвы* начало выходить на 1-й план, несомненно, под влиянием Библии (ср. Деян 21. 26; Евр 10. 5 (здесь — в составе цитаты из Пс 39. 7) и др.; кроме общего значения жертвы или приношения Богу, в LXX словом *просфора* обозначаются конкретно хлебы предложения (3 Цар 7. 48), что также могло повлиять на присвоение этого наименования евхаристическим хлебам).

К IV в. термином *просфора* уже обозначались и чин литургии в целом (Гангр. 4), и Св. Дары в частности (Const. Ap. VIII 13. 15; см. также: *Aprophthegmata Patrum* // PG. 65. Col. 276). Прп. Иоанн Дамаскин называет *просфора* предлагаемые Богу хлеб и вино, т. е. евхаристическое приношение, прежде их освящения (PG. 96. Col. 1409). С XI в. слово *просфора* окончательно становится техническим термином для обозначения евхаристического хлеба в визант. традиции: так, в первоначальной редакции приписываемой свт. Василию Великому или свт. Герману I, патриарху К-польскому, «Церковной истории» (в рус. переводе — «Сказание о церкви»), датируемой VIII в., это слово еще используется в общем значении, а уже в переделке этого текста, сделанной, по всей видимости, в XI в., оно уже обозначает именно П. в позднейшем смысле (Бернацкий М. М., Желтов М., диак. [впосл. свящ.] Вопросы о митр. Илии Критского: Свидетельство об особенностях совершения Божественной литургии в нач. XII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие, философия. 2005. Вып. 14. С. 23–53).

Классическая правосл. П. выпекается обязательно из квасного теста, к-рое состоит только из 4 компонентов: пшеничной муки, воды, соли и закваски (дрожжей и т. п.). П. является 2-составной: на хлеб в форме булочки до его выпекания наклеивается верхняя часть из того же теста в виде лепешки, на к-рую штампом нанесена печать (об истории развития этих печатей см., прежде всего: Galavaris G. Bread and the Liturgy: The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps. Madison (WI), 1970). Такая форма хлеба восходит ко временам дохрист. Римской империи (ср.: Mayeske B. J. A Pompeian Bakery // Studia Pom-

peiana et Classica / Ed. R. I. Curtis. N. Y., 1988. Vol. 1. P. 149–165).

Богослужебный устав предполагает, что печать на П. имеет форму креста. В дониконовской традиции крест был 8-конечным (следует отметить, что в рус. традиции до XVI в. допускалось большее разнообразие в выборе формы штампа), при патриархе Никоне крест на просфорном штампе сделали, как в греч. традиции того времени, равносторонним 4-конечным, с надписями по углам: IC XC NI KA, т. е. «Иисус Христос побеждает». Такой штамп используется в РПЦ до наст. времени; хотя для изъятия частицы в честь Пресв. Богородицы П., как правило, испекаются с печатью с монограммой МР ΘΥ (Матерь Божия); для второстепенных П. допускается использование иных штампов — с изображениями икон святых. В совр. греч. практике обычным является использование крупной П., на к-рой стоит сразу 5 штампов: в центре главный штамп, для агничной части (подробнее см. в ст. *Агнец*), по сторонам в форме креста — штампы для Богородичной части (большой треугольник, указывающий на имя Мария и одновременно символизирующий Голгофу, с копием и тростью по сторонам), для части в честь святых (штамп с 9 треугольными частичками) и для частей за живых и усопших.

При совершении *проскомидии* из П. либо вырезается центральная часть в форме куба (агнец), к-рая собственно и будет использоваться для причащения, либо изымаются небольшие части в форме треугольных пирамидок (над П. в честь Богоматери, святых и для поминовения живых и усопших). Совершение службы не над целой П., а над изъятной из нее внутренней частью, указывает на то, что Богу приносится лучшее. При наличии большого числа имен для поминовения практика допускает изъятие совсем небольших поминальных частиц. Устав предписывает совершать литургию на 5 просфорах (в дониконовской традиции — на 7), но как в древности это число могло быть иным, так и в совр. практике, исполнив предписанные уставом священнодействия над 5 основными, или служебными, П. священник затем изымает частицы из произвольного количества дополнительных.

После совершения литургии П. раздаются верующим и съедаются

как святыня. В наши дни П. принято вкушать обязательно натошак (в синодальную эпоху это требование распространялось только на *антидор* — остатки от агничной П.).

О богословских и символических аспектах П. см. в ст. *Хлеб*.

Свящ. Михаил Желтов

ПРОТ (пам. 24 дек.), прмч. Римский — см. в ст. *Евгения*, прмч. Римская.

ПРОТАГОР (V в. до Р. Х.), древнегреч. философ — см. в ст. *Софистика*.

ПРОТАСИЙ, мч. Медиоланский (пам. 14 окт.) — см. *Назарий*, *Гервасий*, *Протасий* и *Келсий* (III–IV вв.?), мученики Медиоланские (Миланские).

ПРОТАСОВ (Пратасов) Николай Александрович (26(27?).12.1798, Москва — 16.01.1855, С.-Петербург), граф, обер-прокурор Святейшего Синода, гос. деятель. Род. в семье сенатора, действительного тайного советника Александра Яковлевича Протасова и его супруги Варвары Алексеевны (урожд. Бахметева). После смерти А. Я. Протасова (27 апр. 1799) В. А. Протасова, состоявшая статс-дамой, 15 сент. 1801 г., в день коронации имп. Александра I Павловича, за заслуги супруга, бывшего воспитателем императора, возведена в графское достоинство.

П. получил домашнее образование, обучался в Москве, где «для латинского, французского языков и прочих предметов учения был домашний наставник эмигрант, известной фамилии г-н Прадель» (Мат-лы для биографии гр. Протасова // РНБ ОР. Ф. 850. Д. 79. Л. 3). Закон Божий, рус. и англ. языки преподавал П. московский свящ. Н. Краснопольский. В биографической справке сообщается, что П. «воспитан был дома в примерном благочестии. Все праздничные и воскресные дни и повечерии оных слушал Божественную службу». Его занятия начинались с чтения глав из Евангелия или из Библии (Там же. Л. 2–2 об.). Значительное влияние на его воспитание оказала мать, о к-рой современники отзывались как о религиозной женщине, пользовавшейся уважением при имп. дворе.

В 1816–1817 гг. П. с матерью путешествовал по Германии, Франции





и Англии. 3 дек. 1817 г. он поступил на военную службу юнкером в лейб-гвардии Гусарский полк, 26 авг. 1818 г. получил чин корнета («по особому Высочайшему повелению в утешение родительницы»), 7 июня 1822 г. — чин поручика, 28 янв. 1826 г. — чин штаб-ротмистра и 11 сент. 1829 г. — чин ротмистра. 17 апр. 1819 г. П. был назначен адъютантом к ген.-лейтенанту И. В. Васильчикову, 24 дек. 1830 г. — к ген.-адъютанту А. Х. Бенкендорфу, 21 янв. 1831 г. — к ген.-фельдмаршалу И. И. Дибичу-Забалканскому. П. участвовал в русско-тур. войне 1828–1829 гг. и в подавлении Польского восстания 1830–1831 гг. С 7 июня 1831 г. флигель-адъютант имп. *Николая I Павловича*, с 30 авг. 1831 г. — в чине полковника.

В 1832 г. П. оставил военную службу и перешел на гражданскую. 28 февр. 1834 г. он стал членом Главного управления уч-щ и Комитета устройства учебных заведений (с оставлением в звании флигель-адъютанта), а 10 марта — членом Главного управления цензуры (с 5 июня по 12 июля был временным председателем этого управления). 11 апр. 1835 г. П. был назначен исполняющим должность товарища министра народного просвещения. 9 окт. 1835 г. ему было поручено наблюдение за Главным педагогическим ин-том и Румянцевским музеем. 4 нояб. того же года П. стал попечителем Белорусского учебного окр., с 11 дек. заведовал тем же учебным округом. В этот период П. объехал весь Западный край, чтобы изучить методы воспитания юношества и ознакомиться с положением духовно-учебных заведений. В результате инспекции воспитанники-униаты, получавшие духовное образование, были отделены от воспитанников-католиков, Виленская римско-католич. ДА переведена в С.-Петербург, в Жировицком Успенском муж. мон-ре близ г. Слонима учреждена особая униат. семинария.

Назначение П. на должность обер-прокурора Синода было во многом случайным: в нач. 1836 г. не доверявший своим чиновникам обер-прокурор Синода С. Д. Нечаев, уходя в отпуск, упросил имп. Николая I назначить своим временным заместителем представителя Мин-ва народного просвещения. Это решение Нечаев принял по совету кн. А. Н. Голицына, ранее управлявшего Мин-вом духовных дел и народного просвещения, друга отца П. Император согла-



Н. А. Протасов.
Литография А. А. Козлова.
50-е гг. XIX в.

сился, и 24 февр. на П. были возложены обязанности обер-прокурора Синода и члена Комиссии духовных уч-щ с увольнением от заведования педагогическим ин-том и Румянцевским музеем. Члены Синода, недовольные своеволием Нечаева, решили воспользоваться сложившейся ситуацией. Обер-секретарь Синода А. Н. Муравьев составил доклад на имя императора, переданный через митр. Новгородского, С.-Петербургского, Эстляндского и Финляндского *Серафима (Глаголевского)*. В докладе содержалась просьба перевести Нечаева, как человека больших познаний, опыта и гос. способностей, для к-рого «тесен круг деятельности в Синоде», на более высокую должность, а на его место определить П., «как человека, известного по уму, образованности и усердию к Церкви Православной». (*Измайлов*. 1882. С. 81).

Имп. Николай I, не любивший проявления инициативы, тем не менее согласился с этим предложением. 25 июня 1836 г. П. стал обер-прокурором Синода и занимал эту должность в течение 19 лет, вплоть до смерти. При этом он был уволен с должности товарища министра народного просвещения, хотя в дальнейшем неск. раз временно исполнял обязанности министра народного просвещения (июль—нояб. 1837; авг.—сент. 1838; окт.—нояб. 1839; авг.—нояб. 1840). Ранее, 21 июня 1836 г., П. был также назначен членом Комиссии духовных уч-щ.

Члены Синода довольно быстро убедились в том, что их выбор оказался неудачным: кричавшего на епископов, делавшего им выговоры

и угрожавшего увольнением на покой Нечаева сменил П., в случае конфликта обещавший «намять клобуки» иерархам. По словам современника, П. «забрал» архиереев в свои руки по-военному, и как «был гусар, так им и остался, и сонмом архиерейским как эскадроном на учении командовал, а за глаза поносил всех перед чиновниками самыми кавалерийскими словами» (*Лесков*. 1882. С. 399).

П. обладал большими связями при дворе (в 1820 он женился на кнж. Наталии Дмитриевне Голицыной, дочери московского военного ген.-губернатора кн. Д. В. Голицына и Т. В. Голицыной (кнг. Голицына с 22 авг. 1826 являлась статс-дамой имп. двора)), неизменно пользовался благоволением и доверием имп. Николая I. Его влияние на церковные дела было большим, чем у Нечаева: в годы управления П. Ведомством правосл. исповедания император принимал доклады только через обер-прокурора и через него же передавал свои распоряжения по Синоду. При П. за обер-прокуратурой прочно установилось право личного доклада императору, общее для всех министров и главноначальствующих.

1 авг. 1836 г. П. отправил имп. Николаю I доклад, в к-ром говорилось о том, что обязанности обер-прокурора становятся все более сложными и многочисленными и что средств, предоставленных в его распоряжение, недостаточно, обосновывая т. о. необходимость упразднения существовавшей при Синоде обер-прокурорской канцелярии и учреждения особой канцелярии при обер-прокуроре (в ее составе предполагались должности директора канцелярии, юрисконсульта, 2 секретарей и 2 помощников секретарей, журналиста, экзекутора и 8 канцелярских служащих). Император согласился с этими предложениями. 10 окт. того же года П. представил на Высочайшее утверждение доклад, в к-ром писал о необходимости учреждения Хозяйственного комитета и планировал изъять из ведения Синода все хозяйственные дела и сосредоточить их в новом, специальном учреждении, существующем при Синоде, но непосредственно подчиненном обер-прокурору. 14 нояб., предварительно получив одобрение императора, П. представил на его утверждение проект положения о новом комитете (его членами предполагалось



назначить чиновника за обер-прокурорским столом, директора канцелярии, юрисконсультанта, правителя дел Комиссии духовных уч-щ).

В продолжение реформирования высшей церковной администрации 22 февр. 1839 г. П. подал новый доклад на Высочайшее имя, в котором говорилось о необходимости упразднения Комиссии духовных уч-щ, в ведении которой находилось управление учебными заведениями Синодального ведомства, и о передаче всех ее учебных и хозяйственных дел новому учреждению, Духовно-учебному управлению, организованному при Синоде по типу созданного П. Хозяйственного комитета. Доклад был одобрен, и 1 марта 1839 г. П. направил Синоду указы об упразднении Комиссии духовных уч-щ, а также положение о духовно-учебном управлении при Синоде, положения о Хозяйственном управлении при Синоде и указ Сенату о соединении отд-ний духовных дел православного и греко-униатского исповеданий с канцелярией обер-прокурора. В результате т. н. «реформы 1 марта 1839 г.» реальное заведование всеми делами синодального ведомства сосредоточилось в 4 вновь организованных или кардинально преобразованных центральных учреждениях, находившихся под непосредственным управлением обер-прокурора.

Т. о., П. завершил процесс подчинения синодального управления обер-прокурорской власти. В годы управления П. Ведомство правосл. исповедания превратилось в большое и сложное «министерство», а Синод был навсегда устранен от управления хозяйством своего ведомства. Собственная канцелярия Синода была подчинена обер-прокурору в лице ее управляющего. После создания Духовно-учебного управления Синоду оставили лишь право утверждать и решать те дела, в которых без него не могли обойтись, или те, которые желал ему предоставить обер-прокурор. В случае обсуждения особо важных вопросов по назначению П. собиралась Консультация — своеобразный совет, состоявший из начальников структурных подразделений Синода. Повышенные штаты и штатные оклады чиновников Ведомства православного исповедания, введенные с 1839 г. и соответствовавшие штатам департаментов мин-в, существовали до кон. 60-х гг. XIX в.

В результате реформ П. добился распределения дел духовного ведомства между организованными им департаментами и приобрел преобладающее влияние на всю систему духовного управления. Из органа надзора обер-прокуратура превратилась в орган власти. С 1835 г. П., как главу ведомства, стали приглашать на заседания Гос. совета и Комитета министров; жалование обер-прокурора соответствовало министерскому.

Действия П. раздражали видных иерархов. Так, первоначально приветствовавший назначение П. обер-прокурором митр. Московский свт. *Филарет (Дроздов)* достаточно быстро разочаровался в нем, однажды заявив, что «шпоры генерала [П.] цепляются за мою мантию» (*Чистович*. 1894. С. 316; *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 6). Эти слова стараниями обер-прокурора были доведены до сведения императора, и в результате с 1842 г. постоянного члена Синода митр. Филарета перестали вызывать на заседания в С.-Петербург — он высылал только письменные ответы на поступающие к нему из столицы запросы. По словам духовника имп. Николая I протопр. В. Б. *Бажанова*, «по неограниченному властолюбию, граф Протасов желал беспрекословно управлять Синодом и сделать его безгласным, и, пользуясь болезнью и преклонными годами первенствующего члена, митрополита Серафима, он достиг этой цели, выжив из Синода происками митрополитов: Киевского Филарета и Московского Филарета» (РНБ ОР. Ф. 573. Оп. 2. Д. 53. Л. 172). В свою очередь, оценивая деятельность П., прот. Г. В. Флоровский полагал, что «П. хотел не только властвовать в церковном управлении, но именно перестроить или устроить его в точном соответствии с основным принципом абсолютизма» (*Флоровский*. 1987. С. 204).

При П. 19 окт. 1836 г. были опубликованы «Правила касательно первоначального обучения поселянских детей», что положило начало организации церковноприходских школ (в 1853 г. их число достигло 4820). При нем были преобразованы духовные училища и открыты первые жен. уч-ща (в 1842 г. в Царском Селе (ныне г. Пушкин) открыли Образцовое уч-ще для девиц духовного звания, в последующие годы по его подобию основано еще 12 уч-щ), а так-

же 30 июня 1842 г. была вновь учреждена КазДА. Благодаря П. не имевшие духовного сана преподаватели академий и семинарий с дек. 1839 г. могли получить классный чин не только за образование и ученую степень, но и за выслугу лет в должности (причем 3 классами выше, чем предусматривала должность). В 1840 г. были разработаны и утверждены планы для духовных семинарий, повсеместно предписывалось вести занятия не на латинском, а на русском языке, в учебную программу были включены естествознание, начала медицины («Общеприродный лечебник»), сельское хозяйство, логика и психология. Круг вспомогательных общеобразовательных предметов сокращался, обязательными оставались российская словесность, история, физика, геометрия, лат. и греч. языки. Преподавание отечественной истории при П. было усилено в ущерб преподаванию философии. По усмотрению П., курс читался по учебникам Н. Г. Устрялова (Начертание рус. истории. СПб., 1839; Руководство к первоначальному изучению рус. истории: Учебник для уездных уч-щ. СПб., 1840). По словам прот. Г. Флоровского, «при графе Протасове в истории видели лучшее противоядие против библейских излишеств. В истории видели тогда свидетельство от предания». (*Флоровский*. 1987. С. 364). П. являлся категорическим противником перевода Библии на рус. язык, противостоя и в этом вопросе митр. Филарету, и боролся с распространением перевода Библии, сделанного Г. П. *Лавским*. Образцом для преподавания вероучения П. считал «Православное исповедание веры» митр. Киевского Петра (Могила), которое в 1838 г. было издано в новом переводе на рус. язык.

П. активно содействовал процессу воссоединения униатов в Западных губерниях, к-рое состоялось в 1839 г. Он добился увеличения гос. расходов на нужды Церкви, улучшил обеспечение сельского правосл. духовенства, особенно в зап. епархиях, где с 1842 г. размеры содержания православных и католических священников стали равными. При этом в 1839 г. по предложению П. усилены ограничения в правах для священников и диаконов, слагавших священнический сан.

За годы управления П. Ведомство правосл. исповедания было хи-

ротонисано 40 архиереев, воспитанных в духе полного подчинения требованиям и действиям обер-прокурора Синода. В эти годы были учреждены несколько архиерейских кафедр, в т. ч. в Риге и в Сев. Америке, новые епархии на Камчатке, Кавказе, в Херсоне, Симбирске (ныне Ульяновск), Самаре, границы епархий приведены в соответствие с губ. делением; также П. способствовал увеличению количества церквей и мон-рей. При П., с 1836 г., начали публиковать «Извлечения из всеподданнейших отчетов обер-прокурора Святейшего Синода по Ведомству православного исповедания», в к-рых приводились важные статистические и иные данные, касавшиеся состояния Российской Православной Церкви. Под рук. П. в 1841 г. завершена подготовка устава духовных консисторий.

3 апр. 1838 г. П. был произведен в чин ген.-майора и зачислен в свиту Его Императорского величества, 14 апр. 1840 г. П. стал ген.-адъютантом свиты, а 11 апр. 1848 г. — ген.-лейтенантом. 1 янв. 1853 г. был назначен членом Гос. Совета с оставлением в занимаемых должностях.

П. скоропостижно скончался от аневризмы. Узнав о его смерти, имп. Николай I написал: «...искренно и душевно скорблю... о потере этого достойного и верного слуги, которого столь давно знал и уважал» (*Благовидов*. 1899. С. 442). 19 янв. 1855 г., в день отпевания, император с сыновьями цесаревичем Александром Николаевичем и вел. кн. Константином Николаевичем прибыл в дом П. на литию. По пути к Александро-Невской лавре гроб с телом П. сопровождал дивизион лейб-гвардии Гродненского гусарского полка. Отпевание в Свято-Духовской ц. Александро-Невской лавры совершил митр. Новгородский и С.-Петербургский *Никанор (Клементьевский)* с членами Синода и сослужившими викарными епископами и др. После отпевания гроб с телом П. был перевезен в Москву. Могила П. находится в *Донской иконы Божией Матери московском мужском монастыре*, рядом с могилами его родителей.

П. был награжден орденом св. Владимира 2-й (6 дек. 1843), 3-й (6 дек. 1835) и 4-й степени с бантом (9 февр. 1829), орденом св. Анны 2-й степени (15 февр. 1831), имп. короной к ордену св. Анны 2-й степени (6 дек. 1833)

и орденом св. Анны 1-й степени (26 марта 1839), орденом св. Станислава 3-й степени (18 окт. 1831), орденом Вюртембергской короны 2-й степени (14 марта 1834), орденом св. Георгия 4-й степени (3 дек. 1839) за выслугу 25 лет в офицерских чинах, орденом Белого Орла (23 апр. 1850), орденом Александра Невского (30 марта 1852), а также знаками отличия за 15, 20, 25 и 30 лет беспорочной службы. 30 окт. 1837 г. он был избран почетным членом Российской академии, 29 дек. 1837 г. утвержден почетным членом Имп. АН, 26 апр. 1841 г. избран почетным членом Об-ва истории и древностей российских при имп. Московском ун-те (*Шилов*. 2002. С. 546).

Арх.: Протасов Н. А. Письмо А. Н. Оленину // РНБ ОР. Ф. 542. Д. 280; он же. Письмо А. Г. Политковскому // Там же. Ф. 608. Оп. 1. Д. 5172; он же. Письма к К. С. Сербиновичу, 1837–1848 // Там же. Ф. 690. Д. 10; он же. Отношение Гл. упр. о цензуре о недопущении в печать книги Д. И. Фонвизина «Поучение иерея Василия» // Там же. Ф. 831. Д. 1. Л. 51 об. — 52; он же. Отношение Гл. упр. цензуры по поводу издания кн. «Часы благоговения» в обход духовной цензуры // Там же. Л. 52–53; он же. Отношение С. С. Уварову по поводу цензурирования издания картинной галереи Г. А. Кушелева-Безбородко и о невозможности издания в России иностр. произв. искусства со священными изображениями // Там же. Л. 63–64; он же. Отношение Гл. упр. о запрещении перевода на рус. яз. сочинения А. Гакстауэна и разрешении нем. издания после цензурных исключений // Там же. Л. 64 об. — 65; он же. Отношение С. С. Уварову о нежелательности публикации статьи М. А. Максимова «Сказание о калывине» в «Киевском сборнике» // Там же. Л. 68 об. — 69; он же. Отношение С. С. Уварову о недопущении в печать изображений Иисуса Христа на объявлениях о продаже книг // Там же. Л. 2–3 об.; он же. Отношение С. С. Уварову об общем порядке рассмотрения цензурой книг, содержащих наряду с гражд. цензурные тексты // Там же. Л. 68; он же. Отношение С. С. Уварову по поводу издания в обход духовной цензуры кн. «Сад духовный» и молитвенника на груз. яз. // Там же. Л. 69–70 об.; он же. Письмо к М. А. Корфу // Там же. Архив М. А. Корфа. Д. 402; *Гурьев Н., свящ.* Обер-прокурорская власть в царствование имп. Николая I // Там же. Ф. 573. Оп. 2. Д. 53. Л. 159–167 и др.; *Перовский В. А.* Письма (5) Н. Н. Сандукову // Там же. Ф. 588. Д. 151; Письма К. С. Сербиновича (21) к Н. А. Протасову, 1838–1848 // Там же. Ф. 690. Д. 13; О присвоении гр. Протасову звания ген.-майора // РГИА. Ф. 797. Оп. 9. Д. 25008; О службе члена Гос. Совета, ген.-адъютанта гр. Протасова // РГИА. Ф. 1162. Оп. 6. Д. 434.

Соч.: Письма духовных и светских лиц к митр. Московскому Филарету (Дроздову) / Сообщ.: А. Н. Львов // ХЧ. 1898. Вып. 7. С. 92–95 и др. Ист.: *Ломачевский А. И.* Записки жандарма: Восп. с 1837 по 1843 гг. // ВЕ. 1872. Т. 2. С. 248–249; *Устрялов Н. Г.* Отрывки из восп. о моей жизни // Новое время. 1872. № 35. С. 2; *Филарет (Дроздов), митр.* Письмо к обер-прокурору Свят. Синода гр. Протасову (авг. 1851 г.) //

РА. 1876. Вып. 10. С. 175–177; *Измайлов Ф. Ф.* Из восп. секретаря при Свят. Синоде // Странник. 1882. № 9. С. 80–81; *Платон (Фивейский), архиеп.* Из записок // ДЧ. 1882. № 1. С. 75; № 2. С. 183; *Лесков Н. С.* Синодальные персоны: Период борьбы за преобладание: (1820–1840) // ИВ. 1882. Т. 10. Ноябрь. С. 391, 394–395, 399–401, 404; *Иосиф (Семашко), митр.* Зап., изданные Имп. АН по завещанию автора. СПб., 1883. Т. 1. С. 108 и др.; Т. 2. С. 547–548; *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего: Дневники и автобиограф. зап. СПб., 1896. Т. 3. С. 121, 452–453; 1899. Т. 5. С. 202; 1901. Т. 7. С. 12–13, 15; *Бартенев П. П.* Из записной книжки «Издателя Рус. архива» // РА. 1908. Кн. 1. Ч. 2. С. 249–250; *Никитенко А. В.* Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был»: Зап. и дневник (1804–1877). СПб., 1904. Т. 1; *Муравьев А. Н.* Мои восп. М., 1913. С. 43–50, 60–62, 72–73 и др.

Лит.: *Ростиславов Д. И.* Петербургская ДА при гр. Протасове, 1836–1855 гг. // ВЕ. 1883. Т. 5. Кн. 9. С. 200–248; *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в 1-й пол. текущего ст. СПб., 1894. С. 315–320, 355–356 и др.; *Барсов Т. В.* Свят. Синод в его прошлом. СПб., 1896. С. 360–369 и др.; *Гранат. Т. 23.* Стб. 659; *Благовидов В. Ф.* Обер-прокуроры Синода в XVIII и 1-й пол. XIX ст. Каз., 1899. С. 398–429; Мат-лы для истории правосл. Церкви в царствование имп. Николая I. СПб., 1902. С. 155–162; *Смирнова С. Г.* Протасов и высшее духовенство при имп. Николае I // Новое время. 1902. № 9458. С. 2; № 9465. С. 2–3; № 9472. С. 2–3; *Флоровский.* Пути рус. богословия. 1987. С. 183, 203–209, 211, 214, 215, 217, 218, 220, 221, 224, 228–230, 364, 389, 396, 422, 540, 544; *Смолич И. К.* История РЦ. 1700–1917. М., 1996. Т. 8. Ч. 1. С. 45, 132, 137, 139, 145, 159, 162–164, 173, 215, 221–232, 274, 297, 306, 310, 311, 316, 384, 423–431, 433, 439, 448–452, 455, 476, 523, 537, 539, 558, 592; Ч. 2. С. 11, 17, 74, 150, 159, 161, 334, 338–343, 382, 396, 403, 487; *Римский С. В.* Рос. Церковь в эпоху Великих реформ: (Церк. реформы в России 1860–1870-х гг.). М., 1999. С. 50–52; *Шилов Д. Н.* Гос. деятели Рос. империи: Главы высших и центр. учреждений, 1802–1917. Биобиблиогр. справ. СПб., 2002. С. 545–546; *Кондаков Ю. Е.* Гос-во и правосл. Церковь в России: Эволюция отношений в 1-й пол. XIX в. СПб., 2003. С. 263, 283, 315–346, 357–360; *Фирсов С. Л.* «Правосл. абсолютизм»: Светская власть и правосл. Церковь в эпоху имп. Николая I // Вестн. СПбУ. 2004. Сер. 6. Вып. 4. С. 41–42; Три века С.-Петербурга. СПб., 2006. Т. 2. Кн. 5. С. 749–750; *Сухова Н. Ю.* Система научно-богосл. аттестации в России в XIX — нач. XX в. М., 2009. С. 115, 139, 470, 503; *Федорук В. Н.* Реформа духовно-учеб. заведений при обер-прокуроре Н. А. Протасове // Среднерус. вестн. обществ. наук. 2010. № 2(15). С. 176–181; он же. Правосл. Церковь и гос-во в России во 2-й четв. XIX в.: АКД. СПб., 2012; *Романчук А., прот.* Высокопреосв. Иосиф (Семашко), митр. Литовский и Виленский: Очерк жизни и церк.-обществ. деятельности. М.; Мн., 2015. С. 131–145, 152, 156–158, 161, 163, 168, 174, 179, 183–184, 230, 255, 276, 281–282, 289, 298, 309–323, 339–347, 384–385.

С. Л. Фирсов

ПРОТА́Т, центральный орган управления монастырями Св. Горы Афон — см. ст. *Карея*.

ПРОТЕОРИЯ, вид музыкально-теоретического руководства — см. в ст. *Пападики*.

ПРОТЕРИЙ [греч. Протеріос; лат. Proterius], сщмч. (пам. 28 февр.), патриарх Александрийский (кон. 451 — 27/30 марта 457). Источниками сведений о Патриаршестве П. служат сохранившаяся его краткая переписка с Римским папой свт. *Львом I Великим* (*Leo Magn.* Ep. 113, 121, 127, 129, 133) и послание 457 г. егип. епископов против Тимофея Элур к вост. рим. имп. *Льву I* (*Epistola Aegyptiorum episcoporum ad Leonem Augustum* // *Mansi*. T. 7. Col. 524–531). Остальные важные источники созданы не раньше VI в. Это монофизитская «Церковная история», приписываемая *Захарии Ритору*, сохранившаяся в сир. версии и настроенная к П. враждебно. Ее материалами пользовался визант. греч. церковный историк *Евагрий Схоластик*. Др. источник — лат. «Бревиарий» *Либерата Карфагенского*. В нем образ П. как жертвы монофизитов несколько идеализирован. Кроме того, ряд дополнительных сведений о П. приводит визант. хронист *Феофан Исповедник* (нач. IX в.), опиравшийся на утраченную церковную историю, составленную *Феодором Чтецом* (нач. VI в.).

П. был клириком Александрийской Церкви; при архиеп. *Диоскоре* (444–451) имел сан пресвитера и занимал пост эконома Александрийской кафедры. Александрийский диак. Исхирион в обвинительном послании против Диоскора к IV Вселенскому Халкидонскому Собору (451) упоминает о разногласиях между Диоскором и П. по вопросу об отношении к учению *Евтихия* (*Mansi*. T. 6. Col. 1017). Однако тем не менее П. пользовался доверием Диоскора. По сведениям *Либерата*, Диоскор возвел П. в сан архипресвитера и поручил ему правление делами Церкви, вероятно, в связи со своим отбытием на Халкидонский Собор в нач. осени 451 г. На Соборе Диоскор был низложен, а по его окончании, в кон. 451 г., Александрийская Церковь избрала П. патриархом. Имп. Маркиан (450–457) направил распоряжение префекту Египта *Феодору* позаботиться об избрании нового патриарха. Кандидатуру П. активно поддерживали епископы Афанасий Бусирисский, Несторий Фрагонисский, Авзоний Севеннитский и Макарий

Хабасенский (Кабасский), которые уже в Халкидоне выступали против Диоскора. Избрание и интронизация П. были организованы торжественно и по всем требованиям канонов. В Александрии состоялся Собор, в котором участвовали епископы и клирики со всего Египта и представители светской власти. Вероятно, предполагалось, что П. как несомненный сторонник халкидонского православия и одновременно бывший приближенный Диоскора сможет примирить партии внутри Александрийской Церкви. Но расчет не оправдался. Большинство пастырей, и в первую очередь монахи, отказались принять постановление Халкидонского Собора и низложение Диоскора, к-рого продолжали считать своим пастырем, а в П. видели узурпатора. В результате П. с первых дней своего епископата оказался почти в осаде и сохранял положение на кафедре в значительной мере благодаря поддержке светских властей (*Liberat. Breviar.* 14; *Evaogr. Schol. Hist. eccl.* II 5).

Сразу после избрания П. в Александрии начались беспорядки. Префект *Феодор* прибег к жестким мерам: закрыл общественные термы, запретил народные увеселения и отменил хлебные раздачи для населения. Однако все это вызвало еще большее возмущение, к-рое переросло в открытый бунт. Имп. Маркиан направил в Александрию нового префекта, *Флора*, к-рый совместил в своих руках гражданскую должность и военную власть дукса Египта. *Флор* принялся наводить порядок при помощи войск. Некоторые зачинщики беспорядков, видимо, из среды духовенства, были арестованы и подвергнуты унижительному бритью бород. Во время одного из столкновений толпа оттеснила солдат в руины храма Сераписа и подожгла их. Маркиан прислал в Александрию дополнительный контингент из 2 тыс. новобранцев, поведение которых лишь еще более раздражило население. Свидетелем беспорядков в то время оказался историк *Приск Панийский*, к-рый сопровождал *Максима*, имп. посланника к блеммийам. Изложение событий *Приском* дошло до нас в пересказе *Евагрия Схоластика* (*Evaogr. Schol. Hist. eccl.* II 5). Согласно ему, *Приск* дал *Флору* совет воздействовать на население не карательными мерами, а снисхождением. *Флор* собрал народ на ипподроме и высту-

пил с речью, в к-рой пообещал отменить введенные ограничения и вернуть хлебные выдачи. Это возымело успех, и волнения на некоторое время улеглись (*Prisci fragmenta* / *Ed. L. Dindorf* // *MGH*. 1870. Vol. 1. Fr. 22. P. 333–334). Хронист *Феофан* упоминает о заступничестве П. перед имп. Маркианом относительно сохранения хлебных выдач для александрийцев (*Theoph. Chron.* P. 106–107).

После вступления на кафедру П. направил синодику в Рим. В марте 453 г. папа свт. *Лев I Великий* прислал П. ответное письмо, в к-ром просил его прояснить свою позицию по догматическом вопросам (*Leo Magn.* Ep. 113). П. направил в Рим 2-е послание, к-рое было полностью принято папой. *Лев I* писал, что теперь видит, что Александрийский патриарх является ревностным поборником халкидонского православия (*Idem.* Ep. 127). В марте 454 г. папа отправил П. 3-е послание. Зная о беспорядках в Александрии и об обвинении П. в несторианстве, папа советовал П. обратиться к пастве, привести цитаты из творений авторитетных отцов Церкви и показать, что халкидонское догматическое учение и папский Томос полностью соответствуют церковной традиции. В этом же послании папа просил поддержки П. в борьбе с К-польской кафедрой против 28-го канона Халкидонского Собора, давшей столичной кафедре особые привилегии. Папа напомнил о древности Римской и Александрийской Церквей, основанных апостолами, и о новоявленности К-польской (*Idem.* Ep. 129).

Др. 2 послания папы *Льва I* и ответ П. касаются вопроса об исчислении дат Пасхи (*Idem.* Ep. 121, 133). Лат. перевод послания П., как указано в его тексте, был сделан по его же приказу уже в Александрии и, возможно, был просмотрен П. перед отправкой в Рим. Папа уже консультировался по этому вопросу со свт. *Кириллом* Александрийским о дне Пасхи 444 г. и теперь спрашивал о том же на 455 г. По мнению *Льва*, дата, указанная в александрийских таблицах, 24 апр., кажется ему очень поздней, но он чтит постановления отцов I Вселенского Собора, к-рые возложили на Александрийского епископа обязанность исчислять дату Пасхи и оповещать христ. мир, поскольку этот город, как и весь Египет, всегда славился знаниями в во-

просах исчислений. В ответном послании П., видимо польщенный высказываниями папы, называет свою Церковь «матерью столь сложных изысканий» и заявляет, что цикл Феофила, принятый Александрийской Церковью, является абсолютно точным. П. приводит развернутые аргументы в его пользу, обнаруживая хорошие знания специалиста по календарным вопросам. П. заканчивает свое послание заявлением о том, что т. к. существует одна истинная вера, одно крещение, то должен существовать и единый день Пасхи во всем христианском мире. Папа Лев I принял аргументы П. Лат. хронист Проспер Аквитанский в поздней записи в своей хронике под 455 г. указал, что в 455 г. Пасха была отпразднована позже положенного из-за требования Александрийского архиепископа. Судя по этому посланию, П. глубоко интересовался вопросами пасхалии и не пересказывал чужие аргументы.

В 454 г. Диоскор умер в ссылке в Гангре (М. Азия), но его смерть не упрочила положения П., т. к. антихалкидонская партия упорно отказывалась его признавать и начала кампанию за избрание нового патриарха, выдвинув кандидатуру пресв. Тимофея Элура (см. *Тимофей II Элур*). К этой партии примкнул также диак. Петр Монг (позднее монофизитский патриарх Александрии), т. к. П. отказался внести в диптихи имя умершего Диоскора. П. пытался вернуть Тимофея Элура и Петра Монга к общению и исполнению церковных обязанностей, но безуспешно. Тогда П. созвал Собор, на к-ром отлучил обоих от Церкви (*Liberat. Breviar. 15; Gesta in causa Asacii // Mansi. T. 7. Col. 1062*). Из обращения александрийских клириков против бесчинств Тимофея Элура, направленного имп. Льву I в 457 г., после убийства П., известно, что осуждению на Соборе подверглись также нек-рые епископы Египта и монахи. По решению имп. Маркиана сторонники Тимофея были отправлены в изгнание (*Epistola Aegyptiorum episcoporum ad Leonem Augustum // Ibid. Col. 525*). В это же время имп. Маркиан направил в Египет силенциария Иоанна с имп. посланием к монахам, чтобы попытаться убедить александрийцев и др. египтян вступить в общение с П., но и эти переговоры не увенчались успехом (*Ibid. Col. 481*). 31 июля

455 г. последовал общий указ имп. Маркиана против еретиков, в к-ром наряду с прежними еретиками перечислялись и евтихиане, под к-рыми понимались все отвергающие Халкидонский Собор. Для них запрещалась гос. служба выше самых мелких должностей, и по своим правам они приравнялись к иудеям.

Пока был жив имп. Маркиан, противники П. не решались идти на дальнейшее обострение конфликта, опасаясь еще более жестких репрессий. Но 26 янв. 457 г. Маркиан умер. Когда весть об этом дошла до Александрии, 16 марта 457 г. противники П. воспользовались отсутствием дукса Дионисия в городе и поставили себе епископом Тимофея Элура. Вскоре вернувшийся Дионисий приказал выслать Тимофея под охраной в г. Тапосирус (*Zach. Rhet. Hist. eccl. IV 1*). В Александрии начались новые беспорядки, приведшие к гибели П.

Гибель П. по-разному освещена в источниках. Согласно версии Захарии Ритора и Евагрия Схоластика, после выдворения Тимофея Элура в Александрии начались столь ожесточенные столкновения народа с войсками, что Дионисий счел за благо вернуть Тимофея в город, тем самым на время снизив накал страстей. Но беспорядки с новой силой вспыхнули в Страстную субботу (30 марта), когда по обычаю совершались массовые крещения младенцев. К Тимофею Элuru принесли множество младенцев, а к П., имевшему резиденцию в Квириниевой базилике, — всего 5. Тогда народ в очередной раз был настолько возмущен, что выступил против П., и это вновь привело к жертвам. П., осматривая убитых, выказал свое недовольство воинами, на к-рых он бесполезно тратит столь большие средства. Один из солдат, раздраженный этими упреками, вытащил меч и вонзил его в грудь патриарха, а стоявшие рядом доби-ли его. Солдаты приволокли тело П. к Тетрапилону (на одну из городских площадей) и отдали его на растерзание. Толпа, протащив его по городу на ипподром, там сожгла, а прах был развешан по ветру (*Ibid. IV 1–2; Evagr. Schol. Hist. eccl. II 8*). В этом рассказе автор не скрывает своего намерения показать, что П. сам стал виновником своей гибели, и сравнивает его с епископом-арианином *Григорием Каппадокийцем*, к-рый был растерзан александрийской толпой в 345 г. Автор, хотя и не снимает с народа

вину за издевательство над телом П., но представляет само убийство как дело рук солдат, к-рыми П. себя окружил. В этой версии событий отсутствует к.-л. упоминание о причастности Тимофея Элура к убийству.

По версии Либерата Карфагенского, Феодора Чтеца и Феофана, именно Тимофей Элур стал инициатором убийства. Подстрекаемая им толпа ринулась к церкви, где был П. Он пытался укрыться в баптистерии, но ни святость места, ни пасхальные дни не остановили убийц, которые совершили злодеяние прямо в баптистерии (*Liberat. Breviar. 15; Theod. Lect. Eccl. hist. I 8; Theoph. Chron. P. 109–111*). Сведения о том, что толпа влачила тело П. по улице и сожгла его, во всех источниках совпадают.

По сведениям Захарии Ритора, Евагрия Схоластика и Феофана, П. был убит в канун Пасхи, т. е. 30 марта. Однако Либерат указывает, что это случилось в Великий четверг — «за три дня до Пасхи, когда совершается вечеря Господня» (*Liberat. Breviar. 15*). В «Хронике» еп. Виктора Туннунского (VI в.), где сведения о П. совпадают с версиями др. правосл. авторов, присутствует неск. иная хронология событий. Там сообщается, что возведение П. на кафедру состоялось в 453 г., а его убийство произошло 27 марта 457 г. (за 6 дней до апрельских календ). В послании египетских епископов к имп. Льву I указано лишь, что П. был убит в дни празднования Пасхи (*Epistola Aegyptiorum episcoporum ad Leonem Augustum // Mansi. T. 7. Col. 525*).

Феофан сообщает, что имп. Лев I не оставил убийство безнаказанным: 2 его участникам были отрезаны языки и они были отправлены в ссылку (*Theoph. Chron. P. 111*). В сказании о П. в Синаксаре К-польской Церкви (X в.) сообщается, что Лев I подверг убийц П. бичеваниям, конфискациям имущества и ссылкам.

В правосл. традиции П. заслужил славу священномученика. В К-польский синаксарь (X в.) вошло сказание о нем, по содержанию очень близкое к рассказу в «Хронографии» Феофана, но, вероятно, основанное на общих с ним источниках, прежде всего на «Церковной истории» Феодора Чтеца. Память П. в К-польской Церкви (28 февр.) сдвинута на месяц ранее по отношению ко времени



его кончины. Из визант. синаксарей эта память перешла в слав. Прологи; также она присутствует в груз. мн. визант. обряда. Однако на Западе память П. осталась неизвестна. Болландисты посвятили ему исследование, основанное на визант. памятниках, но ни один средневеков. зап. мартиролог не содержит упоминания о П. Не решился внести его память в Римский Мартиролог и кард. Цезарь Бароний.

Образ П. получил своеобразное преломление в традиции Коптской Церкви, к-рая зафиксирована в араб. Александрийском синаксаре (XIV в.). Так, под 23-м числом месоре (16 авг.) помещено сказание о 30 тыс. избитых в Александрии при имп. Льве I. В этом сказании причудливым образом переплетаются отголоски исторических фактов с фантастическим рассказом о массовой резне, которую якобы имп. Лев устроил в Александрии вслед убийства П. Составитель этого сказания знал, что П. был сторонником Халкидонского Собора, но относился к нему нейтрально. Все события он отнес ко времени имп. Льва, т. к., по его объяснению, при Маркиане из-за беспорядков в городе и любви народа к Диоскору избрать нового патриарха не получалось. При имп. Льве греки (рум) избрали П.; он созвал в Александрии Собор и осудил евтихиан. Тем не менее в сказании утверждается, что сторонники Диоскора и Тимофея Элудра не были евтихианами, а так же, как и П., анафематствовали ересь. Это объяснение служит апологией дальнейшего сообщения об убийстве П., тело к-рого якобы нашли на следующий день после этого Собора. Автор пытается доказать, что у диоскориан не было оснований убивать П.: «Наши братья говорили, что это мог сделать сторонник Евтихия или просто тот, кто хотел завладеть его богатством». Но сторонники П. обвинили во всем диоскориан и заявили об этом имп. Льву I. «Одержимый сатаной» император послал в Александрию войска, к-рые учинили страшную резню, а Тимофея Элудра велел сослать в Гангру. Жертвами резни названы 30 тыс. египтян.

Ист.: *Zach. Rhet. Hist. eccl.* IV 1–4 // CSCO. Vol. 83. P. 169–173; Vol. 87. P. 118–120; *Liberat. Breviar.* 14–15 // PL. 68. Col. 1016–1019; *Vict. Tunun. Chron.* // MGH. AA. T. 11. P. 185–186; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 5, 8, 12; *Niceph. Const. Brev. hist.* P. 128; *Theoph. Chron.* P. 106–107, 109–111; *Eutych. Annales* // PG. 111. Col. 1056; *SynCP. Col.* 493–495; *ActaSS. Febr.* T. 3. P. 722–

736; *Le Synaxaire Arabe Jacobite (rec. copte)* / Ed. R. Basset // PO. T. 17. Fasc. 3. P. 743–746; *Garitte G. Le Ménée géogien de Dumbarton Oaks* // Le Museon. 1964. Vol. 77. P. 46, 57; *ACO. T. 1. Vol. 4. Pt. 2. P. 173.*

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 87; *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 325–326; *DCB. Vol. 4. P. 497–500*; *Sauget J.-M. Proterio* // *BiblSS. Vol. 10. Col. 1217–1219*; *Fedalto. Hierarchy. Vol. 2. P. 583*; *Кулаковский*. История. Т. 2. С. 269–271.

Д. В. Зайцев

ПРОТЕСИС — см. *Проскомидия*.

ПРОТЕСТАНТИЗМ [от. лат. *protestatio* — возражение, протест], одно из основных направлений в христианстве (наряду с *Православием* и *католицизмом*), возникшее в XVI в. в Европе в ходе движения в Римско-католической Церкви, известного как *Реформация*.

Термин П. появился в 1529 г. На 2-м Шпайерском рейхстаге Свящ. Римской империи большинство участников поддержало предложение отменить решение 1-го Шпайерского рейхстага 1526 г. о праве князей и имперских городов до созыва общегерм. Собора выбирать на своей территории вероисповедание, которое они могли «оправдать перед своим императором и Богом». В ответ правители 5 княжеств и 14 имперских городов подписали и представили т. н. Протестацию, в к-рой заявили, что в делах совести и веры невозможно подчиняться решению большинства. С этого времени сторонников Реформации стали называть протестантами, а позднее это название перешло и на все новые появляющиеся христ. конфессии и деноминации, не связанные с католичеством, Православием или древними Церквями Востока.

В наст. время П. присутствует не только в Европе, но и на др. континентах, однако мн. протестант. общины за пределами Европы уже не ощущают связи с европ. духовной культурой и воспринимают себя как часть культуры соответствующих стран Азии, Африки, Сев. или Лат. Америки. П. никогда не имел единого центра и не был однородным в области богословия, богослужебных практик и церковного устройства.

Многочисленные попытки классификации П. так и не привели к созданию единой и общепринятой системы, т. к. невозможно разделить протестант. конфессии и деноминации по единому основанию. В наст. время (вне апологетической лит-ры)

можно встретить несколько систем деления П.: классический («исторический») П. и неопротестантизм, классический — радикальный — маргинальный П.; но чаще всего безоценочно говорят о различных протестант. «направлениях», «течениях» и «движениях». При этом к классическому П. всегда относят возникшие непосредственно в результате Реформации англиканство (см. *Англиканская Церковь*), лютеранство, кальвинизм (*пресвитерианство*, реформатство, *конгрегационализм*), т. к. они сохранили в теологии понятие таинств, создали символические книги, обязательные для всех верующих, и руководствуются ими, а также сохранили крещение детей. Под неопротестантами обычно понимают адептов протестант. деноминаций, возникших во 2-й пол. XIX–XX в.— *адвентистов*, приверженцев *Армии спасения*, *пятидесятников* и неопятидесятников, *евангеликов* или представителей внеденаминационных (неденаминированных) церквей, харизматических протестант. церквей (см. *Харизматы*), африканских независимых церквей и т. п. В системе «классический — радикальный — маргинальный протестантизм» классические конфессии остаются неизменными; под радикальными протестантами подразумеваются те, кто в процессе реформирования далеко отошли от классических конфессий в догматике, литургике и церковном устройстве; обычно к ним относят представителей тех же деноминаций, что входят в группу неопротестантов, а также возникших ранее *баттистов*, отказавшихся от практики крещения младенцев, *квакеров*, практикующих «безмолвную литургию» и создавших учение о «внутреннем свете», и *меннонитов*, *амишей* и *гуттеритов*, появление к-рых было связано с радикальной Реформацией XVI в. или с *анабаптистами*. Радикальные протестанты в большинстве случаев отказались от традиц. форм богослужения, от таинств, сделали упор на личное благочестие всех членов общины. Нек-рые из них практикуют строгий контроль не только над религиозной, но и над социальной жизнью — обязательный отказ от алкоголя и курения, от «греховных развлечений», от светского искусства, от высшего образования, ограничение (запрещение) контактов с не членами общины;





практически все отказались от крещения детей, нек-рые могут не признавать даже крещения, совершаемые в общинах др. радикальных протестантов, и в случае перехода требуют принятия нового крещения. Маргинальные протестанты (др. названия — «квазипротестанты», «парепротестанты») так далеко ушли от традиц. протестант. взглядов, что, согласно оценке классических и части радикальных протестантов, уже не являются христианами. Представители деноминаций маргинального П. обычно кроме Библии используют еще и книги «дополнительных откровений» или «откровения» своих лидеров, к-рые заменяют им Свящ. Писание и вероучительные книги. Разница между такими деноминациями и новыми религ. движениями практически отсутствует, поэтому в одних источниках их могут относить к протестантам, в других — к новым религиозным движениям (НРД) (напр., Новоапостольская церковь, Иеговы свидетели, Церковь святых последних дней (мормоны) и т. п.).

Для описания протестант. организаций используются также модели, предложенные социологией религии: секта-церковь (М. Вебер (1864–1920) в работах «Церкви и секты» (1906) и «Хозяйство и общество» (1922)), и культ-секта-церковь (Э. Трёльч (1865–1923) в соч. «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912)). Основными критериями при определении той или иной выступают: источник членства, отношение к гос-ву, тип руководства, тип вероучения, вовлеченность членов в церковную жизнь, тип религ. действия. Р. Нибур (1892–1971) в работе «Социальные истоки деноминационализма» (1929) впервые использовал понятие деноминации как промежуточной ступени развития религ. группы от секты к церкви. Нибур считал деноминационализм явлением, типичным для США, где никогда не было гос. Церкви и существовал исторически обусловленный религ. плюрализм. В настоящее время понятие «деноминация» может использоваться как синоним термина «конфессия» («вероисповедание»), а также для определения различий внутри конфессий. Термин «конфессия» появился в связи с возникновением в процессе Реформации христ. движений, принявших символические книги, — конфессии (от confessio — испове-

дание) с изложением своих религ. доктрин (напр., *Аугсбургское исповедание* для лютеранства, «*Тридцать девять статей*» для англиканства).

Э. П. П.

Вероучение. В целом П. следует основным положениям Никео-Цареградского Символа веры с признанием Filioque; большинство протестантов исповедуют учение о Св. Троице, однако есть и унитарии. При согласии с общепротестант. установками о приоритете Свящ. Писания, об оправдании верой, о «всеобщем священстве», об упразднении культа святых и Пресв. Богородицы как посредников между Богом и людьми разные течения П. придерживаются характерных только для них особенностей вероучения. Для кальвинизма это учение о двойном предопределении (одни изначально предназначены к вечному спасению, другие — к вечной гибели), для баптизма — независимость поместных общин, отделение Церкви от государства, для квакерства — учение о «внутреннем свете», для методизма — идея свободы воли и возможность достижения святости в земной жизни, для Адвентистов седьмого дня (АСД) — почитание субботы как 7-го дня и концепция тела как сосуда духа (отсюда культ здорового питания и образа жизни), для Новоапостольской церкви — культ совр. «апостолов», единственных наследников первоначальной Церкви, для пятидесятничества — возможность мистического общения с Богом через глоссолалию.

Из протестант. принципов спасения следует особенность протестант. экклесиологии — священство всех верующих. При этом в англикан. Церкви, а также в лютеран. Церквах Дании, Швеции и Норвегии полагают, что у них сохраняется апостольское преемство рукоположений. Церковь в П. понимается как собрание общин всех верующих во Христа (хотя нек-рые протестант. группы не признают иные протестант. деноминации христианскими). Англикане, лютеране, кальвинисты и их последователи совершают 2 таинства — крещение и Евхаристию (причащение в отличие от католиков «под обоими видами» — Телом и Кровью Христовыми), др. церковные таинства понимают лишь как обряды. В Новоапостольской церкви признаются 3 таинства: крещение, причащение и «запечатление

Духом Святым» (совершается только «апостолом»), у гернгутеров помимо крещения и причащения в качестве благочестивой практики признаётся исповедь. Во всех др. протестант. деноминациях крещение и причащение сохраняются как символические обряды, у унитариев, квакеров и в Армии спасения таинства отсутствуют.

Большинство протестантов отвергают католич. учение о чистилище, однако нек-рые влиятельные англиканские и методистские богословы говорят о посмертном «очистительном огне», к-рый неравнозначен аду. Все протестанты согласны с тем, что спасает человека только вера, но расходятся в понимании того, какую роль в спасении играют добрые дела.

Большое значение в П. придается трудовой этике. М. Лютер (1483–1546) и еще более активно Ж. Кальвин (1509–1564) учили, что любая трудовая деятельность может быть угодной Богу. Отсюда концепция «мирского призвания»: каждого человека Бог поставил на свое место и доверил ему определенное дело, как в семье, так и в обществе, сделав его Своим управляющим; человек, честно трудясь, идет путем спасения и прославляет Бога. Труд становится религ. ценностью, бережливость и воздержанность в мирской жизни, «мирской аскетизм» — одной из главных добродетелей.

Рассматривая взаимоотношения общества и гос-ва, Лютер предполагал, что человек должен сосредоточиться на личной праведности, Церковь должна этому способствовать, оставив за гос-вом «земные» дела и не вмешиваясь в них, при этом «управитель должен считать себя слугой, а не господином народа». Кальвин провозгласил необходимость сочетания личной нравственной дисциплины и создания нравственного общества. Пуритане в Нов. Англии в посл. развили эту идею, выдвинув принцип «ковенанта» — завета между Богом, человеком и обществом. Меннониты и квакеры, частично адвентисты придерживаются пацифизма, запрета на службу в армии.

Выделяются несколько исторических периодов и направлений развития теологии П. Классическая протестант. теология — протестант. ортодоксия, складывалась в период от Лютера, Ф. Меланхтона (1497–1560), У. Цвингли (1484–1531), Кальвина до



Дж. Эдвардса (1703–1758). В ее рамках выработаны и развиты общепротестант. принципы и сформулированы положения протестантской этики.

Либеральная протестант. теология (Ф. Шлейермахер, Трёлч, А. фон Гарнак), появившаяся в кон. XVIII — нач. XIX в., перенесла акцент со сверхъестественных аспектов христианского вероучения на этические и социальные и поставила под сомнение положения христианской догматики (чудеса Христа, воскресение Христово и т. д.). Библия стала рассматриваться не как Божественное откровение, а как продукт религиозного творчества, ограниченный историей и культурой. Либеральная теология сопровождалась бурным развитием библеистики (Гарнак, А. Ричль и др.).

Фундаменталистская протестант. теология возникла в среде евангеликов (кон. XIX в.), название получила по опубликованной в 1910–1915 гг. серии брошюр «Основы: свидетельство истины» (The fundamentals: a testimony to the truth). Оппонируя либеральной теологии, она настаивала на абсолютной достоверности общехрист. догматов и буквалистском прочтении Библии. Протестанты-фундаменталисты, как правило, стремятся активно участвовать в политике (обычно исповедуют крайне правые взгляды) и влиять на общественное мнение.

Как обобщающее обозначение ряда направлений реформатского и лютеранского богословия, в т. ч. диалектической теологии, теологии кризиса, теологии парадокса, теологии Слова Бога и др., возникших в 20–30-х гг. XX в., стремившихся ответить на вызовы христианского либерализма и фундаментализма, используется термин «неоортодоксия». Диалектическая теология (родоначальник К. Барт (1886–1968), возникшая под влиянием идей С. Киркегора, настаивает на противоречии между верой и рациональностью, на абсолютной непознаваемости и «внеисторичности» Бога. Видные представители неоортодоксии — Нибур, Р. Булتمان, Г. Э. Бруннер, П. Тиллих и др.

Радикальная, или «новая», теология возникла после второй мировой войны. Одним из ее основоположников был лютеран. пастор Д. Бонхёффер (1906–1945). Он различал веру как решение идти навстречу лично-

му Богу и религию как объективацию мистического опыта в культовых практиках. Религия становится ненужной человеку, все менее зависимому от коллективных практик и стремящемуся к самостоятельным решениям, т. е. ставшему «совершеннолетним». Вера, к-рую человек обретает, и Церковь, к-рая эту веру хранит, должны служить людям и их потребностям. Христианство должно преодолеть внешнюю «религиозность» и стать «безрелигиозным» (см. *Безрелигиозное христианство*) и личностным. Баптистский теолог Х. Кокс в кн. «Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе» (1965) говорил об оправданности секуляризации как естественного акта «взросления» человечества и о необходимости смены форм и методов общения человека с Богом.

Идеи Бонхёффера и Кокса вдохновили мн. протестант. теологов искать путь веры в секулярном мире с позиций безрелиг. христианства и породили множество т. н. теологий родительного падежа («теология смерти Бога», «теология надежды» и т. п.). Все они так или иначе касаются не только Бога, но и разных аспектов жизни человека, что отражает их основной постулат: слово о Боге в совр. мире — это и слово о человеке. Бог, согласно этим теориям, не являет Себя напрямую в совр. мире, Его нет в сознании совр. секулярных людей; старая христ. метафизика оказалась непригодна, привычный образ Бога разрушен. Человек и его проблемы — это то, где совр. теологи должны искать подлинного, не «метафизического» Бога. «Теологии родительного падежа» предметом рассмотрения выбирают различные аспекты: полный моральный суверенитет человека в обезбоженном мире («теология смерти Бога», «теология смерти теологии»); межличностные отношения и любовь к людям как важнейший принцип жизни («теология кризиса»); перенос акцента с личного на общественное спасение — социальная теология («политическая теология», «теология надежды», «черная теология» и т. п.). Контекстуальная теология (азиатской, африканской и иудеохристианской церкви) не только учитывает национальную специфику в богослужении и проповеди, но и совмещает с теологией лозунги национального возрожде-

ния, предлагает способы решения национальных проблем.

Организационные принципы. Главной структурной единицей в П. является община, к-рой управляют пастор и собрание верующих. Церковные служители считаются простыми делегатами сообщества верующих, все верующие являются носителями священства. При этом в ряде церквей существует церковная иерархия с прямым подчинением общин; в англиканстве сохранен епископат. Армия спасения, адвентизм седьмого дня и Новоапостольская церковь имеют один управленческий центр, остальные деноминации организованы в независимые союзы и ассоциации с большой автономией общин. Промежуточное положение занимает Методистская церковь, состоящая из автономных церквей, но управляемая ежегодной 2-палатной (священники и миряне) конференцией.

К нач. XXI в. мн. протестант. Церкви признали жен. священство: англикан. Церковь, ряд лютеранских, методистских и пятидесятнических церквей харизматического толка, не-к-рые пресвитерианские и баптистские объединения. У АСД женщина может быть диакониссой. Многие протестанты платят церковную десятину.

Богослужение обычно состоит из пения церковных гимнов, совместной молитвы, чтения Свящ. Писания и проповеди. Стиль богослужения зависит как от традиции конфессии, так и от установок отдельных общин.

Лютеране, англикане, пресвитериане, меннониты, методисты признают различные формы водного крещения: на практике чаще используют обливание, методисты — окропление; в баптизме, евангельском христианстве, адвентизме, пятидесятничестве, Новоапостольской церкви крещение совершается исключительно через полное погружение в воду. Англикане, лютеране, пресвитериане, конгрегационалисты, реформаты, методисты, члены Новоапостольской церкви практикуют крещение детей, баптисты, адвентисты, пятидесятники признают крещение только взрослых (у гуттеритов — в 20–30 лет). Дети обычно благословляются пастором при рождении, посещают богослужение, но не считаются членами церкви. В некоторых протестант. конфессиях су-

шествует конфирмация как обряд (в англикан. Церкви совершается епископом).

У амишей и данкеров, а также в ряде баптистских, адвентистских и пятидесятнических общин перед хлебопреломлением совершается обряд омовения ног — как элемент Тайной вечери. Похоронный обряд принят в большинстве протестант. конфессий, однако молитвы за усопших отсутствуют.

Протестанты, за исключением квакеров и АСД, отмечают Рождество Христово, Крещение Господне, Пасху и Пятидесятницу. У англикан сохранились почти все праздники католич. Церкви, включая дни почитания святых, у лютеран — 1-е воскресенье адвента, Великий четверг, Страстная пятница, День всех святых, День поминовения усопших. Баптисты отмечают праздник Жатвы (сент.—окт.).

О. В. Куропаткина

История. Предпосылки возникновения. Первые протестант. конфессии появились в странах Европы практически одновременно, в процессе попытки реформирования единой Римско-католической Церкви. Реформация стала закономерным завершением сразу неск. процессов в религиозной и социально-политической жизни Европы. Упадок папства, особенно после т. н. «Авиньонского пленения пап» (1309–1378), когда одновременно мог существовать не один, а 2 или 3 папы; процветавшая *симония* (продажа и покупка церковных должностей); повсеместное нарушение *целибата* (обета безбрачия) священством и монашеством; потеря монастырями авторитета как источников знаний; снижение требований к уровню образования священников; продажа *индугенций*; запрет на распространение Библии среди простонародья и ее перевода на национальные языки и многое др. приводило к снижению авторитета Римско-католич. Церкви.

Влияние идей итал. *Ренессанса*, кризис средневеков. схоластики, развитие книгопечатания, рост числа ун-тов и возникновение корпорации теологов, создававших свои школы и варианты интерпретации фундаментальных вопросов вероучения, распространение греч. языка, позволявшее сравнить греч. текст НЗ с *Вульгатой*, привело к появлению гуманизма, наиболее известным

представителем которого стал *Эразм Роттердамский*, в 1517 г. опубликовавший греч. текст НЗ с лат. переводом и со своим комментарием. Многие теологи постепенно приходили к мысли о том, что проблема не только в злоупотреблениях пап или нерадивых священников, но, возможно, и в искажении самого учения Церкви, и что необходимо очищение и обновление церковной жизни и возвращение к истокам христианства через изучение Свящ. Писания. Призывы к очищению и радикальному реформированию Церкви неоднократно становились и частью программ религиозно-политических движений. Английский теолог Дж. Уиклифа перевел Библию на англ. язык и заявил о приоритете Свящ. Писания над церковным Преданием. Он выступил против индульгенций, формализованного, слишком пышного культа, за национальную Церковь — «церковь бедных», противостоящую Церкви иерархов и папы. Его учение стало основой для деятельности бродячих проповедников — *доллардов*. Один из лидеров движения доллардов, Дж. Болл, вместе с У. Тайлером встал во главе крестьянского восстания в Англии в 1381 г. После знакомства с трудами Уиклифа в континентальной Европе его учение развил Я. Гус, который, в частности, потребовал разрешить причащать мирян «под двумя видами», т. е. хлебом и вином, т. к. допуск к чаше являлся привилегией духовенства. После казни Гуса его дело продолжили умеренные последователи — утраквисты, требовавшие установления национальной гуситской Церкви с богослужением на чеш. языке, причащением под обоими видами и сохранением всего, что не противоречило Свящ. Писанию, и радикальные — табориты, выступавшие за безусловное следование Свящ. Писанию; они отвергали все таинства, кроме Евхаристии, отстаивали право всех мирян читать, проповедовать и толковать Евангелие и выступали за отмену крепостного права.

В этот период христ. мир продолжал жить по летосчислению «от сотворения мира». В 1492 г. наступал конец VII тыс. и, согласно многочисленным пророчествам, — время пришествия в мир и воцарения антихриста, а затем — Второго пришествия Иисуса Христа, Армагедона и Страшного Суда. Ожидание

Второго пришествия и Страшного Суда породило стихийно возникавшие апокалиптические и хилиастические движения, подобные «Никласхаузенскому паломничеству» Х. Бёма. Постоянно возникавшие крестьянские волнения с призывами к установлению нового, справедливого, истинно христианского миропорядка были направлены не только против светских феодалов, но и против духовных, т. к. мн. монахи и епископы стали крупными землевладельцами, под властью к-рых находились тысячи крестьян. Так, крупные восстания нем. крестьян имели место в 1476, 1491–1492, 1498–1503, 1514 гг.

Напряженная политическая ситуация сложилась в Европе, где в процессе упадка феодальной системы начали появляться гос-ва с сильной централизованной королевской властью, такие как Франция и Англия, и усилилось стремление территорий, страдающих от феодальной разобщенности, к достижению независимости и к объединению по национальному и языковому признаку. Мн. европ. правителей уже не устраивало, что Церковь обладает не только духовной, но и светской властью на их территориях, а папа активно вмешивается во внутреннюю и внешнюю политику и получает от них крупные денежные выплаты (см. ст. *Аннаты*).

Первые общины. Лютеранство. Первым центром Реформации стал г. Виттенберг, где 31 окт. 1517 г. Лютер, монах-августинец, проф. Виттенбергского ун-та, выступил с 95 тезисами против индульгенций. Он заявил, что папа не имеет власти освобождать от посмертного воздаяния, а представление о чистилище, учение о молитве за усопших и о спасении заслугами святых не состоятельны. В февр. 1518 г. в разъяснениях к 95 тезисам Лютер выдвинул концепцию «трех только (*solo*)»: человек спасается только верой (*solo fide*); обрести веру можно только через Божию благодать (*solo gratia*), а не вслед. к.-л. личных заслуг; авторитетом в делах веры является только Свящ. Писание (*solo scriptura*). В работе «К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния» (1520) Лютер изложил программу церковно-политических преобразований и призвал императора, князей и дворянство возглавить движение



за реформу Церкви. В этом же сочинении было представлено учение о «всеобщем священстве» — Лютер утверждал, что у католич. духовенства нет монопольного права на священство, т. к. в силу крещения им обладают все христиане. Он требовал четко разграничивать прерогативы светской и духовной власти и придавал первостепенное значение действию светского права, которое должно обеспечивать порядок, необходимый для христ. жизни и для права церковного. Лютер также обосновал необходимость секуляризации церковного имущества и роспуска монашеских орденов, а в монастырях предлагал разместить общественные школы, приюты и больницы. В соч. «О вавилонском пленении Церкви» (1520) Лютер заявил, что только 3 таинства (Крещение, Покаяние и Евхаристия) из 7 принятых католич. Церковью таинств имеют обоснование в Свящ. Писании (позднее он исключил и Покаяние). В июне 1520 г. папа Римский Лев X выпустил буллу «Exurge Domine», угрожавшую Лютеру отлучением от Церкви, если он не отречется от заблуждений. Лютер в ответ издал соч. «О свободе христианина», в котором заявил, что в вопросах совести христианин не подчиняется никому, а в области «плотской» свободы гарантами порядка являются светские власти. Т. о., он обозначил границы проводимой им Реформации: изменение церковного устройства при сохранении существующего социально-политического устройства.

Несмотря на отлучение Лютера от Церкви (Булла «Decet Romanum Pontificem» от 3 янв. 1521) и издание рейхстагом и имп. Карлом V Вормского эдикта (25 мая 1521), по которому сторонников новой ереси предписывалось преследовать на всей территории Свящ. Римской империи, идеи Лютера получили широкое распространение и поддержку среди различных слоев населения; его сочинения перепечатывались и распространялись по всей Европе. Курфюрст Саксонии Фридрих III Мудрый предоставил Лютеру убежище в замке Вартбург, где реформатор работал над переводом Библии на нем. язык, а затем поддержал проведение реформ в Виттенберге и курфюршестве в целом. В марте 1522 г. Лютер по просьбе курфюрста вернулся в город, чтобы лично встать

во главе реформ, т. к. его сторонники Меланхтон, Ю. Йонас (1493–1555) и А. Карлштадт (1486–1541) действовали в нек-рых случаях слишком радикально.

Реформационный план Лютера включал ряд последовательных шагов, в результате к-рых князья и городские советы становились покровителями или инициаторами проведения Реформации. Они отменяли юрисдикцию Римского папы и католич. епископов на своей территории, передавали лютеранским проповедникам церковные здания, упраздняли мон-ри и секуляризовали их имущество, вводили церковные уставы, организовывали преподавание основ христ. веры (катехизиса) детям. Религ. деятельностью общин руководили пасторы, но общий надзор за религ. порядком осуществлял правитель или городской совет. Проповедников и пасторов могла выдвигать община или назначать светские власти. Однако утверждение их в должности светскими властями было обязательным. Состояние церковной жизни и уровень подготовки пасторов обеспечивались визитациями — совместным посещением приходов представителями власти и пасторами с целью проверки состояния церковной жизни и уровня подготовки проповедников. Каждая церковь на своей территории была независимой. Лютеранскую реформу узаконили на своей территории Бремен (1524), Магдебург (1524), Штральзунд (1525), Целле (1526). Альбрехт Бранденбург-Ансбахский (1490–1568), последний Великий магистр Тевтонского ордена по совету Лютера превратил орденское гос-во в светское наследственное владение и провел в герц-стве Прусском лютеран. реформы. 27 авг. 1526 г. имперский рейхстаг в Шпайере дал каждому из герм. гос-в право определять религ. принадлежность своих граждан.

Лютер не сразу начал проводить полную реформу богослужения, и первоначально пасторы просто служили католич. мессу по измененному чину — были исключены все упоминания о Евхаристии как о жертве; причащение происходило под двумя видами, проповедь читали на нем. языке. В 1526 г. Лютер издал соч. «Немецкая месса и последование богослужения», в предисловии к к-рому рассуждал о необходимости катехизации населения;

в 1529 г. он опубликовал Большой (для пасторов) и Малый (для народа) Катехизисы (см. ст. Катехизис). И. Бугенхаген (1485–1558) разработал церковные уставы для Брауншвейга (1528 и 1543), Гамбурга (1529), Любека (1531), Померании (1534–1535), Дании (1537–1539), Шлезвиг-Гольштейна (1542) и Хильдесхайма (1542).

Довольно быстро лютеран. Реформация распространилась и на Скандинавский п-ов. В 1524 г. кор. Швеции Густав I Ваза прервал все отношения с Римом после отказа папы Климента VII признать итоги выбора нового архиепископа. Король встал во главе Реформаций Шведской церкви. В 1525 г. богослужение в Церкви стало проводиться на швед. языке, в 1526 г. издан НЗ на швед. языке, в 1541 г. — Библия целиком. В 1527 г. в Вестеросе был созван риксдаг, который признал короля главой Церкви, получил право конфисковывать земли епископов, монастырей и церквей, большая часть церковной десятины перешла казне. 6 янв. 1528 г. последний католич. еп. Вестероса Петрус Магни рукоположил первых лютеран. епископов Швеции. В дальнейшем это стало основанием для утверждения о том, что в сканд. лютеранстве в отличие от немецкого сохранилось *апостольское преемство*. В Дании риксдаг в Оденсе (1526–1527) признал лютеранство и католичество равноправными вероисповеданиями. 30 окт. 1536 г. на заседании херредага король Дании Кристиан III провозгласил лютеранство гос. религией, а себя — главой Церкви. Бугенхаген по просьбе короля разработал устав Церкви Дании. В 1537 г. кор. Кристиан III распространил действие дат. церковного устава и на Норвегию, находившуюся в гос. унии с Данией. Из Дании лютеранство распространилось на Исландию, а из Швеции — на Прибалтику и Финляндию. В 1548 г. вышел сделанный М. Агриколой (ок. 1510–1557) перевод НЗ на фин. язык; в 1554 г. Агрикола стал епископом Або (ныне Турку), 1-м лютеран. епископом Финляндии.

Первоначально сторонники лютеран. реформы Церкви называли себя «евангельскими христианами», «апостольской церковью», «Христовой церковью» и т. п., подчеркивая свое желание вернуться к вероучению и практике Церкви времен апостолов. Только в сер. XVI в., когда сре-





ди сторонников Реформации сформировалось неск. течений, общины, придерживающиеся учения Лютера, стали использовать наименование «лютеране» как самоназвание; в кон. XVI в. появились протестант. церкви, официально принявшие название «лютеранские».

Кальвинизм. В отличие от лютеранства, связанного с одним центром — Виттенбергом и с одной ключевой фигурой — Лютером, кальвинизм в итоге включил элементы теории и практики, разработанные в неск. центрах разными реформаторами. Это, конечно, не отменяет того, что наиболее значительной фигурой этого направления в П. является Кальвин.

В 1523 г. в Цюрихе Цвингли победил в диспуте защитников папства и сразу же начал реформу, направленную на очищение Церкви от того, что не находило подтверждения в Свящ. Писании, т. е., с его т. зр., являлось элементами язычества. Были закрыты мон-ри и отменен целибат. Из храмов убрали алтари, иконы, статуи, колокола, органы, упразднили облачения священников. Приходы стали независимыми конгрегациями, самостоятельно избирали проповедников и объединялись в синоды. Цвингли вместо католич. мессы ввел богослужение, где проводились публичное чтение Библии и подробный разбор прочитанных текстов, совместные молитвы и пение псалмов. Из таинств были сохранены Крещение и Евхаристия (под двумя видами), как прямо предписанные в Свящ. Писании. Однако Цвингли настаивал на символическом присутствии Тела и Крови Христа в причастных элементах. Хлеб является лишь знаком Тела, а вино — Крови Христовой. В Цюрихе открылась Библейская школа, где обучали горожан независимо от их имущественного ценза, а затем и теологический коллегиум — Каролинум. Часть епископской юрисдикции перешла к городскому совету — надзор за пасторами и право наказания горожан, нарушающих нормы религ. жизни. В городе возникло сотрудничество светских и церковных властей — если не помогало пастырское увещание и продолжалось нарушение христ. норм поведения, то наказание следовало от светских властей. Свои взгляды Цвингли описал в соч. «Комментарии об истинной и ложной религии» (1525). Рефор-

му Цвингли поддержали и приняли швейцар. кантоны Берн (1528), Базель (1529), Невшатель (1529). Цвингли попытался создать в Цюрихе образец нового христ. гос-ва, а позднее объединить под руководством Цюриха и Берна все кантоны и распространить Реформацию и на них. В окт. 1531 г. католич. кантоны напали на Цюрих, и в битве при Каппеле Цвингли погиб. На его место во главе цюрихской общины встал Г. Буллингер (1504–1575).

В февр. 1524 г. в Страсбурге М. Бучер (1491–1551), В. Ф. Капито (ок. 1480–1541), М. Целль (1477–1548) и К. Гедю (1494–1552) начали реформирование Церкви по «цвинглианскому» образцу. Позднее эту реформу приняли также в Ульме, Констанце, Линдау, Меммингене. Особенностью страсбургской Реформации стало создание системы «церковной дисциплины». В 1529 г. городской совет издал закон о соблюдении норм христианской морали и нравственности, затем были учреждены должности церковных попечителей (по 3 попечителя на каждый из 7 приходов), к-рые должны были наблюдать за религиозной и повседневной жизнью горожан. Виновных в отсутствие на церковных службах, прелюбодеянии, воровстве, лжесвидетельстве сначала увещевали, а если это не помогало, то их судьбу вершили светские власти, которые могли подвергнуть виновных штрафам, тюремному заключению и т. п.

Радикальные протестантские общины появились практически одновременно с «классическими» и были с ними едины прежде всего в неприятии «власти антихриста» — папы Римского. Они разделяли положения об оправдании одной только верой в искупительную Жертву Иисуса независимо от дел закона (Рим 3. 28), о спасении только по благодати и только через Евангелие, как живое Слово Божие, а также поддерживали принцип всеобщего священства. Однако все эти положения получили у них новые истолкование, расширение, дополнение и т. п. В отношении к светским властям радикальные протестанты разделились на 2 группы: одна выступала за полный разрыв отношений между Церковью и гос-вом, а другая — за революционные преобразования и установление Царства Христова на земле. В 1520 г. в Цвиккау появи-

лась группа во главе с Н. Шторхом, М. Штюбнером и Т. Дрекслем, позднее названная Лютером «цвиккауские пророки». Они отвергали крещение детей и привилегии духовенства, как не соответствующие Евангелию, а молитву перед иконами называли идолопоклонством. «Пророки» верили, что Бог избрал их, чтобы пророчествовать и открывать людям Его волю. Согласно их предсказаниям, когда турки вторгнутся в Германию, уничтожат всех священников и безбожников, это станет началом появления нового, «святого» рода людей, а во главе новой Церкви встанет Шторх. Возникнет всеобщее равенство, и у всех будет поровну богатства.

Когда в 1524–1526 гг. в Германии разгорелась Крестьянская война, в к-рой приняли участие представители как классического, так и радикального П., бывший католический священник и сторонник Лютера Т. Мюнцер воспринял Реформацию как знак приближения Второго пришествия Иисуса Христа и установления Царствия Небесного на земле, когда власть, отобранную у «безбожных тиранов», получит простой народ. В отличие от Лютера он полагал, что Бог продолжает говорить с людьми и даровать им Свои откровения, а Св. Дух может почить и на неграмотном крестьянине. В февр.—марте 1525 г. отряды сторонников Мюнцера захватили неск. небольших городов, замков и мон-рей. После поражения от войск ландгр. Филиппа Гессенского под г. Франкенхаузен Мюнцер был казнен. Спиритуалистическо-апокалиптическую линию «цвиккауских пророков» и Мюнцера продолжили Г. Гут, М. Гофман, Я. Матис, Иоанн Лейденский и Д. Йорис. Гофман на основании Книги прор. Даниила и Откровения Иоанна Богослова предсказал, что конец света наступит в 1533 г. После его ареста в 1533 г. общину мельхиоритов в Антверпене возглавил Матис. В кон. 1533 — нач. 1534 г. Матис и Иоанн Лейденский прибыли в Мюнстер и, после того как их сторонником стал бургомистр, попытались осуществить идею создания «Нового Иерусалима»: ввели коллективную собственность на имущество, а также полигамию, преследовали несогласных. 24 июня 1535 г. «Новый Иерусалим» был взят войсками местного католического епископа, а наиболее видные



участники «мюнстерской теократии» казнены в янв. 1536 г.

Одна из первых групп «мирных» анабаптистов появилась в Цюрихе. Ее возглавил К. Гребель вместе с Ф. Манцем. 17 янв. 1525 г. в магистрате Цюриха состоялся публичный диспут между Манцем, Гребелем и Цвингли по поводу крещения детей. Манц и Гребель считали крещение не таинством, а свидетельством веры, которое должно совершаться искренне верующим в сознательном возрасте. Городской совет принял сторону Цвингли и запретил деятельность братства. 21 янв. 1525 г. был совершен обряд перекрещивания Георга (Йорга) Блаурока, к-рый затем окрестил остальных членов общины. 7 марта 1525 г. магистрат Цюриха принял закон, по к-рому повторное крещение взрослых каралось утоплением. Осенью 1526 г. стало известно, что Манц и Блаурок совершили повторное крещение в Грюнингене; 3 дек. 1526 г. они были арестованы и доставлены в Цюрих. 5 янв. 1527 г. Манц был приговорен к смерти и в тот же день утоплен. В 1527 г. швейцарские анабаптисты (швейцар. братья) составили т. н. Шлейтгеймское исповедание (текст М. Саттлера), в к-ром изложили основы вероучения «мирных» анабаптистов: крещение взрослых после принесения публичного покаяния, изгнание из общины согрешивших и нераскаявшихся, отстранение верующих от нечестия мира, т. е. отказ от участия в городских магистратурах, от службы в армии, ношения оружия и принесения клятв. Пастор, к-рого выбирают из тех, кто имеют доброе имя за пределами общины, руководит молитвой, преломляет хлеб, наставляет, увещевает и наказывает. Этих основ в целом придерживались в своих общинах Я. Гуттер (ум. в 1536) и Менно Симонс (1496–1561). В наст. время существуют 3 протестант. движения, являющиеся наследниками анабаптистов XVI в.: амиши, гуттериты, меннониты.

Легитимизация и создание вероучительных документов. В 1529 г. имп. Карл V потребовал, чтобы реформаторы представили изложение своей веры перед Аугсбургским рейхстагом и убедили всю Церковь в необходимости и правомерности реформы или отказались от нее и вернулись в лоно Римско-католич. Церкви. 2 окт. 1529 г. ландгр. Фи-

липп I Гессенский, заинтересованный в объединении цвинглианской и лютеран. Реформации, устроил т. н. Марбургский диспут — встречу Лютера и Цвингли для выработки согласованной позиции, однако единства достичь не удалось прежде всего из-за резкого расхождения во взглядах на Евхаристию. Для Лютера, отстаивавшего реальность присутствия Тела и Крови Христовых в хлебе и вине во время Евхаристии, «символическая» трактовка Цвингли была неприемлема. Буцер и Капито предложили компромиссный вариант — Тело и Кровь Христовы присутствуют в причастных элементах реально, но не материально, и это состояние зависит от искренности веры причащающегося. В результате для представления перед рейхстагом и императором было выработано 3 документа — Аугсбургское исповедание, составленное Меланхтоном и одобренное Лютером, написанный Цвингли «Отчет о вере» и представленное Буцером и Капито «Исповедание четырех городов: Страсбурга, Меммингена, Линдау и Констанца, или Тетраполитанское исповедание» (от лат. названия Confessio Tetropolitana). 25 июня 1530 г. на заседании рейхстага было публично прочитано лишь лютеран. Аугсбургское исповедание, ставшее единственным стандартом веры для всех лютеран.

Имп. Карл V потребовал от сторонников Лютера покаяться и вернуться в лоно истинной Церкви (не позднее 15 апр. 1531). В ответ князья-протестанты и города во главе с курфюрстом Саксонии и ландграфом Гессена заключили в 1531 г. в г. Шмалькальдене военно-политический союз с целью защиты и поддержки дела Реформации. Итал. войны и противостояние тур. угрозе надолго отвлекли Карла V от внутренних проблем империи. Только в 1546 г., после подписания мира с франц. кор. Франциском I, император начал военную кампанию против протестантов. После победы имперских войск в битве при Мюльберге (24 апр. 1547) Шмалькальденский союз был распущен, а г. Виттенберг занят войсками Карла V. Мн. протестант. проповедники были вынуждены покинуть захваченные католиками территории. Попытки лютеран. князей начать новые переговоры о религ. компромиссе провалились. В 1552 г. началась новая военная кампания

против Карла V, закончившаяся заключением в 1555 г. на рейхстаге *Аугсбургского религиозного мира*, согласно к-рому были признаны равные права католиков и лютеран. Князья получили право определять офиц. религию подданных на своих землях, и на территории Германии появились 2 группы княжеств с разными исповеданиями — католическим (австр. наследственные земли Габсбургов, Бавария, Франкония, Эльзас, духовные княжества на Рейне и в Сев.-Зап. Германии) и протестантским (Саксония, Бранденбург, княжества Сев. Германии, Брауншвейг, Вюртемберг, Гессен, В. и Н. Пфальц), к-рые вполне мирно соседствовали до начала Тридцатилетней войны.

После смерти Лютера (1546) возникла необходимость в новом вероучительном стандарте, т. к. среди лютеран начались многочисленные богословские дискуссии и возникли учения, вполн. признанные лютеранами ересями. Наибольшую известность получили *антиномистский спор*, *адиафористские споры*, гнезео-лютеранство, криптокальвинизм, майоризм, синергизм и т. н. ереси А. Озиандера, Ф. Станкаро, М. Флация, И. Эпиния, Дж. Цанки. Результатом борьбы с ними стала кн. *Согласия формула* (Формула согласия; формула Конкордии), составленная М. Хемницем, к-рую должны были подписать духовные лица, преподаватели и церковные служащие. В 1580 г. Формула согласия вошла в *Согласия книгу* (Конкордии книгу) — новую догматическую основу лютеранства, которая включила также Апостольский, Никейский и Афанасиев Символы веры, соч. «О власти и первенстве папы» и Большой и Малый катехизисы Лютера, Аугсбургское исповедание и Аугсбургского исповедания апологию, Шмалькальденские артикулы, «Статьи о визитации», «Перечень свидетельств». Книга согласия стала вероучительным стандартом большинства лютеран. Церквей.

Несмотря на то что проповедь Реформации в Женеве начал в 30-х гг. XVI в. Г. Фарель, наиболее серьезные реформы были проведены в период его сотрудничества с Кальвином. Первая попытка, предпринятая в 1536–1538 гг., оказалась неудачной. Реформаторы предложили городскому совету принять «Статьи об управлении Церковью», к-рые включали ежемесячное причастие, создание



специального церковного трибунала для рассмотрения церковных дел (с правом отлучения), введение изучения основ христ. веры молодежью и публичную проверку их знаний, коллективное пение псалмов на богослужении. Было предложено также, чтобы все граждане принесли религ. присягу. Противоборство сторонников и противников Фареля и Кальвина закончилось не в их пользу, и оба реформатора были высланы из Женевы. Однако в 1541 г. власти города попросили Кальвина вернуться для продолжения реформ. Кальвин, вдохновленный деятельностью Буцера в Страсбурге и его опытом «дисциплинирования», решил превратить Женеву в «город святых». Он написал «Церковные установления» (1541), «Женевский катехизис» (1542) и «Образец молитв и церковных песнопений» (1542), где изложил чинопоследования воскресного и будничного богослужений, созданные им по образцу страсбургских, а также порядок совершения Вечери Господней, таинства Крещения и обряда заключения брака. «Церковными установлениями» руководствовалась Консистория Женевы — комиссия духовных и светских лиц, обладавших юрисдикцией над духовными делами, в то же время магистрат Женевы имел право церковного отлучения. Под влиянием Кальвина магистрат и консистория объединили усилия, чтобы контролировать частную жизнь горожан, приучая их жить по заповедям. Стали обязательными соблюдение Дня Господня с неизменным посещением церкви. В «Церковных установлениях» Кальвин говорит о 4 категориях служителей церкви — пасторах, докторах (профессорах богословия), старейшинах и диаконах (обычно занимающихся госпиталями и др. благотворительными учреждениями). Старейшины и диаконы — светские лица, к-рые находятся под контролем пасторов. Вместе с пасторами старейшины образуют Консистирию (духовный, церковный суд). Консистория собиралась раз в неделю и разбирала дела тех, на кого поступали жалобы на неподобающее христианам поведение (напр., игра в карты в воскресенье, нарушение тишины, пение непристойных песен, упоминание имени Господа всуе, сквернословие и проклятия, пляски (т. к. они разжигают похоть), постоянное пьянство в та-

вернах, скабрезные книги (порнография), слова над могилой: «Пусть земля тебе будет пухом», т. к. подобные слова — отголосок языческих времен, и т. п. В легких случаях нарушения норм поведения назначалось более частое причастие, в серьезных — запрет на посещение церкви и недопущение к причастию. Решение по самым тяжелым случаям (в т. ч. прелюбодеянию) относилось к компетентности городского совета, к-рый принимал во внимание решение суда духовного и налагал тюремное заключение или казнь, как в случае с М. Серветом (1553), обвиненным в ереси, богохульстве и анабаптизме.

Постепенно Женева стала центром европ. П., во многом благодаря тому, что Кальвин на одно из первых мест ставил вопросы образования и христ. просвещения. Для распространения реформированного христ. учения и создания общин требовались должным образом подготовленные пасторы и учителя. В 1559 г. в Женеве открылась академия, ректором которой стал Т. Беза (1519–1605), и где Кальвин читал лекции по Свящ. Писанию. К 1564 г. число студентов академии достигло 1500 чел., и представляли они не только Швейцарию, но и мн. др. страны Европы. Результатом деятельности Кальвина, в т. ч. его активной переписки со мн. деятелями Реформации, и академии стало то, что довольно быстро кальвинизм приобрел господствующее положение в протестант. общинах Франции, Нидерландов и Шотландии и получил распространение во мн. др. странах. С 1559 по 1564 г. по просьбе франц. протестантов из Женевы во Францию постоянно отправлялись проповедники (в наст. время известны имена 88 из них), Беза представлял Кальвина на *коллоквиуме* в Пуаси (1561). В 1556–1559 гг. пастором в общине англ. беженцев в Женеве служил Дж. Нокс (1514/15–1572), преданный сторонник Кальвина. Он назвал Женеву местом, где «находится наиболее совершенная школа Христова... Христос проповедуется истинно и в других местах, но нигде еще я не видел, чтобы весь образ жизни и вся религия были так тщательно реформированы как здесь». В 1560 г. в Шотландии под влиянием проповеди Нокса было запрещено католичество и принято кальвинист. Шотландское исповедание, закрепившее пресвитери-

анское устройство Церкви. В 1592 г. пресвитерианская *Церковь Шотландии* стала государственной.

25–28 мая 1559 г. в Париже гугеноты провели 1-й национальный синод Реформатской церкви Франции, на к-ром приняли кальвинист. *Галликанское исповедание* и одобрили пресвитерианское устройство Церкви. 17 янв. 1562 г. королева-мать Екатерина Медичи, регентша Франции, издала Эдикт о терпимости, признававший право гугенотов совершать богослужения вне городов и без оружия. В марте того же года начались религ. войны во Франции (1562–1598) между католиками и гугенотами, наиболее известным и кровавым событием к-рых стала *Варфоломеевская ночь* (на 23/24 авг. 1572) в Париже. Прекращения религ. войн удалось добиться только через сложный компромисс. 22 марта 1594 г. кор. *Генрих IV* Наваррский занял со своими войсками Париж. 13 апр. 1598 г. он опубликовал Нантский эдикт. Католичество осталось гос. религией Франции, но гугеноты получили право проводить богослужения, собираться на синоды и конференции в перечисленных городах и местностях. В эдикте были секретные статьи, по к-рым гугеноты имели вооруженные формирования и контролировали крепости Монпелье, Монтбан, Ла-Рошель и др.

Реформация в Пфальце окончательно утвердилась в 1546 г., при курфюрсте Фридрихе II и активной поддержке Меланхтона, который предложил умеренный вариант лютеранства, а также помог с реформированием Гейдельбергского ун-та (1557). При курфюрсте Фридрихе III Благочестивом (1559–1576) Гейдельберг стал центром полемики реформаторов и лютеран по вопросу о реальности присутствия в Евхаристии Иисуса Христа. *Гейдельбергский катехизис* был составлен в 1563 г. К. Олевияном и З. Урсином по заказу Фридриха III и одобрен Генеральным синодом Гейдельберга. В нем было зафиксировано положение о том, что хлеб и вино — «знак Тела и Крови Господней», при этом ничего не говорится о таких характеристных для реформатского богословия вероучительных понятиях, как двойное предопределение и предвечное постановление об осуждении. После перевода на нидерланд. язык катехизис был принят за основу веры провинциальными синодами





Алкмара (1573) и Дордрехта (1574), а также национальными синодами Голландской реформатской церкви в Дордрехте (1578), Мидделбурге (1581), Гааге (1586). В 1618–1619 гг. в Дордрехте Гейдельбергский катехизис включили в т. н. Три формы единства, содержащие также Бельгийское исповедание и Каноны Дортского синода (1618–1619) как офици. вероисповедные документы Голландской реформатской церкви. Катехизис сохраняет свой статус и в наст. время и признаётся подавляющим большинством реформатских церквей во всем мире.

В 1561 г. сторонники кальвинист. реформации в Нидерландах приняли написанное Ги де Бре *Бельгийское исповедание*, в т. ч. и для того, чтобы показать королю Испании Филиппу II, что реформаты «питают отвращение к анабаптистам или другим бунтовщикам, а также ко всем, кто отрицают высшие власти и магистраты» (ст. 36). В 1566 г. в Антверпене тайно собрался 1-й синод Реформатской церкви Нижних земель (территория совр. Бельгии и Нидерландов), который официально утвердил его как исповедание веры реформатских церквей. В 1571 г. Бельгийское исповедание утвердил 1-й общенациональный синод, который из-за войны с испанцами проходил в нем. Эмдене. В 1579 г. Нидерланды были разделены по религ. признаку: Юж. Нидерланды (ныне Бельгия) остались католическими, а Сев. Нидерланды — реформатскими. В 1581 г. 7 провинций — Голландия, Зеландия, Утрехт, Гельдерн, Фрисландия, Оверэйссел, Гронинген — провозгласили независимость от Испании и образовали Республику Семи Объединённых Нижних земель (Республика Соединённых провинций). В кон. XVI в. среди кальвинистов разгорелись дискуссии по поводу учения о двойном предопределении, согласно которому Бог свободно избрал как тех, кто будут спасены (избранных), так и тех, кто будут прокляты (осужденных). Т. о., и избрание, и осуждение признаются божественными постановлениями. Учение о двойном предопределении стало органической частью теологической системы Кальвина, центром которой является учение о суверенной власти Бога над всем творением. Для Кальвина двойное предопределение — это главный аргумент в поль-

зу того, что спасение отдельного человека зависит исключительно от незаслуженного Божественного милосердия. Учение о двойном предопределении, с его т. зр., необходимо верующим для воспитания в себе подлинного смирения, прославления Бога и благодарности Ему за незаслуженное избрание к спасению. В 1589 г. Беза в соч. «Об учении о предопределении и его истинном назначении» сформулировал концепцию супралапсарианизма — о том, что Бог предопределил, кто будет спасен, еще до грехопадения прародителей, а предопределение является безусловным; против него выступил Я. Арминий (1560–1609) в соч. «Объяснение мнений» (1608), он заявил, что предопределение не безусловно и человек является соучастником своего спасения. В 1610 г. группа последователей Арминия представила Генеральным штатам Голландии и Зап. Фрисландии изложение своих взглядов — Ремонстрацию, написанную при участии С. Епископия и Я. Итенбогарта. В 5 пунктах этого манифеста была сформулирована позиция, направленная против учения Кальвина о двойном предопределении. В следующем году «строгие» кальвинисты представили Генеральным штатам изложение своих взглядов — т. н. Контрремонстрацию. Хотя среди «строгих» кальвинистов не было абсолютного доктринального единства: они разделились на сторонников супралапсарианизма (от *supra lapsum* — до грехопадения) и инфралапсарианизма (от *infra lapsum* — после грехопадения), члены обеих групп полагали, что спасение или проклятие были безусловными и что Бог предвидит все будущие события, потому что Он задумал их изначально. Арминий же считал, что Бог использует избрание, чтобы спасти тех грешников, к-рые покаются и поверили во Христа. Решение спасти или осудить конкретных людей основано на предведении Бога о том, поверят ли они в Него. Т. о., Божие предопределение спасения грешника, с т. зр. Арминия и его последователей, состояло не в том, что действия грешника обусловлены «непреодолимой благодатью», а в предзнании Богом свободного выбора человека. Бог дает возможность спастись всем, но спасутся лишь те, кто своей верой и покаянием примут это спасение. Религиозно-догматические спо-

ры приобрели политическую окраску, когда Ян ван Олденбарневелт поддержал ремонстрантов. Магистраты городов, где были сильные арминиянские настроения, получили право на создание отрядов самообороны, а на стороне контрремонстрантов выступил статхаудер Мориц Оранский. Опасаясь начала гражданской войны, Мориц в авг. 1618 г. арестовал Олденбарневелта (казнен 13 мая 1619) и созвал *Дортский синод* (1618–1619). Синод осудил сторонников Арминия, его делегаты подписали т. н. Каноны Дортского синода. На основе текста Канонів вполн. были составлены тезисы, которые в краткой форме выразили суть кальвинист. вероучения и получили название «Пять пунктов кальвинизма». Они включают положения о полной и всеобъемлющей греховности человека (Total Depravity), о безусловном избрании (Unconditional Election), об ограниченном (целенаправленном) искуплении (Limited Atonement), о непреодолимой (неотразимой) благодати (Irresistible Grace), о стойкости (неотступности) святых (Perseverance of the Saints). В англоязычной литературе «Пять пунктов кальвинизма» часто изображаются в виде акронима TULIP (тюльпан). Каноны Дортского синода стали выражением кальвинист. ортодоксии, и собственно после него стал широко использоваться термин «кальвинизм», к-рый т. о. отделяет ортодоксальное учение реформатских церквей от арминиянства.

В 1618–1648 гг. континентальная Европа стала ареной т. н. Тридцатилетней войны, одной из важнейших причин к-рой была нерешенность проблем конфессионально-политического устройства Свящ. Римской империи, обусловленных итогами Реформации, в частности неопределенностью статуса кальвинизма в империи, а также вопрос о секуляризированной церковной собственности и споры о конфессиональной принадлежности территорий. Длительные военные действия истощили как протестантов, так и католиков, и в 1648 г. был подписан *Вестфальский мир*. В вероисповедном отношении договор подтвердил установление Аугсбургского религиозного мира, согласно к-рому религия государя определяла религию его подданных («чья земля, того и вера»), но герм. князей лишили пра-





ва определять религиозную принадлежность подданных. Защита закона гарантировалась всем религиозным меньшинствам, существовавшим на 1 янв. 1624 г. Разрешалось молиться в своих домах, посещать религ. службы и воспитывать детей в соответствии с личными убеждениями. Это правило не распространялось на Австрию, Чехию и Моравию, находившиеся под властью Габсбургов, а также на Баварское курфюршество: на этих землях единственной признанной религией оставался католицизм. Вестфальский договор поощрял равноправие между католиками и протестантами в имперских советах и др. законодательных учреждениях империи. Была узаконена секуляризация церковных земель, происшедшая до 1624 г., при этом значительная часть бывш. владений Римско-католич. Церкви, секуляризованных после 1624 г., не была ей возвращена. Кальвинизм получил статус официально признанной религии наряду с католицизмом и лютеранством.

Англиканство появилось в результате т. н. королевской реформации, ставившей своей целью создание независимой национальной Церкви Англии, основные события к-рой связаны с деятельностью англ. монархов, начиная с *Генриха VIII*. В 1519 г. король первоначально был противником идей Лютера и в 1521 г. даже написал соч. «Защита семи таинств против Мартина Лютера» (*Assertio Septem Sacramentorum adversus Martinum Lutherum*) с посвящением папе Римскому Клименту VII, за что получил от него почетный титул защитника веры — «*defender fidei*». В этот период в Англии также существовал запрет на ввоз сочинений Лютера и его единомышленников, а поддержавшие лютеран. Реформацию *У. Тиндал* (1494–1536) и *М. Ковердейл* (ок. 1488–1569) были вынуждены эмигрировать в Германию. В то же время в стране существовала и национальная традиция критики Римско-католич. Церкви, связанная с Дж. Уиклифом и движением лоллардов. В 1527 г. король начал переговоры с папой Климентом VII в надежде получить разрешение на развод с Екатериной Арагонской и на свадьбу с Анной Болейн, однако папа отказал. В 1533 г. Т. Кранмер (1489–1556), архиеп. Кентерберийский, обратился с запросом о действительности брака короля с вдовой

брата и о правомерности папской диспенсации в ун-ты Англии, Франции и Италии. Получив неск. заключений, в к-рых брак был назван нелегитимным, Кранмер санкционировал тайный брак кор. Генриха с А. Болейн. В том же году она была коронована, а Екатерина и ее дочь, принцесса Мария, покинули двор. В 1533 г. папа отлучил Генриха VIII от Церкви. В ходе этих событий отношение короля к континентальной Реформации начало меняться. Еще в 1529 г. кор. Генрих VIII созвал т. н. «*Парламент реформации*» (1529–1536), к-рый за время работы принял акты «Об ограничении аннатов» (1532), «Об ограничении апелляций к Риму» (1533), «О подчинении духовенства» (1534), «О церковных назначениях» (1534), «Об отмене папской юрисдикции в отношении английского духовенства» (1536), ограничивающие влияние папы Римского в Англии. Акт о супрематии (1534) провозгласил короля верховным главой Церкви и узаконил независимую национальную Англиканскую Церковь, управляемую примасом, архиепископом Кентерберийским. В 1536 и 1539 гг. была проведена секуляризация церковного имущества, к-рая часто сопровождалась разграблением мон-рей, уничтожением икон, скульптурных изображений, почтившихся ранее захоронений святых (напр., гробница католич. св. Ф. Бекета). В результате «королевской реформации» Англиканская Церковь превратилась в один из гос. институтов, а право утверждать ее доктрину, обряды и внутреннюю структуру было юридически закреплено за королем и англ. парламентом. Первый этап Реформации в Англиканской Церкви не затронул вероучительные вопросы, среди влиятельного духовенства образовались 2 группы епископов: одна — во главе с С. Гардинером, защищавшая неизменность католич. вероучения, а другая — с архиеп. Кранмером, который возглавил Комитет Реформации и поддерживал отношения с лютеран. теологами Меланхтоном, Капито, Буцером, Озиандером. Кранмер создал т. н. Десять статей — 1-й вероисповедный документ Англиканской Церкви, в к-ром признавались лишь 3 таинства: Крещение, Евхаристия и Покаяние, а в описании таинства Евхаристии указывалось, что в причащении хлебом и вином верующий получает подлинные

Кровь и Тело Христовы (лютеран. трактовка Причастия). В 1539 г. кор. Генрих VIII навязал Англиканской Церкви новый вероучительный документ — «Шесть статей», который стал откатом к католицизму, и запретил причащать мирян вином, оставив только хлеб. В кон. 30-х гг. XVI в. появились английские переводы Библии: в частности, в 1539 г. вышло 1-е издание т. н. Большой Библии. После восшествия на престол кор. Эдуарда VI (1547–1553) были сняты ограничения на чтение Библии для мирян и издана «*Книга общих молитв*» (1549). После католической Контрреформации Марии Тюдор (1553–1558) (Марии Кровавой) *Елизавета I* Тюдор (1558–1603) возобновила протестантскую Реформацию. Был разработан новый вероучительный документ для Англиканской Церкви — «Тридцать девять статей» (в 1563 — на лат. языке; в 1571 — на англ. языке), который окончательно сформировал компромиссный характер вероучения Англиканской Церкви, выбравшей срединный путь (*via media*) между католицизмом и П. «Тридцать девять статей» остаются вероучительным стандартом для англиканства и в наст. время.

В 1570 г. в Англии Т. Картпрайт (ок. 1535–1603) публично заявил, что епископальная структура Церкви Англии противоречит Свящ. Писанию, и выступил в поддержку *пуританизма* — движения за очищение Церкви от остатков католицизма в обрядности и за ее пресвитерианское устройство. Позднее пуритане разделились на умеренных — пресвитериян и радикальных — индепендентов, или конгрегационалистов. Индепенденты выступали против единой гос. Церкви, т. к. считали, что Церковь нельзя отождествлять со всем крещеным населением. Только покаявшиеся в своих грехах и искренне уверовавшие во Христа люди могут быть ее членами. Они также были против налога на содержание духовенства и полагали, что доступ к образованию и гос. службе не должны зависеть от вероисповедания. Индепенденты не принимали как епископальную, так и пресвитерианскую орг-цию Церкви и полагали, что истинная церковь должна состоять из независимых местных конгрегаций. В этот период возникли первые общины последователей Г. Барроу (барроуисты)



и Р. Брауна (браунисты) — основоположника конгрегационализма. В 1658 г. англ. конгрегационалисты приняли «Савойскую декларацию», теологически полностью совпадающую с Вестминстерским исповеданием, исключая главы 30–31 — об организации Церкви и управлении ею, где конгрегационалисты заявили об автономности местных церквей (конгрегаций). Из индипендентов выделилось радикальное движение сепаратистов, настаивавших на разрыве с гос. Церковью. Сепаратисты не создали своей церкви, хотя организовывали приходы начиная с кон. XVI в. как в Англии, так и в североамер. колониях. Однако они создали почву для появления баптистов и квакеров.

Основателем 1-й общины **баптистов** считается Дж. Смит, к-рый вначале примкнул к пуританам, а затем — к линкольнширским сепаратистам — браунистам. В 1606 или 1607 г. спасаясь от преследований, Смит, Т. Хелвис и др. сепаратисты были вынуждены бежать в Амстердам. Там Смит познакомился с вероучением и практикой голл. менонитов. Он стал противником крещения младенцев, утверждая, что крещению должны предшествовать покаяние и вера, и принял арминианскую доктрину искупления. В 1609 г. Смит крестил обливанием самого себя и 36 своих сторонников и организовал 1-ю баптист. общину. В кон. 1611 — нач. 1612 г. Хелвис со своими сторонниками вернулся в Лондон и создал 1-ю баптист. общину на Британских о-вах. Последователи Смита и Хелвиса получили название «общие баптисты», т. к. они придерживались арминианского взгляда на искупительную Жертву Христа, полагая, что Он искупил всех людей, а не только избранных. Все зависит от добровольного решения человека принять Христа, а предопределение говорит о том, что Бог заранее знает тех, кто примут дар спасительной веры. Спасение возможно и потерять.

Однако большинство совр. баптистов называют себя частными или партикулярными баптистами. Их общины начали появляться в Англии независимо от общих баптистов с 1633 г. С т. зр. частных баптистов, спасены будут не все, а только те, кто были избраны Богом, — именно за них умер Христос. Личная вера, к-рая возникает в резуль-

тате действия Св. Духа, свидетельствует об избранности человека. Спасение потерять невозможно. В 1644 г. частные баптисты приняли «Первое Лондонское исповедание веры», в котором отмечено, что крещение должно совершаться только погружением.

Принцип *solo scriptura*, принятый как классическими, так и радикальными протестантами, приносил разные плоды. Так, в Италии такие авторы, как Х. де Вальдес, Б. Окино, К. Ренато (наст. имя П. Риччи), не найдя в текстах Свящ. Писания доказательств существования Св. Троицы, призвали поклоняться одному Богу Отцу, сотворившему мир и человека. К сер. XVI в. существовала уже целая сеть разнообразных антиринитарных общин, члены многих покинули родину из-за преследований инквизиции. Родоначальником совр. антиринитаризма (см. *Антиринитарии*) стал врач и богослов Сервет. В работах «De Trinitatis erroribus» (О тринитарных заблуждениях, 1531), «Dialogi de trinitate» (Диалоги о Троице, 1532) и «Christianismi restitutio» (Восстановление христианства, 1553) он выступал против догмата о Св. Троице, отрицал Божественную природу в Иисусе Христе и считал одной из важнейших задач возвращение к «доникейскому христианству». Сервет был казнен в кальвинист. Женеве в 1553 г., но его взгляды продолжали приобретать все новых и новых приверженцев. Во 2-й пол. XVI в. антиринитарные идеи стали очень популярными в Польско-Литовском гос-ве и княжестве Трансильвания. В 1546 г. в Кракове собралась группа богословов, которые начали изучать книги Сервета и способствовали приезду в страну таких итал. богословов-антиринитариев, как Л. Социн, Дж. Бландрата, Окино и др. В янв. 1556 г. Петр из Гонендза (Петр Гонезий) выступил на синоде Польской реформатской церкви с изложением антиринитарных взглядов, а в 1565 г. его сторонники вышли из состава Польской реформатской церкви и создали т. н. Малую реформатскую церковь, члены к-рой также именовались *Польскими братьями*. Общины братьев кроме объединявшего их отрицания догмата о Св. Троице имели достаточно отличавшиеся друг от друга богословские и социально-политические взгляды.

В 1579 г. в Польшу приехал Ф. Социн, вокруг учения к-рого со временем объединилась большая часть польск. антиринитариев, получивших впол. название «*социниане*». С т. зр. Социна, Иисус Христос умер на Кресте не для искупления первородного греха и искупления гнева Божия, а для подтверждения истинности Своей проповеди. Он Своей жизнью и святостью указывает людям путь ко спасению, но является истинным человеком, наделенным Богом особыми, божественными свойствами и божественной силой, поэтому к Нему также можно обращаться молитвы. В 1602 г. в Ракове социниане организовали свою академию и издали Раковский катехизис (1605). В 1638 г. в Польше академия была закрыта сеймом, что стало началом гонений. Многие изгнанники отправились в Трансильванию, где Ф. Давид в 1568 г. сумел убедить трансильванского кн. Яноша Жигмонда Запольяи в истинности антиринитаризма. В результате в Тордской декларации (1568) антиринитарии были объявлены «разрешенной религией» наряду с католичеством, лютеранством и кальвинизмом, а в 1571 г. гос. собрание Трансильвании даровало им конституционное признание. Позднее трансильванских антиринитариев стали именовать унитариями, что к 1638 г. и было официально признано в качестве названия их конгрегации. Нек-рые польск. антиринитарии нашли приют в Нидерландах, откуда социнианская лит-ра попала в Англию, и где вскоре появились небольшие социнианские общины. «Акт о веротерпимости» исключил англ. антиринитариев из числа дозволенных религий, но остановить распространение их идей в Англии не удалось. Со 2-й пол. XVIII в. начался расцвет британского унитаризма (1774), а также его экспорт в Сев. Америку (1796). В 1825 г. были созданы ассоциации унитариев в США и Англии, в 1961 г. амер. унитарии из Американской унитарийской ассоциации объединились в Универсалистскую церковь Америки и создали Унитарийско-универсалистскую ассоциацию, к-рая, согласно своим 7 принципам и 6 источникам, уже не является не только протестантской, но и христ. деноминацией.

Гражданская война и революция в Англии привели к ликвидации епи-



скопального устройства национальной Церкви Англии и к преобразованию ее на пресвитерианской основе, о чем говорят «Вестминстерское исповедание веры» (1647), а также Большой и Малый Вестминстерские катехизисы (1647). Однако даже этого оказалось недостаточно для сторонников новых радикальных групп. Одни из них были связаны с социальным протестом низов общества, как, напр., диггеры. Их лидер Дж. Уинстанли говорил о том, что истинная вера несовместима с церковью, т. к. она может быть только результатом озарения, доступного тем, кто убьют в себе себялюбие, обман и жадность. Уинстанли и его сторонники создали колонию близ Кобема (графство Суррей), где они, обобществив имущество, вместе обрабатывали землю. Другие ждали Второго пришествия и установления 1000-летнего царства Иисуса Христа (миллениаризм), как люди 5-й монархии, к-рые заявляли, что близящийся 1666 год станет концом «плотского человечества». В этот период появились также группы рантеров, сикеров и квакеров. Рантеры приняли концепцию пантеизма и заявили, что в каждом живом существе присутствует частичка Бога. Любую форму организации религии можно отвергнуть, а Библию игнорировать, как и саму концепцию греха, т. к. тот, кто имеет личные отношения с Богом и Духа Божия внутри себя, стоит выше всех правовых и моральных ограничений, навязанных обществом. Все, что сделано «в духе», оправданно, поэтому и свободна любовь, и пьянство вполне могут быть путями к духовному пробуждению. Сикеры полагали, что все церкви, имеющие видимую организацию, полагались на Библию как на единственный источник веры и совершали таинства, впали в отступничество от истинной веры, т. к. истинное Свящ. Писание утеряно. Не находя ни истины, ни духовного удовлетворения в к.-л. «формальной» церкви, сикеры образовывали небольшие общины верующих, к-рые искали и ждали Божия проявления истинной Церкви через новых пророков и чудесные откровения. Богослужение состояло из безмолвных собраний семей в домах и часовнях, где люди говорили только тогда, когда в них «пробуждалось божественное вдохновение». Иногда кто-то из них возглавлял собрания.

Сикеры и рантеры как независимые группы довольно быстро исчезли, часть из них перешла к квакерам (самоназвание «друзья») — единственному протестантскому радикальному движению того времени, существующему и в наши дни. Основателем квакерства считается Дж. Фокс, к-рый в 1647 г., после наступившего «мистического озарения», начал проповедовать доктрину «внутреннего света» — Божественного откровения в душе верующего, являющегося основным источником религ. вдохновения. Фокс полагал, что именно об этом Свете говорится в Евангелии от Иоанна. Отказавшись от церковных институтов, таинств, обрядов и иерархии, квакеры проводят собрания в тишине, практикуя безмолвную молитву и поиск «внутреннего Христа», к-рые могут прерывать те, кто испытали духовное пробуждение, чтобы сказать слово поучения или назидания. Фокс верил, что Слово Божие существовало еще в начале времен и «все через Него начало быть» (Ин 1. 1–5), что Библия рассказывает о том, что Дух Божий говорил пророкам и апостолам, но и в наст. время тот же самый Дух может говорить с любым человеком. Общество должно очиститься от ложных религ. представлений, а Господь «Сам будет учить Свой народ». Христос живет в душе каждого человека независимо от пола, возраста, образования, происхождения, расы или веры, и искать Его надо именно там, а не в текстах Свящ. Писания или Символах веры. Учение о «внутреннем свете» говорит о том, что предопределения не существует. Перед Богом все равны, и каждому грешнику Он дает шанс раскаяться, обратиться и очиститься. Несмотря на то что человеческая жизнь полна зла, греха и отчаяния, бесконечная любовь Бога к человеку побеждает — «бесконечный океан любви и света затопляет океан тьмы». Природа зла, появляющегося в этом мире, «находится внутри, в сердцах и душах злых людей», поэтому Фокс призывал сопротивляться духу вражды и злобы, стремиться к внутреннему миру и никогда не прибегать к оружию. Он полагал, что христианство несовместимо с войнами, насилием и неравенством людей. Квакеры отказывались посещать богослужения гос. церкви и платить церковную десятину. Исходя из принципа равенства всех пе-

ред Богом, они отказывались снимать шляпы перед представителями высшего сословия и кланяться вельможам. Следуя наставлениям Нагорной проповеди (Мф 5. 34–37), они отказывались давать клятву верности в судах и приносить присягу. Эти особенности учения привели к гонениям на квакерских проповедников со стороны правительства, Англиканской Церкви и др. признанных протестант. конфессий не только в Англии, но и в пуританских колониях Нов. Англии. Квакеры изгоняли, сажали в тюрьму и даже казнили. Деятельность У. Пенна, которому кор. Карл II даровал землю для основания колонии Пенсильвания (1681), позволила обрести новую родину не только квакерам, но и всем желающим жить честным трудом, не боясь религ. преследований. В 1682 г. была основана Филадельфия, к 1700 г. в Пенсильвании проживали ок. 20 тыс. квакеров; всего в Америку прибыло ок. 40 тыс. Особенности учения — отрицание социальной иерархии, рабства, пыток, смертной казни и абсолютный пацифизм — привели к тому, что вскоре квакеры были вынуждены отойти от прямого управления колонией, сосредоточившись на повседневном труде, благотворительности и просвещении.

Квакеры были не единственными англ. нонконформистами, эмигрировавшими в Америку, чему способствовала политика англ. колониальных властей. На новых землях колонисты получали религ. свободу, к-рой у них не было в метрополии. Уже 1620 г. на корабле «Мэйфлауэр» в Нов. Англию прибыли «*отицы-пилигримы*» с первыми англ. поселенцами-конгрегационалистами под рук. Дж. Робинсона. В 1620–1625 гг. постоянно прибывавшие поселенцы создали ряд общин на побережье зал. Кейп-Код. Конгрегационалисты стали официально признанной конфессией в Коннектикуте и Массачусетсе. В 1643 г. образовалась Конфедерация церквей Нов. Англии. Отцом амер. баптизма считают Р. Уильямса (1603–1683), бывш. священника Англиканской Церкви. В 1636 г. он купил у индейцев землю и основал на ней колонию Провиденс (ныне шт. Род-Айленд), ставшую прибежищем для всех тех, кого не принимали офиц. власти в др. колониях. В 1639 г. Уильямс окрестил себя и еще 10 чел. и т. о. основал 1-ю





общину амер. баптистов (хотя сам себя баптистом не называл). В этот период в Америку прибыли и первые англ. баптисты, которые выбрали для проживания Нов. Амстердам (совр. Нью-Йорк), Род-Айленд, а позднее и Пенсильванию, т. к. в др. колониях их подвергали преследованиям. В результате гонений на пресвитериан в Нов. Свете появились общины, принявшие Вестминстерское исповедание. Во 2-й пол. XVII в. началась эмиграция голландских и немецких меннонитов, одним из центров их поселения стал Джермантаун, на месте которого позднее возникла Филадельфия. Постепенно на территории совр. США появилось большое количество независимых национальных общин, созданных выходцами из стран Европы, к-рые могли свободно развиваться в стране, где не было господствующей религиозно-церковной традиции.

Со 2-й пол. XVI до нач. XVIII в. в Европе продолжался период *ортодоксии протестантской*. Лютеран. и кальвинист. теологи занимались систематической разработкой своего конфессионального богословия. Лютеран. теологи, используя для этого аристотелевскую логику и метафизику, привлекая сочинения отцов Церкви, основоположников Реформации и католич. теологов, создавали объемные и сложные для понимания труды, которые во многом напоминали сочинения средневеков. схоластов, из-за чего лютеран. ортодоксия часто называют лютеран. схоластикой.

В кон. XVII в. против формализма протестант. схоластики выступили *пиетисты* (см. *Пиетизм*; от *pietas* — благочестие), ставившие на 1-е место не тонкости вероучения, а практику христ. жизни, личное благочестие и связь верующего с Богом, выражающуюся в живой личной вере. Основателем пиетизма считается Ф. Я. Шпенер, к-рый в предисловии «*Pia Desideria*» (1675) к новому изданию проповедей И. Арндта изложил свои взгляды. Шпенер полагал, что живая вера стоит выше религ. догматов, таинств и обрядов, а у пасторов нужно проверять не уровень богословского образования, а глубину личной веры. В деле спасения ведущая роль принадлежит не человеку, а Богу — Он не только оправдывает, но и освящает и дает христианину жить в святости. Падший

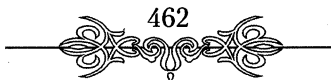
человек способен измениться только в результате прямого действия благодати Божией. Для развития религ. чувства пиетисты устраивали «благочестивые собрания» (*collegia pietatis*). «Часы по изучению Библии» (*Bibelstunden*), к-рые проводились в «домашних (малых) группах», а также богослужебные собрания для детей и молодежи позднее получили распространение и в др. протестант. конфессиях. Центром обучения пиетистских теологов стал ун-т г. Галле (ныне Германия). Профессор ун-та, сподвижник Шпенера А. Г. Франке организовал благотворительный сиротский приют, школу для детей из бедных семей, столовую для нуждающихся студентов. Позднее он создал систему образования для детей разных сословий: немецкая школа — латинская школа — педагогий, к-рые сочетали светское образование и религ. воспитание. Пиетизм дал толчок развитию практически не существовавшему в то время миссионерскому движению, а ун-т в Галле стал также известным миссионерским центром. В 1707 г. по приглашению дат. кор. Фредерика IV выпускники ун-та Б. Цигенбалг и Г. Плютшау, ставшие первыми протестант. миссионерами в Индии, основали Транкебарскую миссию. Ученик Франке Н. Л. фон Цинцендорф, пригласивший в свое имение Гернгут (ныне город в Саксонии) покинувших родину моравских братьев (см. *Чешские братья*), заложил основы новой версии пиетизма — учения гернгутеров. В 1732 г. первые миссионеры моравских братьев отправились в Вест-Индию, а затем в Африку, Индию, Юж. и Сев. Америку. В наст. время крупнейшей является Церковь моравских братьев в Танзании (930 тыс. чел.).

Под влиянием пиетизма возник ряд разнородных религ. движений, напр. на южнонем. землях — т. н. швабский пиетизм (И. А. Бенгель, Ф. К. Этингер), включивший в пиетистское богословие такие эзотерические компоненты, как «христианская каббала», алхимия, мистика чисел и т. п.; И. Г. Лихтель создал движение «ангельских братьев», проповедовавшее крайнюю степень аскетизма, А. Мак — общину данкеро (см. ст. *Братья*), продолживших традиции мирных анабаптистов.

Одной из характерных черт пиетизма был хилиазм. Попытки вычислить время и место Второго пришествия

предприняли Бенгель, И. Г. Юнг-Штиллинг и Б. Ю. фон Крюденер. После того как было определено, что это произойдет в 1836 г. на горе Арапат, члены *Исхода общества* обратились к имп. Александру I Павловичу за разрешением поселиться на Кавказе. В 1817–1818 гг. в Закавказье было образовано 8 пиетистских колоний.

Попыткой преодоления религ. индифферентизма и реакцией на распространение деизма стало появление в Англии *методизма*. Первоначально методисты, подобно пиетистам, развивались как обновленческое движение и не собирались создавать новую конфессию. Основателем методизма является Дж. Уэсли, которому помогал его брат Ч. Уэсли. Еще в студенческие годы они создали в Оксфорде «святую клуб», члены к-рого обещали вести «святую жизнь» — не употреблять спиртных напитков, каждый день не менее 3 часов изучать Библию и др. духовную лит-ру, посещать заключенных. После возвращения из Сев. Америки, где он впервые встретился с моравскими братьями, Дж. Уэсли начал посещать их собрания. Во время одного из них, 24 мая 1737 г., он пережил «обращение» — доверился Христу, как своему спасителю от греха, и получил уверенность в своем спасении. Позднее Дж. Уэсли сформулировал свое учение о спасении. Следуя теологии Арминия, он настаивал, что обращение человека ко Христу зависит от его свободной воли. Бог вначале освящает человека праведностью Христовой («оправдывающая благодать»), а затем дает ему дар святости («освящающая благодать»). Уэсли не собирался разрывать отношения с Англиканской Церковью, священником к-рой он являлся. В Англии, переживавшей промышленную революцию, катастрофически не хватало приходов, т. к. большое количество людей, переселяясь в промышленные города и вновь созданные поселения, оказалось без духовного попечения. Дж. Уэсли и его сторонники проповедовали под открытым небом, посещали разные районы страны (т. н. разъездные проповедники) и создавали «классы» — собрания, во время к-рых участники молились, читали Библию, собирали пожертвования для нуждающихся. Т. к. священников не хватало, Дж. Уэсли одобрил привлечение к работе проповедников из мирян. В 1744 г. со-





стоялась 1-я конференция методистских проповедников, независимую Церковь методисты в Великобритании основали только в 1795 г. Североамериканские методисты создали Методистскую епископальную церковь (1-й епископ — Ф. Асбери) в 1784 г., сразу после Войны за независимость в Сев. Америке (1775–1783). Вероучение методистов изложено в «25 статьях» (1784). Позднее из методистской Церкви выделились Церковь Назарянина (1895) и Уэслианская церковь (1968).

В 20-х гг. XVIII в. в протестант. церквях Сев. Америки и Англии получило развитие движение **ривайвализма** (от англ. revival — возрождение). Его возникновение было связано, с одной стороны, с желанием противостоять распространению рационализма, деизма и атеизма, порожденных эпохой Просвещения, а с другой — оживить «мертвую догматичность» протестант. церквей, делая акцент на субъективном религ. опыте и эмоциональной стороне веры. В Сев. Америке ривайвализм прошел неск. точек максимального подъема на протяжении XVIII–XX вв.: «*Великое пробуждение*» ((Great Awakening). 1720–50-е гг. XVIII в.), «*Второе Великое пробуждение*» ((Second Great Awakening). 1787 — сер. XIX в.), а также Третье (нач. XX в.) и Четвертое (сер. XX в.) «*пробуждения*». Ключевыми фигурами «Великого пробуждения» были голл. реформат Т. Я. Фрелингхейсен, пресвитериане У. и Г. Тенненты, конгрегационалист Дж. Эдвардс (автор знаменитой проповеди «Грешники в руках разгневанного Бога» (1741)) и англ. методист друг и соратник Дж. Уэсли Дж. Уайтфилд. Во время проповеднического тура по Нов. Англии Уайтфилд произнес сотни проповедей, в т. ч. и под открытым небом, во время которых слушатели калялись в грехах, свидетельствовали о своем «новом рождении» («рождении свыше»). Этот опыт вскоре стал рассматриваться в качестве основания для обретения верующими «уверенности в спасении». «Великое пробуждение» привело к расколу и к росту числа методистов и баптистов. Второе «Великое пробуждение» начало развиваться после обретения США независимости и принятия Конгрессом США 1-й поправки к конституции, к-рая декларировала свободу вероисповедания и гарантировала, что гос-во не будет поддерживать

к.-л. Церковь, т. е. фактически отделила Церковь от гос-ва (1791). Центрами Второго «Великого пробуждения», распространявшегося с востока на запад страны, стали т. н. кемп-митинги (camp-meeting) — многодневные молитвенные собрания под открытым небом. Они были особо востребованы у переселенцев на малоосвоенных зап. территориях, где не существовало стационарных храмов и религ. жизнь практически отсутствовала. Наиболее известными представителями этого «Великого пробуждения» стали конгрегационалист Т. Дуайт (1752–1817), Н. У. Тейлор (1786–1858) и Ч. Г. Финни (1792–1875), проповедовавший внеконфессиональный подход к евангелизации населения.

Главным для Финни было помочь человеку осознать свою греховность, поддержать его желание покаяться и убедить обратиться к вере в Иисуса Христа. Во время проповеднических туров Финни выделял специальные места «для кающихся грешников» — скамьи покаяния, практиковал публичные покаяния, разрешал женщинам свидетельствовать о своей вере. Первородный грех он рассматривал как нарушение морального закона и полагал, что человек, обладая свободной волей, сам может выбрать путь к спасению или к гибели. Финни был также одним из авторов идеи о возможности преобразования США в «Империю добра», для чего необходимо отменить рабство, соблюдать умеренность (особенно в употреблении алкоголя), разрешать женщинам играть активную роль в жизни общества (в частности, публично проповедовать), создавать сообщества, способные улучшить моральный и социальный климат в обществе. В результате активной деятельности сторонников Второго «Великого пробуждения» была образована система воскресных школ, создано Американское об-во трезвости (1826), в котором в 1838 г. состояло уже 1,5 млн чел., появилось большое количество колледжей и конфессио-нальных семинарий.

Результатом развития ривайвелистского движения стало возникновение амер. **евангеликализма** (см. ст. *Евангелики*), а позднее и неоевангеликализма, главными чертами которых стали обращение (conversion), или «второе рождение» (в синодальном переводе — «рождение свыше» (Ин 3. 5–8)), к-рое дарует Бог, изме-

няющий сердце верующего, особое сосредоточение на Крестной Жертве Христа (крестоцентризм), благодаря к-рой христианин может получить прощение и спасение, библиоцентризм и активная проповедническая деятельность (миссионерство). Денаминационные различия евангелики считают второстепенными (отсюда др. название — «внеденоминационные церкви»), принимают любые формы церковного управления, не противоречащие Свящ. Писанию. Амер. ривайвализм с присущим ему миллениаризмом тесно связан с формированием американской национальной идеи — осознанием себя народом, избранным Богом для распространения в нем христ. идеалов и для дальнейшего совершенствования мира.

Под влиянием ривайвализма в США возникали новые протестант. деноминации, к-рые позднее распространялись и в др. странах. В 1832 г. Б. У. Стоун, Т. и А. Кемпбеллы объединили свои группы в единую общину «Учеников Христа» (Disciples of Christ), провозгласившую своей целью объединение всех христиан на основе букв. следования Библии, признавая при этом главенство НЗ. Церковь не имеет Символа веры, крещение совершается погружением и только над взрослыми членами общины.

В 40-х гг. XIX в. в методистской среде возникло **Движение святости** (англ. Holiness Movement), опирающееся на учение Дж. Уэсли об освящении и о христ. совершенстве, развитое Финни. Согласно представлению участников движения, грешник, стремящийся ко спасению, проходит через 2 этапа («кризиса»): обращение или оправдание, во время к-рого он получает прощение совершенных грехов и полное освящение (спасение, рождение свыше) — перерождение человека, избавляющее его от первородного греха. В Великобритании в 1875 г. возникло аналогичное Движению святости Кесвикское движение. Наибольшую известность получили Церковь Бога (Church of God, основанная в 1880 в г. Андерсон, шт. Индиана), Церковь Назарянина (Church of the Nazarene, 1908) и Пилигримская Церковь Святости (Pilgrim Holiness Church of New York, основанная в 1897, в 1968 объединилась с Методистской Уэслианской Церковью в Уэслианскую Церковь).





Основателем **адвентизма** (лат. *adventus* — пришествие) стал баптист. проповедник У. Миллер (1782–1849). В 1831 г. он объявил о том, что вычислил точную дату Второго пришествия — 1843–1844 гг., и собрал вокруг себя ок. 100 тыс. последователей, получивших название милленаритов. После того как пророчество не сбылось (т. н. великое разочарование), Х. Эдсон заявил, что 1844 год нужно рассматривать как начало первосвященнического служения Христа на небесах, где Он приступил к «очищению святилища» — «следственному суду» над живыми и мертвыми. В 1845 г. в Олбани (шт. Нью-Йорк) была создана Ассоциация 1000-летнего пришествия и сформулирована религ. доктрина. Центральное место в ней занимает учение о близости Второго пришествия. Мир будет уничтожен огнем, однако праведники получают Новую землю. Христос Своим пришествием воскресит праведников, а после Его 1000-летнего царствования воскреснут и грешники. В процессе следовавших затем догматических споров движение разделилось на неск. направлений: Христианскую церковь пришествия, Церковь Бога (адвентисты), Союз жизни и пришествия, Церковь Бога (Орегон), Христианскую церковь первоизданного Адвента, Адвентистов седьмого дня (АСД), Реформационное движение церкви АСД (адвентисты-реформисты). Крупнейшей является церковь АСД, организационно оформившаяся в 1863 г. на конференции в Батл-Крик (шт. Мичиган). Важнейшую роль в ее становлении сыграла Э. Г. Уайт (1827–1915), пророчества и сочинения к-рой считаются богодухновенными. Вероучение АСД сформулировано в т. н. 27 положениях, которые включают как общепротестант. догматы (веру в Св. Троицу, девственное Рождество Иисуса Христа и Его искупительную Жертву за все человечество, учение о благодати и об оправдании только верой и о достаточности и ясности Свящ. Писания для вероучения), так и оригинальное эсхатологическое учение. Второе пришествие будет ознаменовано тем, что Христос возьмет живых и воскресших праведников с Земли на небеса, а грешников уничтожит огнем. На Земле в течение 1 тыс. лет будут жить только сатана и падшие ангелы, к-рых по окончании этого периода победит и унич-

тожит Христос. В это же время воскреснут грешники (т. н. второе воскресение), для того чтобы разделить судьбу падших ангелов — погибнуть в «озере огня». После того как сатана и грешники будут окончательно уничтожены, вместе с ними исчезнет и грех. Для праведников новым домом станет очищенная огнем Земля со столицей в Новом Иерусалиме, где вечно будет царствовать Христос. АСД не приняли общехрист. представления о бессмертии души, о рае и об аде. Они полагают, что после смерти человека прекращается духовная, душевная и телесная жизнь, а веру в бессмертие души объясняют влиянием греч. философии. Под влиянием Уайт АСД приняли т. н. санитарную реформу — верующим запрещено употреблять в пищу свинину, моллюсков, ракообразных, пить чай, кофе, курить табак и т. д.; особо почитается суббота. АСД ведут активную миссионерскую деятельность, т. к. полагают, что от этого зависит наступление Второго пришествия (адвентисты присутствуют в 205 странах). Они также занимаются благотворительной деятельностью, помощью пострадавшим от войн и стихийных бедствий, содержат медицинские учреждения. АСД не принимают участия в политике, отрицательно относятся к строевой военной службе и использованию оружия.

Миссионерские движения. В кон. XVIII–XIX в. под влиянием европ. и амер. риаиавелистских движений возникли библейские о-ва, а также конфессиональные и межконфессиональные миссионерские орг-ции. Миссионерское движение в П. приобрело массовый характер. В Англии предтечами новых миссионерских орг-ций были созданные Церковью Англии Общество по распространению христианского знания (1698) — для работы внутри страны и Общество распространения Евангелия в зарубежных странах (1701) — для работы среди англ. эмигрантов в колониях. В результате движений пробуждения возникли: Баптистское миссионерское об-во (1792), созданное по инициативе У. Кэри, к-рого называют отцом совр. миссионерства; учрежденное межконфессиональной группой Лондонское миссионерское об-во (1795), англиканское Церковное миссионерское об-во (1799); методистское Уэслианское миссионерское об-во (1817). Шотл. пресвитериа-

не учредили Миссионерское об-во в Глазго (1796), евангельские христиане — Церковное миссионерское об-во (1797). В Нидерландах было создано Нидерландское миссионерское об-во (1797), в Швейцарии — Базельский миссионерский ин-т (1815), в США — межденоминационный Американский совет представителей зарубежных миссий (1810), Баптистское миссионерское об-во (1814). В 1-й четв. XIX в. появился ряд библейских об-в: Британское и иностранное библейское общество (1804), Ирландское (1806), Датское (1814), Нидерландское (1814), Шотландское (1814), Шведское (1815), Норвежское (1816), Американское (1816). В 1910 г. в Эдинбурге состоялась Миссионерская конференция и был создан Всемирный миссионерский союз, к-рый положил начало экуменическому движению.

Опыт сотрудничества миссионерских орг-ций разных конфессий сыграл большую роль в образовании нового типа церквей — «объединенные церкви», в к-рые входили церкви различных протестант. деноминаций — лютеран, реформатов, пресвитериан, методистов, квакеров и др., как добровольно, так и под давлением властей. Напр., Протестантская церковь в Нидерландах (2004) возникла в результате слияния реформатской и лютеранской церквей, Объединяющаяся церковь Австралии включает пресвитериан, методистов и конгрегационалистов, Церковь Сев. Индии — англикан, пресвитериан, методистов, баптистов, данкеров и Учеников Христа и т. п. В качестве примеров недобровольных объединений можно упомянуть о заключенной по приказу властей в 1817 г. Прусской унии между лютеранами и реформатами для создания единой гос. Церкви — *Евангелической церкви Союза* и об организации япон. оккупационными войсками Евангелической церкви Филиппин в 1943 г. Приходы объединенных церквей обладают большей свободой в выборе богослужбной практики и в вопросах богословия, чем моноконфессиональные церкви.

Практически в этот же период в Европе в результате выхода из гос. церквей появились т. н. **свободные протестантские церкви**. К ним относятся, напр., Свободная церковь Шотландии (1844), Свободная церковь Швеции (1858), Евангелическо-лютеранская свободная церковь Саксонии (1876) и др.





В нач. XX в. в П. возникло новое течение — **пятидесятничество**, которое развивалось и принимало новые формы на протяжении всего столетия. Идея о возможности возвращения в совр. Церкви мистических даров Св. Духа, о которых говорит Евангелие, привлекла огромное количество последователей. Т. н. пятидесятничество «первой волны» возникло на базе Движения святости, где практиковались глоссолалия («говорение на языках») и «крещение Духом». В 1906 г. в Лос-Анджелесе в общине на Азуза-стрит началось т. н. пробуждение на Азуза-стрит (Azusa Street Revival) — публичная массовая глоссолалия и проповедь о возвращении «даров Духа» в современной христианской церкви. В 1914 г. появились *Ассамблеи Бога* — 1-я орг-ция пятидесятников, в 1916 г. ее покинули пятидесятники-унитарии (единственники, иисусники). В кон. 50-х гг. XX в. заявили о себе т. н. пятидесятники «второй волны», или харизматы. К ним относят практикующих глоссолалию и крещение Св. Духом представителей различных христ. церквей, которые формально не входят в пятидесятнические деноминации, а являются особой группой внутри своей конфессии. В 70-х гг. XX в. некоторые такие общины покинули свои церкви и создали новые деноминации, получив название «неохаризматы». Характерной чертой таких деноминаций стал акцент на эмоциональных переживаниях, исцелениях и чудесах. Бомльшая часть таких общин находится в Африке, Азии и Лат. Америке.

Пятидесятники в целом признают исключительное значение Св. Духа, Его чудес и откровений, к-рые может получать и вся Церковь, и отдельные верующие; учение о «рождении свыше», когда Бог изменяет сердце христианина и открывает для него Царствие Небесное. «Рождение свыше» происходит от покаяния и крещения Св. Духом; учение о «дарах Духа», к-рыми являются вера, дар исцеления, чудотворения, пророчества, различение духов, говорение на языках (глоссолалия), истолкование языков, слово мудрости и слово знания; учение о «дарах служения», к-рые даются верующим для исполнения служений апостолов, пророков, евангелистов, пасторов, учителей; а также проповедует-ся учение об исцелении, т. к. Хрис-

тос принес не только духовное спасение, но и исцеление от страданий; учение о 1000-летнем Царствии Христа. Крещение Св. Духом может производиться как пастор, так и обычные верующие: на крещаемого возлагают руки и молятся о ниспослании Св. Духа, после чего он впервые начинает «говорить на языках». Глоссолалия является главной особенностью богослужения. Причащение (хлебопреломление) обычно проводится раз в месяц.

В качестве особого типа П. исследователи выделяют **африканские христианские течения** (др. названия — Африканские независимые церкви, «туземные церкви» и т. п.), образовавшиеся на базе миссий лютеран, методистов, баптистов, пятидесятников и др. Они объединяют, как правило, верующих только негроидной расы и сочетают в своей доктрине христианство и традиц. африкан. верования. У членов этих многочисленных и догматически разнородных деноминаций есть общая идея «черного христианства»: все пророки и Иисус Христос были чернокожими, проповедуются богоизбранность черной расы и обвинения в адрес белых в искажении христианства. В то же время часть таких церквей сохраняет названия, доставшиеся им от миссионеров, напр.: Объединенная методистская церковь (Нигерия), Баптистская церковь Библии Мадагаскара, Ассамблеи Бога (Буркина-Фасо) и др. Крупнейшей африкан. независимой церковью, входящей в ВСЦ, является Кимбангистская церковь (по имени основателя С. Кимбангу) в Демократической Республике Конго.

В XX в. мн. протестант. церкви проявили интерес к экуменизму. Во многом их стараниями в 1948 г. был создан Всемирный Совет Церквей (ВСЦ). Кроме прочего, члены ВСЦ особо подчеркивают важность христ. нравственной оценки общественных явлений и событий, происходящих в мире.

В наст. время различия между протестант. движениями проявляются уже не как межконфессиональные или межденоминационные, т. е. в области вероучения и церковного устройства, а внутри одной и то же конфессии и деноминации между либералами и фундаменталистами. Самые непримиримые споры, иногда приводящие к расколам, возникают

по вопросам жен. священства, гомосексуализма, эвтаназии и т. п.

Э. П. П.

П. в России. Первые сведения о последователях реформационных учений — лютеранства, кальвинизма (см. также ст. *Реформаты*), англиканства — на территории Русского гос-ва относятся к XVI в. Немногочисленные протестант. общины начали формироваться в кон. XVI–XVII в. в торговых центрах — Москве, Архангельске, Вологде, Ярославле, Туле. Состояли они из ремесленников, купцов, врачей, аптекарей, а также из солдат, попавших в плен в ходе войн (напр., Ливонской войны 1558–1583 гг.), и др. «иноземцев». После окончания Тридцатилетней войны 1618–1648 гг. количество солдат-протестантов, скрывавшихся от религ. преследований и поступивших на службу к рус. царю, увеличилось, и протестант. общины появились во мн. рус. гарнизонных городах. В этот период можно было наблюдать примеры как увлечения идеями Реформации среди местного населения (напр., М. С. *Башкин* в XVI в., Д. Е. *Тверитинов* в XVII в. и др.), так и противодействия распространению учения «злоименных лютеров» (по выражению одного из активных противников протестантизма свящ. Иоанна Наседки), публикации религиозных антипротестантских, антикатолических, антиуниатских сборников «Кирилловой книги» и «Книги о вере». В дальнейшем увеличение численности протестантов на территории Российской империи происходило как за счет привлечения иностранных специалистов и их семей, так и вслед. присоединения территорий с протестант. населением — Ингерманландии, Эстляндии, Лифляндии и др. Согласно Указу от 16 апр. 1702 г., иностранцы, приехавшие в Россию, повсеместно и беспрепятственно могли исповедовать свою веру. В 1721 г. был издан указ, по к-рому все «природные» подданные присоединенных к России новых завоеванных провинций пользовались правом свободы вероисповедания. П., и в первую очередь лютеранство, стал конфессией подданных России. К кон. XVIII — нач. XIX в. на территории Российской империи оформились крупные лютеран. Церкви в Финляндии, Прибалтике и небольшие кальвинист. общины — в Польше, Прибалтике, на Зап. Украине.





Лютеранство. Немцы, шведы, финны, датчане стали первыми лютеранами, появившимися в Русском гос-ве. Начало московской лютеран. общины связано с именем проповедника Т. Бракеля (ум. в 1602), прибывшего в Москву в 1558 г. с военнопленными. В 1575–1576 гг. в Москве было построено 1-е моленное строение для лютеран, первые церкви появились в Москве (1629–1630, разрушена), в 1684–1686 гг. возведена каменная церковь и в Архангельске (1674). В С.-Петербурге лютеране — военнослужащие, строители — проживали с момента основания города. Местом встреч лютеран. общины С.-Петербурга, образованной в 1704 г., стал дом адмирала К. И. Крюйса. Император Петр II даровал общине 27 дек. 1727 г. участок земли, на котором в 1730 г. была построена ц. св. Петра (первоначально ц. св. апостолов Петра и Павла) — Петри-кирхе, сыгравшая особую роль в истории становления российского лютеранства. В 1762 г. при церкви основана Петришуле — лютеран. школа, учениками которой впоследствии были П. П. Вяземский, А. И. Михайловский-Данилевский и мн. др. выдающиеся деятели России.

Многие лютеране, взятые в плен во время Северной войны 1700–1721 гг., были отправлены на восток Российского гос-ва. В 1711 г. в Тобольске созданы немецкая и шведская лютеран. общины. В 1714 г. военнопленные, в т. ч. 3 проповедника, прибыли в Тобольск. В 1716 г. швед. кирха появилась в Омске. После окончания войны и возвращения пленных на родину приход в Омске прекратил свое существование. Позднее в Омске (1750), Томске (1751) появились новые общины; также возникли приходы в Екатеринбурге (1733), Перми (1733), Оренбурге (1767). В 1767 г. в Тобольске, Иркутске, Оренбурге были созданы специальные должности полевых (дивизионных) проповедников (должность отменена 16 янв. 1918 приказом Народного комиссариата по военным делам, расформировавшим и уволившим священнослужителей всех вероисповеданий, находящихся на службе военного ведомства). В 1818 г. была освящена кирха в Тобольске, в 1828 г. — в Иркутске. В 1740 г. лютеран. община была основана в Смоленске, в 1783 г. — в Пскове. Во 2-й пол. XXVIII — нач. XIX в. в Россию прибыло множество протестантов —

переселенцев из Германии (им были обещаны земля и свобода вероисповедания), основавших колонии на Волге, Сев. Кавказе, Украине, в Крыму и Бессарабии и способствовавших распространению лютеранства немецкой традиции, в то время как жители присоединенной Финляндии придерживались сканд. варианта.

Российские лютеране принимали активное участие в общественно-политической и культурной жизни империи (А. И. Остерман, П. И. Пестель, И. Ф. Крузенштерн, К. Г. Фаберже, В. И. Даль, к-рый перед смертью принял Православие) и составляли ее военную элиту (Х. А. фон Миних (гр. Бургхард Кристоф фон Мюних), генерал от инфантерии Ф. Ф. Буксгевден и мн. др.).

В 1819 г. имп. указом была создана евангелическая консистория в С.-Петербурге. В 1832 г. по указу имп. *Николая I Павловича* был подготовлен и издан Устав Лютеранской церкви в России. Генеральная консистория (С.-Петербург) во главе с епископом через МВД была подчинена лично императору. В ее подчинении находились 8 консисториальных округов, каждый состоял из пробств (благочиний). Пасторы получали обязательное богословское образование, обычно на теологическом фак-те Дерптского ун-та. В 1909 г. на территории России (без Финляндии, Прибалтики и Польши) проживали 1 094 344 лютеранина, объединенных в 234 приходах (как правило, моноэтнических — немецких, финских, шведских, эстонских, латышских). В 1914 г. в С.-Петербургском консисториальном округе было 117 приходов, в Московском — 77.

Перемены, происшедшие в стране в связи с Февральской революцией 1917 г. и Октябрьской революцией 1917 г., коснулись и лютеран. В 1919 г. от единой Лютеранской церкви России отделились ингерманландские приходы, которые в 1923 г. образовали Финскую евангелическо-лютеранскую церковь. В 1924 г. Генеральный синод нем. Евангелическо-лютеранской церкви выработал новый документ, заменивший Устав 1832 г., вместо Генеральной консистории (С.-Петербург) во главе Церкви был поставлен Верховный церковный Совет (Москва); Церковь получила название Евангелическо-лютеранская церковь Советского Союза.

В период репрессий 20–30-х гг. XX в. деятельность лютеран. церковных структур на территории СССР прекратилась; мн. священнослужители были арестованы, высланы из страны, физически уничтожены; депортации подверглись финны, эстонцы, латыши, немцы.

С присоединением Прибалтики (1940) в пределах СССР оказались лютеран. церкви Эстонии и Латвии, однако значительное число священнослужителей эмигрировало в Зап. Европу и США, и только после войны, в кон. 40-х — 50-х гг. XX в., были зарегистрированы эстонская (1949) и латвийская (1954) лютеран. церкви. В кон. 50-х гг. большинство финнов-ингерманландцев сумели вернуться в Ленинградскую обл. В Нарве, Петрозаводске (1969), Пушкине (1977) были зарегистрированы приходы Эстонской евангелическо-лютеранской церкви с богослужением на фин. языке.

В 1957 г. зарегистрирована 1-я лютеранская община среди сосланных на территорию Казахстана немцев (г. Акмолинск, ныне Нур-Султан). В 1980 г. с разрешения властей создано немецко-лютеран. пробство в составе Евангелическо-лютеранской церкви Латвии. В 1988 г. создан Генеральный синод Немецкой лютеранской церкви, на котором учреждена Немецкая евангелическо-лютеранская церковь (НЕЛЦ) СССР и утвержден ее новый устав, в основных положениях повторявший Устав 1924 г.

Лютеранство в современной России. В наст. время большая часть последователей лютеранства в России принадлежит к 2 объединениям: к *Евангелическо-лютеранской церкви России* (ЕЛЦР; церковь нем. традиции, богослужение ведется на русском и немецком языках) и к *Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии* (ЕЛЦИ; другое название Ингерманландская евангелическо-лютеранская церковь; сканд. традиции, богослужение в основном ведется на русском и финском языках); зарегистрированы также др. малочисленные церкви: Единая евангелическо-лютеранская церковь России (1991), Евангелическо-лютеранская церковь Аугсбургского исповедания (2006), Евангелическо-лютеранская церковь «Согласие» (2004), Сибирская евангелическо-лютеранская церковь (2003) с богословской семинарией в г. Новосибирске.





И. ЕЛЦР возглавляет архиеп. Дитрих Брауэр (введен в должность 8 февр. 2015; епископ с 12 марта 2011), резиденция к-рого располагается в С.-Петербурге. Высший орган — Генеральный синод, созываемый каждые 5 лет; исполнительная власть принадлежит консистории под председательством архиепископа. Высшим руководящим органом по адм. вопросам на период между заседаниями Генерального синода является попечительский совет. ЕЛЦР делится на 2 региональные — Евангелическо-лютеранскую церковь европейской части России (ЕЛЦ ЕР, во главе — архиеп. Д. Брауэр, резиденция в Москве) и Евангелическо-лютеранскую церковь Урала, Сибири, Дальн. Востока (ЕЛЦ УСДВ, во главе — еп. Александр Шайерман, резиденция в Омске). В состав ЕЛЦ ЕР входят 10 пробств, объединяющих 170 общин и ок. 150 тыс. прихожан; в состав ЕЛЦ УСДВ — 10 пробств, 144 общины, ок. 4 тыс. прихожан. С 1992 г. издается ж. «Der Bote (Вестник)» (на русском и немецком языках), с 2000 г. — газ. «Лютеранские вести» (на рус. языке). В 1997 г. открыта Теологическая семинария ЕЛЦР (дер. Новосаратовка Всевожского р-на Ленинградской обл.), готовящая пасторов для работы в общинах ЕЛЦР.

ЕЛЦР входит в Союз Евангелическо-лютеранских церквей в России и др. гос-вах (до 2009 Евангелическо-лютеранская церковь в России и др. гос-вах (нем. Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten, ELKRAS)).

II. ЕЛЦИ с 9 февр. 2020 г. возглавляет еп. Иван Лаптев, сменивший еп. Арри Кутаппи, находившегося в этой должности с 20 янв. 1996 г. Кафедральный собор (ц. Св. Марии) и центральная канцелярия ЕЛЦИ находятся в С.-Петербурге. В 1992 г. Ингерманландское пробство Евангелическо-лютеранской церкви Эстонии преобразовано в ЕЛЦИ. В марте 1993 г. создан 1-й синод ЕЛЦИ, избравший епископа и утвердивший устав. В состав ЕЛЦИ входят 7 пробств, объединяющих 75 общин. В 2005 г. открыт Теологический ин-т Церкви Ингрии (дер. Колбино Всевожского р-на), включающий теологический фак-т и отдел дополнительного образования. С 1991 г. издается ж. «Церковь Ингрии» (выходит на русском и финском языках). В 1997 г. из состава ЕЛЦИ выдели-

лась и зарегистрировалась в качестве самостоятельной Карельская евангелическо-лютеранская церковь (КЕЛЦ; язык богослужения — карельский) с центром в Сортавале; объединяет 15 общин.

ЕЛЦР и ЕЛЦИ являются членами Всемирной лютеранской федерации (нем. Der Lutherische Weltbund (LWB), англ. The Lutheran World Federation (LWF)) и Конференции европейских церквей (Conference of European Churches (CEC)).

Кальвинизм. Евангелическо-реформатская церковь. Первые сведения о последователях кальвинизма, как правило англичанах и голландцах, относятся ко 2-й пол. XVI в. Поскольку число кальвинистов, прибывавших на территорию Русского гос-ва, было намного меньше, чем число последователей Лютера, на первых порах они примыкали к общинам лютеран и окормлялись лютеран. пасторами.

Первые общины реформатов (представители др. направлений в кальвинизме — пресвитериане и конгрегационалисты — оформились позднее, и их присутствие в России не прослеживается вплоть до сер. XIX в.; в 1-м случае — немногочисленное, во 2-м — единичное) появились в Москве (1629), Туле (1632), Архангельске (1669), Вологде (1689), Ярославле (1689). После 1685 г. число последователей кальвинизма увеличилось, т. к. они были вынуждены покинуть Францию в связи с отменой Нантского эдикта 1598 г.

В нач. XVIII в. в С.-Петербурге образованы французская, немецкая и голландская общины реформатов. В 1724 г. голл. община приобрела дом П. Пуси, там проводились богослужения и работала школа. Впосл. для голл. общины имп. Анна Иоанновна выделила территорию у Полицейского (ныне Зелёного) моста с домом Ф. Я. Лефорта; храм для франц. реформатской общины был построен по проекту Б. Ф. Растрелли на Б. Конюшенной ул. и освящен в 1731 г.; для немецкой — у Почтамтского пер. в 1865 г. (по проекту Г. А. Боссе).

Высочайший манифест от 11 мая 1778 г. «Об учреждениях к восстановлению согласия между членами Реформатской церкви Французской и Немецкой наций в Санкт-Петербурге» стал 1-м законодательным актом, регулировавшим деятельность реформатов в Российской империи.

В кон. XVIII в. в С.-Петербурге насчитывалось уже 12 общин (ок. 6 тыс. чел.).

С 1763 г. реформаты появились в Поволжье и размещались гл. обр. в поселениях Норка (ныне с. Некрасово Красноармейского р-на Саратовской обл.), Мессер (ныне с. Усть-Золиха Красноармейского р-на) и Бальцер (ныне г. Красноармейск Саратовской обл.), с 1804 г. — на побережье Чёрного м. Вхождение в Российскую империю литовских земель (1795) также увеличило численность реформатов на территории гос-ва. В Литве кальвинисты проживали с кон. XVI в. на территории земельных владений Радзивиллов (тех из них, кто поддержал кальвинизм). Центрами стали Бирзен (ныне Биржай, Литва) и Таураген (ныне Таураге, Литва). После смерти Я. и Б. Радзивиллов (1655 и 1669 соответственно) на кальвинистов обрушилась Контрреформация; преследования продолжались до нач. 70-х гг. XVIII в. В 1801 г. насчитывалось ок. 20 реформатских приходов, подчиненных Виленскому синоду; к кон. XIX в. число приходов сократилось до 12. В адм. отношении реформаты (как и лютеране) с 1819 г. были подчинены Главной имп. евангелической консистории. С 1828 г. предписано присутствие 2 реформатских пасторов во время заседаний консистории для рассмотрения дел, касающихся реформатов. Так, в течение 30 лет (1859–1889) интересы реформатов представлял проповедник, общественный деятель, историк П. в России Г. Дальтон (1833–1913), по чьей инициативе в 1876 г. была образована Городская миссия попечения о больных и бездомных протестант. вероисповедания. Немалую известность в ученом мире приобрел реформат ректор Казанского ун-та (1823–1827) К. Ф. Фукс.

После Октябрьской революции 1917 г. церкви и молельные дома кальвинистов в России были закрыты, как и реформатские церкви на территории Литвы, Зап. Украины и Зап. Белоруссии после вхождения этих территорий в состав СССР.

Возрождение религиозной жизни кальвинистских общин относится к нач. 90-х гг. XX в. С 1991 г. действует Союз евангелическо-реформатских церквей России. Общины организованы в С.-Петербурге, Твери, Уфе, Казани, Кирове и др. городах. В мае 1999 г. в Твери прошел





I конгресс реформатов-кальвинистов России, в нояб. 2004 г. — II конгресс. Организованная в 2007 г. Евангелическо-реформатская церковь России не имеет фактического преемства с дореволюционной традицией, т. к. значительная часть приходов основана миссионерами из Юж. Кореи.

В 1995 г. в Москве учреждено Общество российских пресвитерианских церквей. Действует Христианская пресвитерианская духовная академия. С 1999 г. действует Реформатская семинария С.-Петербурга.

Англиканство. Установление торгово-дипломатических отношений между Англией и Русским гос-вом в XVI в. способствовало проникновению англиканства: 1-й англикан. священник прибыл в Московию в составе посольства в 1583 г. В отсутствие собственных культовых центров англикане в нач. XVII в. посещали лютеранскую кирху в Белом городе, с 1629 г. — реформатскую церковь, построенную для голландцев.

Местное население не проявляло интереса к англиканству, однако в 1602 г. в Англию были направлены неск. рус. молодых людей для обучения в ун-тах, в т. ч. некий Никифор Олферьев, сын Григорьев, к-рый решил не возвращаться на родину и после завершения учебы в Кембриджском ун-те стал англикан. священником.

Новый этап в истории англиканства в России связан с периодом правления имп. Петра I, к-рый во время своего пребывания в Лондоне (1699) беседовал с архиеп. Кентерберийским Т. Тенисоном об установлении контактов между Церквями. Результатом встречи стало обращение англикан. епископата к Синоду об организации встречи православного и англиканского богословов. Смерть имп. Петра I нарушила эти планы, и до XIX в. в России не было постоянных представителей англикан. священства, собственного храма, последователей среди местного населения. В отличие от лютеран и кальвинистов англикан. Церковь в России не входила в консисторию и никому не подчинялась, кроме дипломатических представителей Великобритании в России.

В 1723 г. англикан. община С.-Петербурга арендовала дом Шереметевых на Английской набережной. В 1753 г. здание приобрел брит. консул; в 1814–1815 гг. особняк перестроен (проект архит. Дж. А. Кваренги)

в англикан. ц. Иисуса Христа (закрыта в 1919, архивы вывезены в Лондон). В 1833 г. при англикан. общине была создана община конгрегационалистов (в основном американцев); она отделилась в 1840 г. и по разрешению имп. Николая I приобрела помещение для молитвенного дома, вполн. расширенного и переоборудованного в церковь (закрыта в 1939). В нач. 50-х гг. XIX в. для сотрудников Александровских заводов — англичан и американцев — в помещении новой заводской конторы был открыт филиал англикан. церкви. После вступления Великобританией в Крымскую войну (1854–1865) службы не проводились. В 1856 г. богослужбная деятельность возобновилась и на земле завода разрешено было построить молитвенный дом; в 1872–1876 гг. рядом возвели англикан. церковь (закрыта в 20-х гг. XX в.).

В 1828 г. в Москве была построена англикан. часовня. В 1882 г. на ее месте началось строительство собора св. Андрея (освящен в 1885), ставшего вполн. центром англиканства в России. В 1920 г. здание собора экспроприровано гос-вом, после чего англикан. службы эпизодически проводились в посольствах Великобритании, Канады и США.

В наст. время собор св. Андрея, возвращенный верующим в 1991 г., — центр Московского диаконства, к которому принадлежат капелланства в С.-Петербурге и во Владивостоке. Московское диаконство является частью Восточного архидиаконства епархии «Гибралтар в Европе», к-рая в свою очередь является частью прот. Кентерберийской Церкви Англии (в 2012 4 российских англикан. прихода отделились от епархии «Гибралтар в Европе» и образовали епархию консервативного крыла англиканства).

В течение XIX и нач. XX в. РПЦ и Англиканская Церковь неоднократно обменивались делегациями, приветственными посланиями, принимали участие в торжественных мероприятиях, на к-рых присутствовали крупные политические и общественные деятели, заинтересованные в сближении Церквей, напр. митр. Московский и Коломенский *Филарет (Дроздов)*, К. П. *Победоносцев*, Л. *Кэрролл*, англ. религиозный деятель У. Дж. *Биркбек* и мн. др. В 1912 г. открыто Об-во ревнителей сближения Англиканской Церкви с Православной, председатель —

митр. Западноевропейский *Евлогий (Георгиевский)*, с 1913 г. — архиеп. Финляндский и Выборгский *Сергий (Страгородский)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси). Подробнее см. в ст. *Англикано-православные связи*.

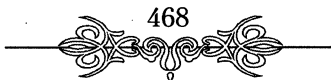
В наст. время последователи англиканства в России весьма немногочисленны (в основном иностранные граждане). В нояб. 2017 г. в Москве состоялась встреча Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла (Гундяева)* с главой Англиканского содружества архиепископом Кентерберийским Дж. Уэлби, по итогам к-рой была принята совместная декларация о поддержке христиан, преследуемых за веру.

Н. А. Смирнова

Баптизм, евангельское христианство. Офиц. датой возникновения рус. баптизма в России считается 20 авг. 1867 г., когда нем. баптист. проповедник М. Кальвейт крестил в р. Куре купца Н. И. Воронина. В 1874 г. в С.-Петербурге в результате миссионерской деятельности лорда Г. В. *Редстока*, близкого к плимутским братьям, и его учеников — В. А. Пашкова (см. ст. *Пашиковцы*), М. М. Корфа и др. — появились близкие к баптистам евангельские христиане. В 1884 г. был создан Союз русских баптистов. В 1909 г. возник Союз евангельских христиан. Неоднократно предпринимались попытки объединить баптистов и евангельских христиан, но этому мешали разногласия как догматического, так и обрядового характера: напр., евангельские христиане допускали к хлебопреломлению всех христиан (баптисты — только крещенных по вере), а к совершению обрядов крещения и бракосочетания любого члена общины (баптисты — только пресвитера).

К 1912 г. в Российской империи насчитывалось ок. 115 тыс. баптистов и ок. 31 тыс. евангельских христиан, к 1927 г. — ок. 500 тыс. (общая численность баптистов и евангельских христиан). Был создан Федеративный союз баптистов, который в 1929 г. распущен, а его руководители, как и мн. рядовые верующие, арестованы. В марте 1935 г. распался Союз баптистов СССР.

В 1943–1944 гг. вновь была разрешена деятельность баптистов и евангельских христиан, которые в силу близости их вероучений объединились в Союз евангельских христиан и баптистов (с 1 янв. 1946





Союз евангельских христиан-баптистов) во главе со Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ). С 1945 г. начал выходить ж. «Братский вестник». В 1945–1947 гг. к ВСЕХБ присоединились нек-рые направления пятидесятников, а в 1963 г. — часть братских меннонитов. В 1961 г. из Союза выделилась группа верующих (инициативники), недовольная соглашательской позицией ВСЕХБ в отношении властей, преследующих верующих. Впосл. инициативники создали Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦЕХБ, в наст. время М(еждународный) СЦЕХБ), к-рый до 1988 г. находился на нелегальном положении. Ряд его членов и поныне не считают необходимой гос. регистрацию.

В 1991 г. после распада СССР ВСЕХБ прекратил существование; на его основе образованы Евро-Азиатская федерация союзов церквей ЕХБ СНГ, объединившая 11 союзов, действующих в гос-вах — бывших республиках СССР (кроме Прибалтики), и Российский союз евангельских христиан-баптистов (РСЕХБ).

В основе организационной структуры находится община (поместная церковь), которой руководит избираемый общиной пресвитер. Работу пресвитеров поместных церквей координируют пресвитеры региональных объединений. РСЕХБ придерживается принципа автономии поместных церквей и координации целей совместного служения. Объединяет более 1,7 тыс. общин (значительная часть к-рых действует без регистрации). Высшим органом управления Союза является Всероссийский съезд представителей региональных объединений, входящих в Союз.

Совет церквей евангельских христиан-баптистов (инициативники) (СЦЕХБ) в 1961–1988 гг. действовал нелегально; в наст. время имеет на территории России более 3 тыс. групп, большинство из них отказывается от регистрации.

Ассоциация братских церквей евангельских христиан-баптистов (АБЦЕХБ) была создана в 1991 г. Объединяет ок. десятка общин. Центр находится в г. Дедовске (Московская обл.).

Российская ассоциация независимых церквей евангельских христиан-баптистов (РАНЦЕХБ) создана в 1989 г. Объединяет ок. десятка общин.

Ассоциация церквей евангельских христиан (АЦЕХ) создана в 1998 г. Объединяет ок. 30 общин, групп и орг-ций. В состав АЦЕХ входят: Семинария евангельских христиан (Москва) и Евразийский миссионерский колледж (Казань), Общество евангелизации детей, изд-во «Христианский центр «Мирт»».

Союз церквей евангельских христиан (СЦЕХ) учрежден в 1992 г. после выхода неск. десятков евангельских христиан из ВСЕХБ. Объединяет более 100 церквей и групп. Высшим руководящим органом управления СЦЕХ является ее Генеральная конференция, представляющая всех членов объединений, входящих в состав СЦЕХ на добровольной основе. Руководящим органом между съездами Генеральной конференции является Совет СЦЕХ, избранный Генеральной конференцией.

Всероссийское содружество евангельских христиан (ВСЕХ) создано в 2008 г. Объединяет ок. 10 ассоциаций и церквей евангельских христиан.

Евангельский христианский миссионерский союз (ЕХМС) был создан в 1994 г. в Краснодаре. Объединяет ок. 50 церквей и групп, в т. ч. учебное заведение — Кубанский евангельский христианский ун-т.

Евангелическая русская церковь (ЕРЦ) создана в 1990 г. в С.-Петербурге, объединяет неск. общин. Возникла как принципиально экуменическая орг-ция. По инициативе ее основателя пастора Е. Н. Недзельского в 1993 г. начало вещание христ. радио «Теос» (с 2003 принадлежит Ассоциации христианского вещания «Радиоперекресток»).

Союз независимых евангельских церквей (СНЕЦ) учрежден в 1998 г., объединяет ок. 10 общин.

Меннониты получили разрешение эмигрировать в Российскую империю и основывать свои колонии в кон. XVIII в. В сер. XIX в. среди меннонитов России произошел раскол на братских и церковных меннонитов. В 1963 г. часть братских меннонитов вошла в состав ВСЕХБ. В 90-х гг. XX в. большая часть братских и церковных меннонитов эмигрировала в Германию. В 2001 г. в с. Кичкасс Переволоцкого р-на Оренбургской обл. было создано Объединение меннонитских церквей Оренбуржья (ОМЦО), в него вошли несколько общин; действует учебное

заведение — Библейская заочная школа «Еммаус».

Методизм и церкви уэслианской традиции. В 1889 г. в результате проповеди швед. пастора в С.-Петербурге возникла методистская община, к-рая, однако, не могла действовать легально до появления указа «Об укреплении начал веротерпимости» в 1905 г. В 1909 г. официально зарегистрирована Методистская церковь России. Просуществовав в стране до 1924 г., методизм получил «второе рождение» в 1990 г. Большинство существующих ныне в РФ методистских религ. орг-ций входит в Российскую объединенную методистскую церковь (РОМЦ), к-рая в свою очередь является членом Северо-Европейской конференции (наряду с церквами Балтии и Скандинавии). Объединяет ок. 100 общин. РОМЦ является епископальной церковью; допускается жен. священство; подготовкой пасторов занимаются учебные заведения: библейский колледж (Москва), Российская объединенная методистская семинария (Москва), методистская теологическая семинария (Екатеринбург).

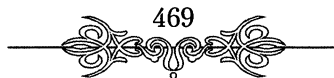
Уэслианская церковь основана во Владимире в 1993 г., объединяет несколько десятков человек. Входит в Совет церквей евангельских христиан в России (СЦЕХР).

Церковь Назарянина создана в 1991 г., объединяет более 10 церквей. Входит в СЦЕХР.

Армия спасения действовала в России в 1913–1923 гг. В 1991 г. возобновила деятельность, открыв отделение в С.-Петербурге, в 1992 г. — в Москве (где располагается штаб-квартира Армии спасения в РФ). Имеет свыше 10 корпусов. Занимается благотворительной деятельностью.

Адвентизм. Появился в России в нач. 80-х гг. XIX в. и получил распространение в Крыму, Поволжье, на Сев. Кавказе и Юж. Украине.

Первая рус. община АСД возникла в 1890 г. в Ставрополе. К 1917 г. адвентистов в России было ок. 7 тыс. чел. После гонений в 30-х гг. XX в. адвентистских общин фактически не осталось. В 1945–1946 гг. зарегистрировано неск. десятков общин, образовавших Всесоюзный совет христиан — адвентистов седьмого дня (закрывает в 1960). В 1981 г. произошло объединение общин на территории России. В 1985–1990 гг. руководители церквей в республиках СССР





тайно объединились в Координационный межреспубликанский совет. В 1990 г. на Всемирном съезде Генеральной конференции АСД в Индианаполисе (США) церковь АСД СССР получила статус мирового отделения (дивизиона) Всемирной церкви АСД.

В 1990 г. прошел съезд церквей христиан — адвентистов седьмого дня (ХАСД) в России, на котором был принят Устав Российского униона (союза), входящего в Евро-Азиатский дивизион. В наст. время в России действует 2 союза ХАСД: Западно-Российский (в него входят поместные церкви, расположенные на территории от Калининграда до Урала) и Восточно-Российский (поместные церкви, расположенные на территории от Урала до Сахалина). Численность на 2012 г. составляет ок. 37 тыс. чел. Действует Заокская ДА (пос. Заокский Тульской обл.); Адвентистское агентство помощи и развития — неправительственная всемирная орг-ция, оказывающая помощь в районах стихийных бедствий и катастроф.

Помимо АСД в РФ существуют немногочисленные общины адвентистов-реформистов. Это явление возникло в 20-х гг. XX в. из числа адвентистов, считавших недопустимым участие в советских общественных организациях (напр., в профсоюзах), несение службы в Советской армии, гос. регистрацию, работу и обучение в школе по субботам. В 1929 г. был создан национальный центр «Российское поле адвентистов седьмого дня реформационного движения» (позднее — Всесоюзная церковь верных и свободных АСД).

Пятидесятничество. Местные общины и национальные объединения пятидесятников входят в состав всемирной орг-ции «Ассамблеи Бога» со штаб-квартирой в США. В России пятидесятничество появилось накануне первой мировой войны. Первая община Евангельских христиан в духе апостолов (т. н. смородинцы) была основана в С.-Петербурге в 1913 г. Основателями были А. И. Иванов и Н. П. Смородин. Единого центра нет. Зарегистрированные и незарегистрированные общины действуют как самостоятельно, так и в составе Церкви христиан веры евангельской в духе апостолов (ЦЕХДА), объединяющей ок. 70 общин.

Христиане евангельской веры (воронаевцы). В 1921 г. в Одессу прибыл И. Е. Воронаев, к-рый основал первые общины христиан евангельской веры (ХЕВ). Вскоре общины воронаевцев получили распространение на Украине, в Ср. Азии, на Урале, в Сибири.

Пятидесятники-сионисты (леонтьевцы). Появились в 1922 г. в среде крестьян Правобережной Украины. Основательницей была П. В. Коченкова, активным проповедником — Л. В. Мельник. Леонтьевцы (по имени проповедника) считали, что необходимо переселяться в «избранную Богом землю» (Палестину), где на горе Сион следует ожидать Второго пришествия Иисуса Христа.

Христиане веры евангельской, евангельские христиане — святые сионисты, субботствующие пятидесятники. С присоединением в 1939 г. зап. регионов Украины и Белоруссии, а в 1940 г. — Бессарабии и Прибалтики в СССР начали распространяться учения христиан веры евангельской (ХВЕ), евангельских христиан — св. сионистов (др. название — «мурашковцы», по фамилии основателя направления — И. П. Мурашко), субботствующих пятидесятников. На развитие пятидесятнического движения в СССР влияла образованная в 1929 г. (под эгидой «Ассамблей Бога») восточноевроп. миссия с центром в Данциге (ныне Гданьск), которая провела Объединительный съезд представителей украинских, русских, польских, немецких церквей пятидесятников и образовала Союз христиан веры евангельской (ХВЕ). С 1945 г. часть общин ХВЕ присоединилась к СЕХБ, а в 1947 г. это сделала (под нажимом гражданской власти) часть мурашковцев.

Объединенная церковь христиан веры евангельской (ОЦХВЕ) создана в 1942 г., общины принципиально не регистрировались, их представители назывались «нерегистрированными пятидесятниками». В постсоветское время ок. 500 общин, входящих в ОЦХВЕ, также не регистрируются. Работой всей церкви руководит Совет епископов во главе с начальствующим епископом. Представительские функции выполняет Российская ассоциация миссий ХВЕ.

Российская церковь христиан веры евангельской (РЦХВЕ) была создана в 1991 г. в Москве во время работы I съезда церквей ХВЕ (пятидесятников) РСФСР, учредившего

Союз ХВЕ РФ (впосл. переименован в РЦХВЕ). Объединяет ок. 3,4 тыс. общин. РЦХВЕ имеет теологические ин-ты в Москве и Иркутске, семинарию в Новосибирске.

Российский объединенный союз христиан веры евангельской (пятидесятников) (РОСХВЕ). Был создан в 1997 г. на основе Союза ХВЕ «Церковь Божия». Объединяет 26 централизованных религ. орг-ций (ассоциаций, региональных епархиальных управлений) и более 1,3 тыс. общин. Имеется учебное заведение — Евро-Азиатская богословская семинария.

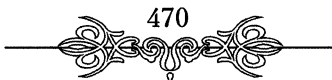
Объединение «Благовестие» создано в 1999 г. на территории Камчатского края (ок. 20 общин).

Вне пятидесятнических союзов образовано ок. 15 т. н. автономных церквей Полного Евангелия. В Москве зарегистрировано Межрегиональное объединение церквей Полного Евангелия «Благая Весть» (ок. 15 общин).

Квакеры появились в России во время первой мировой войны 1914–1918 гг., с 1930 г. деятельность прекращена, возобновлена в 90-х гг. В настоящее время крайне малочисленны, помимо Московского религиозного общества друзей имеются квакерские группы в С.-Петербурге, г. Электростали Московской обл.

Межконфессиональные объединения протестантов: Ассоциация христианских церквей «Союз христиан» (АХЦ) создана в 1998 г., объединяет ок. 80 баптистских, евангельских, пресвитерианских, методистских и пятидесятнических церквей. АХЦ учредила телеканал «ТБН-Россия»; Совет христианских евангельских церквей (СХЕЦ) (создан в 1998 г. как Совет церквей евангельских христиан в России (СЦЕХР)) объединяет 87 независимых религ. орг-ций (баптистские, евангельские, пятидесятнические церкви, Московская церковь Христа, см. ст. *Церковь Христа*) в 30 субъектах РФ, не входящих в конфессиональные союзы, управляется генеральной конференцией.

Межденоминационное общение протестантов осуществляют: Российский евангельский альянс (РЕА), созданный в 2003 г. представителями 40 церквей и деноминаций (в ряде субъектов РФ существуют региональные объединения альянса, куда, как правило, входят пятиде-





сятники, баптисты, адвентисты, методисты); Консультативный совет глав протестантских церквей России (КСГПЦР, создан в 2002), к-рый объединяет глав пресвитерианских, методистских, евангельских, адвентистских, пятидесятнических церквей; в качестве наблюдателей включает глав ЕЛЦ и ЕЛЦИ.

Лит.: *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1971; *Christensen C. C.* Art and the Reformation in Germany. Athens (Ohio), 1979; *Ndlovu N.* Prophecy and revolution. L., 1981; *Scribner R. W.* For the sake of simple folk: Popular propaganda for the German Reformation. Camb., 1981; *M. Luther und die Reformation in Deutschland: Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers.* Nuremberg, 1983; *Яковлев Н. Н.* Религия в Америке. М., 1987. Л., 1993; Очерки истории западного протестантизма / Отв. ред. А. А. Кислова. М., 1995; *Murray I. H.* Evangelicalism Divided: A Record of Crucial Change in the Years 1950 to 2000. Edinb., 2001; *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск, 2002; *Encyclopedia of Protestantism* / Ed. J. G. Melton. N. Y., 2005; *The Teachings of Modern Protestantism on Law, Politics, and Human Nature* / Ed. J. Witte, F. S. Alexander. N. Y., 2007; *Ревуненкова Н. В.* Протестантизм. СПб., 2007; *Никольская Т. К.* Русский протестантизм и гос. власть в 1905–1991 гг. СПб., 2008; *Dixon C. S.* Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania 1517–1740. Malden, 2010; *Исаев С. А.* Реформация в Европе, 1517–1660: Разновидности реформационных движений // Петербургский ист. ж. СПб., 2018. № 3(19). С. 101–124.

О. В. Куропаткина

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЦЕРКОВЬ В НИДЕРЛАНДАХ [голл. Protestantse Kerk in Nederland], крупнейшая протестант. орг-ция в Нидерландах. Образована 1 мая 2004 г. в результате объединения Нидерландской реформатской церкви (основана в 1571), Реформатской церкви в Нидерландах (в 1892 основана 2 группами, отделившимися от Нидерландской реформатской церкви) и Евангелическо-лютеранской церкви в Королевстве Нидерландов (основана в 1818); член Всемирной лютеранской федерации, *Всемирного Совета Церквей*, Всемирного объединения реформированных церквей, Объединения евангелических церквей Европы.

История. Появление первых лютеран в 1517 г. в Нидерландах практически совпадает с проповедью М. Лютера, с 40-х гг. XVI в. на пограничных с Францией нидерланд. территориях стало распространяться учение Ж. Кальвина и швейцар. реформаторов У. Цвингли и Г. Буллингера. Однако лютеранство не получило в стране значительного количест-

ва сторонников и к 1560 г. большинство населения были реформатами.

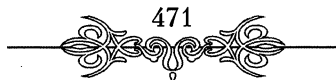
Нидерландская реформатская церковь (Nederlands Hervormde Kerk) была образована в окт. 1571 г., после синода в Эмдене (Германия). Первое собрание синода на голл. землях состоялось в 1578 г., в 1651 г. церковь стала гос. церковью в Голландской республике. В 1798 г. 1-я Конституция Батавской республики (1795–1806) установила отделение церкви от гос-ва и церковь потеряла статус государственной. Однако в 1815 г., при образовании Королевства Нидерландов, были приняты новые законы, поставившие церковь под контроль гос-ва. В 1834 г. неск. ортодоксальных и пиетистских общин, несогласных с либеральными изменениями в материнской церкви и гос. вмешательством в ее дела, откололись от Нидерландской реформатской церкви (т. н. Раскол 1834 г.), что впол. привело к образованию ряда самостоятельных ортодоксальных и пиетистских церковных юрисдикций. Конституция вновь провозгласила отделение церкви от гос-ва в 1848 г., фактически это произошло в 1853 г. В 1886 г. более 200 общин покинуло Нидерландскую реформатскую церковь с целью вернуть себе статус гонимой и независимой церкви согласно канонам *Дортского синода*. В 1892 г. к ним присоединилась большая часть общин ортодоксальной Христианской реформатской церкви. Новый союз получил название Реформатские церкви в Нидерландах (Gereformeerde Kerken in Nederland) — в названии они использовали вышедшее из официального употребления с 1816 г. слово «реформатский» — чтобы подчеркнуть верность духу изначальной и истинной кальвинист. церкви в Нидерландах. Новая церковная организация, приглашавшая к сотрудничеству лютеран и баптистов, в 1898 г. объединяла 685 общин и насчитывала 486 пасторов, став 2-й церковью по численности в стране после католической. В 1962 г. начался длительный процесс объединения, закончившийся в 2004 г., когда большая часть приверженцев этой церкви влилась в П. ц. в Н. Меньшая часть образовала Восстановленную реформированную церковь (Hervormde Kerk), которая остается консервативной и не признает однополые браки и рукоположения женщин-пасторов.

Как церковная орг-ция Евангелическо-лютеранская церковь в Королевстве Нидерландов (Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden) оформилась в 1818 г. В 1986 г. Лютеранская церковь включилась в объединительный процесс 2 крупнейших реформатских церквей. На момент вхождения в П. ц. в Н. Евангелическо-лютеранская церковь Нидерландов насчитывала 60 приходов, ок. 15 тыс. верующих и 30 пасторов.

Вероисповедные документы П. ц. в Н.: Апостольский Символ веры, Никео-Константинопольский Символ веры, Афанасиев Символ веры, Аугсбургское исповедание, Катехизисы Лютера, Гейдельбергский катехизис, Женевский катехизис, Бельгийское исповедание, Каноны Дортского синода, Барменская декларация, Лёвенбургское соглашение.

Структура П. ц. в Н. Органы управления представлены на местном, региональном и национальном уровнях. На местном уровне это общины (gemeente), каждую возглавляет церковный совет (состоит из пастора, диаконов, старост, избираемых на приходском собрании). Региональный уровень представлен 11 собраниями/ассамблеями (de klassicale vergadering), к-рые избираются местными приходскими церковными советами и действуют на муниципальном уровне. На национальном уровне церковью руководит Генеральный синод (собирается в Утрехте), состоящий из 62 членов и возглавляемый президентом (избирается на 5 лет из членов синода). В компетенцию синода входит решение вопросов общего характера на национальном уровне (организация миссии, богословское образование, вопросы этического и социального характера) и международные отношения орг-ции. Генеральный синод собирается дважды в год (в апр. и нояб.). Между синодами действует исполнительный орган — совет (moderamen) (состоит из 5 членов, среди к-рых Генеральный секретарь синода, к-рый назначается Генеральным синодом), собирается дважды в месяц. Малый синод (состоит из 10 членов, избранных из членов Генерального синода) собирается 4 раза в год, занимается вопросами административного и финансового характера.

Общины лютеран созывают Лютеранский синод, к-рый не входит в общую структуру П. ц. в Н.





В П. ц. в Н. официально признаётся рукоположение женщин, пасторов-гомосексуалов, благословляются однополые союзы. При этом за общинами признано право принимать индивидуальные решения по данным вопросам, в зависимости от того, относятся ли они к либеральным или консервативным направлениям.

По данным организации от 31 дек. 2018 г., церковь насчитывает 1 млн 735 тыс. членов, объединенных в 1572 общины.

Официальный сайт: www.protestantsekerk.nl

ПРОТОГЕН, еп. Каррийский, исп. (пам. 25 авг.) — см. в ст.: *Евлогий*, исп., еп. Эдесский

ПРОТОДИАКОН [греч. *πρωτοδιάκονος* — букв. «первый диакон»], сан, к-рым награждаются *диаконы*. В П. возводят священнослужителей из белого духовенства, монашествующие клирики этим саном не награждаются. В синодальную эпоху в Русской Церкви сан П. жаловался старшим диаконам кафедральных, реже — городских соборов без епископской кафедры, а также диаконам дворцовых церквей. Диаконы приходских, домовых или полковых храмов могли награждаться этим саном ввиду исключительных заслуг и после многолетнего беспорочного диаконского служения. Впосл. произошла некоторая девальвация этого сана: в новый патриарший период, с 1917 г., постепенно укоренилась практика награждать саном П. диаконов приходских церквей, в т. ч. диаконов, не старших в своем приходе. До Архиерейского Собора 2017 г. этим саном удостоивали диаконов через 5 лет после награждения правом служения с двойным оравром.

«Положение о наградах Русской Православной Церкви», принятое Архиерейским Собором 2017 г., предусматривает возможность возведения в сан П. священнослужителей, награжденных правом ношения *камилавки*. Ранее эта награда следовала за поставлением в сан П. Согласно действующему «Положению...», возведение в сан П. производится указом патриарха не ранее чем через 5 лет после награждения правом ношения камилавки, при этом общая продолжительность диаконского служения награждаемого должна составлять не менее 20 лет. Лишь в исключительных случаях саном П. мо-

гут быть награждены по ходатайству правящего архиерея старшие диаконы кафедральных соборов и особо значимых мон-рей ранее установленных сроков выслуги.

Поставление в сан П. совершается по чину хиротесии в храме вне алтаря. Чинопоследование находится в «Архиерейском Чиновнике». В синодальный период по отношению к П. употреблялся общий титул «Ваше Высокоблагочестие». В наст. время этот титул устарел, хотя иногда и употребляется неофициально. Официально же к П. обращаются ныне, как к диаконам и пресвитерам, «Ваше Преподобие».

Прот. Владислав Цыпин

ПРОТОИЕРЕЙ [греч. *πρωτοῖερέως* — букв. «первый священник»], сан, к-рым награждаются *пресвитеры*. В П. возводят священнослужителей из белого духовенства, монашествующие этим саном не награждаются. В Русской Церкви сану П. предшествовало звание протопопа, вышедшее из употребления в нач. XIX в. вместе с упразднением протопопий, обычно совпадавших территориально с уездами и состоявших из неск. *благочиннических округов*. Протопопы занимали должность председателей уездных духовных правлений. До конца синодального периода сан П. в большинстве случаев был сопряжен с настоятельством в соборном, реже — в приходском или домовом храме, однако все же не являлся принадлежностью занимаемой должности и жаловался ввиду личных заслуг. В последующую эпоху и в наст. время в связи со значительным увеличением числа П. носители этого сана часто не являются настоятелями приходов и не занимают значительных должностей.

«Положение о наградах Русской Православной Церкви», принятое Архиерейским Собором 2017 г., повысило статус П. Согласно этому «Положению...», возведение в сан П. производится указом патриарха не ранее чем через 5 лет после награждения правом ношения наперсного креста с украшениями, при этом общая продолжительность служения в пресвитерском сане должна составлять не менее 25 лет. До издания этого «Положения...» награждение саном П. предшествовало награждению правом ношения палицы за богослужением и наперсного креста с украшениями (см. в ст. *Награды цер-*

ковные). Возведение в сан П. совершается вне алтаря по чину хиротесии. В чинопоследовании награждаемый именуется *протопресвитером*, однако на практике сан протопресвитера, вошедший в употребление в Русской Церкви с кон. XIX в., занимает более высокую ступень в иерархии наград, нежели сан П.

В наст. время для офици. обращения к П. используется общий титул «Ваше Высокопреподобие».

Прот. Владислав Цыпин

ПРОТОЛЕОН, мч. Никомидийский (пам. 23 апр.) — см. в ст.: *Георгий*, вмч., Победоносец.

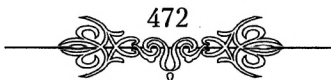
ПРОТОПОПОВ Владимир Васильевич (30.06.1908, Москва — 18.02.2004, там же), рус. музыковед, исследователь рус. церковного пения, педагог. Окончил композиторское отделение Московского обл. муз.



В. В. Протопопов.
Фотография. 70-е гг. XX в.

техникума (1930, класс И. И. Дубовского; до 1929 — 4-й Государственный муз. техникум им. братьев А. Г. и Н. Г. Рубинштейн), Московскую государственную консерваторию (МГК; 1937) и аспирантуру при ней (1938) по классу Л. А. Мазеля с занесением имени на мраморную доску выдающихся выпускников консерватории. Защитил в МГК канд. дис. «Камерное инструментальное творчество Танеева» (1942) и докт. дис. «Музыкально-теоретические проблемы оперного искусства Глинки на основе анализа оперы «Иван Суланин»» (1960).

С 1938 г. преподавал в МГК на кафедре теории музыки, вел курсы сольфеджио, гармонии, с 1946 г. — спецкурс полифонии. С 1961 г. —





профессор. Руководил дипломными работами и диссертациями (свыше 50); среди учеников П. — С. Б. Буцкая, Н. В. Гурьева, А. В. Конотоп, Н. Ю. Плотнокова, Н. В. Шиманский. Сотрудничал с Б. В. Асафьевым в Научно-исследовательском кабинете МГК, в комиссии «Глинка и его современники» (1944–1948). В 1948–1959 гг. — старший научный сотрудник, затем зав. сектором музыки в Ин-те истории искусств АН СССР. Заслуженный деятель искусств РСФСР (1966). Лауреат Гос. премии РФ (1996; за исследования по истории западноевропейской полифонии XVII–XX вв. и истории рус. муз. культуры).

П. — автор более 200 работ по теории (преимущественно по полифонии и муз. форме) и истории музыки, источниковедению, библиографии. Отдельной сферой деятельности П. были подготовка к изданию, редактирование и составление комментариев к муз. и лит. трудам рус. композиторов, ученых и критиков (М. И. Глинки, П. И. Чайковского, Н. А. Римского-Корсакова, А. П. Бородин, А. Н. Серова, В. В. Стасова).

В юные годы интерес П. к церковному пению проявился в сочинении Канона свмч. Ергогену для хора и трио (1928; факс. в изд.: История освещает путь современности. 2011 (цв. вкладка между с. 32 и 33)).

В отечественном музыкознании 2-й пол. XX в. П. принадлежит ведущее место в разработке истории и теории *партесного пения*. Уже в первых статьях по этой теме (Про хоровую богатоголосую композицию. 1971; То же на рус. яз. // Избранные исслед. и ст. 1983. С. 214–231) П. разработал классификацию видов партесного *многоголосия* (постоянное и переменное) в зависимости от характера произнесения текста и типа фактуры. В своих исследованиях П. охватил обе ветви партесного стиля и заложил основы отечественного источниковедения в этой области. Он изучил большое количество записей в «столбцах» Оружейной палаты Московского Кремля, архивных книг на государево жалованье (РГАДА) и др. исторических свидетельств. В ст. «О русских музыкантах по записям в Синодиках XVI–XVII вв.» (ПКНО. 1984. Л., 1986. С. 176–177) указал открытые им новые источники. Метод поэтапного, год за годом, восстановления фактов биографии был разработан П. в работах о Симеоне

Пекалицком, Н. П. Дилецком, Василии Титове. Биографии и наследию Титова П. посвятил статьи (Творения Василия Титова. 1972; То же // Избранные исслед. и ст. 1983. С. 241–256) и монографию «Музыкальное творчество Василия Титова: К проблеме партесного стиля» (завершена в 1989, опублик. в 2011). В ряде статей П. поднимались вопросы постоянного многоголосия (Многоголосные обработки. 1982; Четырехголосная хоровая композиция 1997; Музыка предначинательного псалма. 1999; Система осмогласия. 2000 и др).

П. внес большой вклад в публикацию нотных рукописей, причем под его редакцией вышли в свет издания, где сочетались произведения 2 разных ветвей партесного стиля. В 1973 г. П. опубликовал 2-й выпуск сер. «Памятники русского музыкального искусства» «Музыка на Полтавскую победу», содержащий различные образцы профессионального и фольклорного многоголосия: концерт Титова в честь Полтавской победы «Рцы нам ныне», фрагменты «Службы благодарственной», *канты*, народные песни. В сб. «Московское барокко XVII — 1-й четверти XVIII вв.» помимо концертных сочинений Дилецкого, Пекалицкого, Титова и неизвестных авторов было опубликовано 9 песнопений крупнейшего мастера постоянного многоголосия С. И. Беляева (Предначинательный псалом греческого распева, царградский; Предначинательный псалом большого демественного распева; Величание на Введение во храм демественного распева; Службы Божий («Единородный Сыне», «Иже херувимы», «Достойно есть»)) 1-го и 2-го гласов). П. также подготовил 2 выпуска сочинений Титова, но в свет вышел только 1-й выпуск (Титов. 2004). Благодаря его публикациям партесная музыка вошла в репертуар ведущих коллективов: Республиканской академической русской хоровой капеллы им. А. А. Юрлова, Московского гос. академического камерного хора под упр. В. Н. Минаина, Гос. московского областного хора под упр. А. Д. Кожевникова и др.

П. подготовил критическое издание трактата XVII в. «Идея грамматики мусикийской» Дилецкого (1979), до наст. времени непревзойденное в отечественном музыкознании по объему и полноте анализа охваченных первоисточников.

П. подчеркивал огромную историческую роль партесного стиля: немалое число талантливых композиторов, разнообразие жанров, зрелость стиля позволяют говорить об образовании рус. композиторской школы уже во 2-й пол. XVII в., а не в кон. XVIII в. (Значение партесного стиля. 1992. С. 45).

Впосл. П. обратился к более ранним периодам в истории русского церковного пения. В кн. «Русская мысль о музыке в XVII веке» (М., 1989) в 9 разделах охвачены как общие вопросы (осмысление нотации), так и особенности содержания отдельных трактатов и книг о музыке (напр., азбуковников) в историко-хронологической последовательности («Сказание о семи свободных мудростех», «Предисловие откуда и от коего времени», «Сказание о различных ересех», «Мусикия» И. Т. Коренева, «Мусикийская грамматика» Дилецкого, «Ключ разумения» мон. Тихона Макариевского). Дополняет эти очерки ст. «Русская мысль о церковном пении по литературным источникам XVI–XVII веков» (1993).

В сер. 90-х гг. XX в. объектом научного внимания П. становятся литургические циклы, что находит отражение в исследованиях важнейших жанров правосл. богослужения, от истоков до сочинений С. В. Рахманинова и Н. Н. Сидельникова (Музыка русской Литургии. 1999; Русская музыка всенощного бдения» (ок. 1999, опублик. в 2011)). Труды П. стали первыми после долгого перерыва в советское время фундаментальными монографиями, посвященными не только древнерусскому церковному пению, но и духовной музыке XIX–XX вв. Исследуя и публикуя муз. печатные и рукописные источники, П. описал найденную литературу о богослужебном пении в кн. «Русское церковное пение: Опыт библиографического указателя от середины XVI века по 1917 год», включающей 2178 наименований (М., 2000).

Последней завершенной крупной работой П. стала монография «Великие творения мировой духовной музыки» (2001, опублик. в 2011), очерки в которой посвящены Мессе h-moll И. С. Баха, Торжественной мессе Л. ван Бетховена, Реквиему Дж. Верди, Всенощному бдению Рахманинова и неск. духовно-муз. произведениям А. Д. Кастальского.





Изд., исслед. и коммент.: Музыка на Полтавскую победу. М., 1973. (ПРМИ; 2); *Стасов В. В.* Статьи о музыке: В 5 вып. М., 1974. Вып. 1; 1980. Вып. 5-Б; *Дилецкий Н. П.* Идеа грамматики мусикийской. М., 1979. (ПРМИ; 7); *Серов А. Н.* Статьи о музыке: В 7 вып. М., 1984. Вып. 1: 1847–1853; 1990. Вып. 6: 1863–1866; Вып. 7-А, 7-Б (в печати); Русская мысль о музыке в XVII в. М., 1989; Московское барокко XVII — 1-й четв. XVIII в.: [Ноты]: Восстановление партитур из хоровых голосов (партий), ред. многоголосия. СПб., 2000. (Антология рус. и восточнослав. духовной музыки; 5); *Титов В.* Ансамбли и хоры без сопровождения. М., 2004. Вып. 1.

Соч.: Про хорову багатоголосу композицію XVII — поч. XVIII ст. та про Симеона Пекаличкокого // Українське музикознавство. К., 1971. Вип. 6. С. 73–100; Творения Василия Титова — выдающегося рус. композитора 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.: К проблеме партесного стиля // МААС. 1972. Vol. 3. Р. 847–871; Нотная 6-ка царя Федора Алексеевича // ПКНО, 1976. М., 1977. С. 119–133; Николай Дилецкий и Марцин Мельчевский // МААС. 1978. Vol. 5. Р. 589–605; Партесное пение // МЭ. 1978. Т. 4. С. 190–193; Принципы муз. формы Баха. М., 1981; Многоголосные обработки мелодий болг. расп. по рус. рукописям XVII в. // Българско музикознание. София, 1982. Кн. 1. С. 86–93; Эстетическое определение музыки в трактате И. Т. Коренева «Мусикия» (1671) // МААС. 1982. Vol. 6. Р. 839–853; Избранные исследования и статьи. М., 1983; Нотная 6-ка Строгановых в Сольвыгодске (1627) // ПКНО, 1981. Л., 1983. С. 182–186; Художественное открытие музыканта // Александр Юрлов: Ст. и восп. Мат-лы / Ред.-сост.: И. Б. Марисова. М., 1983. С. 33–34; История полифонии. М., 1985. Вып. 3: Западноевроп. музыка XVII — 1-й четв. XIX в.; 1986. Вып. 4: Западноевроп. музыка XIX — нач. XX в.; 1987. Вып. 5: Полифония в рус. музыке: О муз. системе осмогласия // МААС. 1988. Vol. 8. N 1. Р. 775–801; Анализ 2 месс Жоскена де Пре по рукописным источникам // Музыка: Творчество, исполнение, восприятие; Сб. науч. тр. / МГК. М., 1992. С. 100–123; Значение партесного стиля в истории рус. музыки // Из истории духовной музыки: Межвуз. сб. науч. тр. / Ростовская гос. консерватория им. С. В. Рахманинова. Р.-н/Д., 1992. С. 40–51; Архимандрит Мартирий (Горбачевич) — буйны навуковец-беларус у галіне царкоуага сьлявання // Пытанні культуры і мастацтва Беларусі. Мінск, 1993. Вып. 12. С. 11–17; Русская мысль о церк. пении по лит. источникам XVI–XVII вв. // Сергиевские чтения — 1: О рус. музыке. М., 1993. С. 22–28. (Науч. тр. МГК; 4); Ростовский митр. Варлаам (Рогов) — знаменному пению распевщик и творец // История и культура Ростовской земли, 1994. Ростов; Ярославль, 1995. С. 143–147; «Та музыка, которую я изучал в тиши архивов, зазвучала в полную силу»: [интервью А. Григорьевой] // Муз. академия. 1994. № 5. С. 2–7; Четырехголосная хоровая композиция царя Алексея Михайловича // ПКНО, 1991. М., 1997. С. 107–110; Музыка предначинательного псалма во всеобщем бдении // Муз. академия. 1999. № 1. С. 1–10; Музыка рус. литургии: Проблема цикличности. М., 1999 (отд. части опубл.: Муз. академия. 1996. № 3/4. С. 99–105; 1997. № 1. С. 30–37); Музыка в честь Рождества Христова. Песнопения праздника Рождества Христова // Муз. академия. 2000. № 1; Оратория [И. С. Баха] в честь Рождества Хрис-

това: К проблеме цикличности // Там же. № 4. С. 197–205; Пасхальные стихиры неизв. композитора XVII в. // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 201–208; Система осмогласия в песнопениях рус. литургии XVII в. // Гимнология. М., 2000. Вып. 1. Кн. 2. С. 395–402; Палестрина. Мотет и месса в честь Рождества Христова // Муз. академия. 2001. № 4. С. 187–194; Мир идеалов С. И. Танеева: «По прочтении псалма» // Там же. 2004. № 1. С. 147–152; Из неопубл. наследия: Великие творения мировой духовной музыки. Рус. музыка всеобщего бдения. Муз. творчество В. Титова: К проблеме партесного стиля / Сост. и науч. ред.: Т. Н. Дубравская, Н. Ю. Плотникова, Н. И. Тарасевич. М., 2011.

Лит.: *Евдокимова Ю. К. и др.* В. В. Протопопов // Теоретические наблюдения над историей музыки: К 70-летию В. В. Протопопова. М., 1978. С. 4–16; *Арутюнов Д. А., Дубравская Т. Н., Назайкинский Е. В.* Выдающийся советский музыковед: К 80-летию со дня рождения В. В. Протопопова // Сов. музыкант. М., 1988. 28 сент.; Творческий подвиг на благо Отечества // Рос. музыкант. 2008. № 7(1263); История освещает путь современности: К 100-летию со дня рожд. В. В. Протопопова: Мат-лы междунар. науч. конф. / Ред.-сост.: Т. Н. Дубравская, Н. И. Тарасевич. М., 2011 (библиогр. трудов П.: С. 387–405).

Н. Ю. Плотникова

ПРОТОПОПОВ Василий Иванович (12.03.1868, с. Дедюхин Соликамского у. Пермской губ. (ныне не существует) — не ранее 1922), правосл. богослов, библиист, экстраординарный профессор КазДА, статский советник.

Биография. П. происходил из семьи потомственных священнослужителей Пермской епархии. Отец — прот. Иоанн Васильевич (22 июня 1845 — не ранее 1911), выпускник Пермской ДС (1864), священник собора Рождества Христова в г. Дедюхин (25 мая 1866 — 29 сент. 1870), настоятель ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери г. Кунгура (29 сент. 1870 — 11 июня 1909 — *Летихина*. 2007. С. 168–169); младший брат П., Петр, был выпускником КазДА (1899). П. окончил Пермскую ДС (1890; 1-м по списку, по 2-му разряду), КазДА (1894; 2-м по списку со степенью канд. богословия, с правом преподавания в семинарии и соискания степени магистра богословия без нового устного испытания). С 15 авг. 1894 по 15 авг. 1895 г. П. состоял профессорским стипендиатом по кафедре библейской истории КазДА. 7 сент. 1895 г. был определен на должность преподавателя литургии, гомилетики и практического руководства для пастырей в Тобольскую ДС, где проработал до 1899 г. (НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 11498. Л. 1). Магистр бого-

словия (утвержден указом Синода от 21 авг. 1896). С 5 сент. 1896 г. также преподавал франц. язык, неоднократно временно обучал философии, психологии и церковной истории учеников 4-го класса. 15 февр. 1897 г. П. перемещен на кафедру основного, догматического и нравственного богословия, но до кон. сентября продолжал преподавать гомилетику в 4, 5 и 6-м классах и практическое руководство для пастырей в 5-м и 6-м классах. П. неоднократно исполнял должность помощника инспектора, состоял членом ревизионных комитетов по проверке экономических отчетов по семинарии, распорядительного собрания правления ДС. Входил в издательскую комиссию при Тобольском епархиальном братстве, с 19 окт. 1898 г. — в Тобольский епархиальный училищный совет и постоянную школьную комиссию при нем, в совет Тобольского епархиального братства, комиссии по устройству братской 6-ки-читальни при ц. Рождества Христова в Тобольске.

В 1899–1921 гг. преподавал в КазДА: доцент (20 июня 1899 — 21 дек. 1904), экстраординарный профессор (с 21 дек. 1904) кафедры библейской истории (с 16 окт. 1910 — библейской истории в связи с историей древнего мира). С 30 сент. 1902 г. (утвержден епархиальным преосвященным 14 дек. 1902) по 30 сент. 1904 г. состоял редактором «Известий по Казанской епархии». С 24 авг. 1904 г. преподавал Свящ. Писание на казанских миссионерских курсах. Определением совета академии от 19 мая 1910 г. (утверждено указом Синода от 12 авг. 1910) командирован для научных занятий в Палестину с 16 авг. 1910 по 16 авг. 1911 г. Т. к. казенную субсидию не выделили, поездка была предпринята на собственные средства. П. собирал материалы для задуманной диссертации о самарянах, предпринял неск. поездок в Сихем (Наблус), проводил беседы с представителями общины из Яффы и Сихема, приобретал самарянские документы, рукописные и печатные материалы по различным 6-кам и музеям Св. земли. В результате научных поисков П. удалось собрать комплекс материалов, связанных с самарянской общиной г. Наблус, фрагменты самарянского Пятикнижия, литургические тексты, а также подборку сочинений англ. и нем. библиистов, изучавших их общину. Вернувшись из Палестины, П.





узнал, что проф. КДА В. П. Рыбинский опубликовал монографию, посвященную самарянам, и подал ее на соискание степени д-ра церковной истории (*Рыбинский В. П. Самаряне: Обзор источников для изучения самарянства; История и религия самарян. К., 1913*). Значительная часть материалов, собранных П., оказалась использованной в этом сочинении, т. к. оба исследователя изучали во многом схожие источники. В связи с этим П. решил не представлять диссертацию и 1 февр. 1913 г. просил совет КазДА рассмотреть вопрос о присуждении докторской степени по совокупности представленных «печатных и рукописных материалов» (НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11177. Л. 4–8). Однако совет на заседании 8 марта пришел к заключению, что согласно Уставу духовных академий 1910–1911 гг., требовавших для соискания степени конкретного печатного сочинения, не вправе принять к рассмотрению указанные работы (Там же).

С окт. 1917 г., после того как у КазДА было отобрано звание, П. вместе с остальными преподавателями академии читал лекции в домах профессоров. В апр. 1921 г. был обвинен по групповому «делу преподавателей Казанской духовной академии» в нарушении Декрета ВЦИК от 20 янв. 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и приговорен к году заключения в концлагере условно (Архив УФСБ Респ. Татарстан. Д. 2–10837). В 1921 г. П. служил секретарем редакции Губземотдела г. Казани. В нояб. 1921 г. вошел в преподавательскую корпорацию Богословского ин-та, к-рый был открыт на основании разрешения коллегии Татнаркомпроса от 4 нояб. 1921 г. и просуществовал менее года (НАРТ. Ф. 1172. Оп. 3. Д. 15). 26 авг. 1992 г. П. посмертно реабилитирован Прокуратурой Республики Татарстан по делу 1921 г.

П. был дважды женат. 19 сент. 1894 г. вступил в брак с Н. М. Холмогоровой, дочерью священника Предтеченской ц. г. Кунгура Пермской губ. (НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9281. Л. 1, 7–9). Овдовев, 25 янв. 1902 г. вступил во 2-й брак, с Л. И. Невостровой, дочерью умершего священника Вятской епархии (Там же. Д. 10392. Л. 1–4; Д. 11498. Л. 2). Детей у П. не было. Имел чин статского советника и был награжден орденами св. Станислава 3-й (1901) и

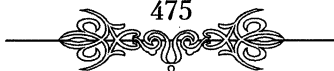
2-й (1910) степени и св. Анны 3-й степени (1906), золотым крестом с частицей Животворящего Древа, пожалованным Иерусалимским патриархом (1912); состоял членом имп. Палестинского православного общества и был активным участником его Казанского отделения.

В работе А. А. Лобашева без достаточно убедительных доказательств и ссылок на источники представлены сведения о некоем В. И. Протопове, проходившем обвиняемым по групповому «делу священнослужителей города Кургана» 1938 г. (*Лобашев. 2007. С. 223–224*). В 1937 г. он служил священником в ц. св. Симеона Верхотурского с. Колесникова (ныне Кетовского р-на Курганской обл.). В янв. 1938 г. был арестован, а 6 янв. того же года постановлением тройки при Управлении НКВД по Челябинской обл. обвинен в «контрреволюционной деятельности» по статьям 58-10, 58-11 УК РСФСР и приговорен к расстрелу с конфискацией имущества. 11 мая 1957 г. был посмертно реабилитирован президиумом Курганского облсуда по делу 1938 г., все материалы по обвинению в контрреволюционной деятельности были признаны сфальсифицированными. По всей видимости, эти сведения были произвольно объединены в ряде совр. справочно-библиографических изданий с данными о П.

Богословские труды. Наиболее значимым трудом П. является его магист. дис. «Переход евреев через Черное море: (История его и религиозное значение по книгам Ветхого и Нового Завета, по святоотеческим толкованиям) и по церковным песнопениям» (Каз., 1895). На защите, состоявшейся 20 мая 1896 г., офиц. оппонентами выступили заслуженный ординарный профессор по кафедре библейской истории Я. А. Богородский и экстраординарный профессор по кафедре Свящ. Писания ВЗ П. А. Юнгеров, к-рые дали похвальные отзывы на работу П. (НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1157, 2064). Архиеп. Финляндский Антоний (Вадковский) не усматривал «особенной ценности» сочинения П. «в ученом отношении», но видел главное достоинство в том, что оно «написано в совершенной независимости от немецких ученых и на началах чисто православных» (РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 574. Л. 8; НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 9190. Л. 1–9). Магис-

терская диссертация П. носит апологетический характер. В 1-й гл. автор делает критический разбор рационалистических теорий зап. ученых, как вовсе отрицающих факт перехода евреев, так и рассматривающих его в качестве естественного явления. Основным оппонентом П. служил автор наиболее распространенной в те годы гипотезы проф. Гёттингенского ун-та, египтолог Г. К. Бругш, предложивший в 1856 г. в качестве места этого события не само море, а участок земли между оз. Манзала и Суэцким зал. П. полагал, что, с одной стороны, данные Свящ. Писания не поддаются рациональному анализу (Переход евреев через Черное море. 1895. С. 8–11, 23), с другой стороны, содержание и характер кн. Исход предполагает наличие в ее тексте исторически достоверных сведений (Там же. С. 22). Из различных версий о месте перехода евреев через море П. останавливается на верховье Суэцкого зал.— напротив горы Синай, настаивая на том, что полноводность залива подтверждает чудесный характер события. Главы 2–4 посвящены религ. значению перехода: П. рассматривает нравственное значение этого чудесного события для формирования мировоззрения избранного народа, а также его прообразовательный смысл в контексте новозаветного откровения (прежде всего в богословии апостолов Павла и Иоанна Богослова). П. обращает внимание на символическое истолкование перехода в аскетической христ. письменности и церковных песнопениях. Рецензенты единогласно отмечали не только самостоятельность исследования П., но и его новизну — по крайней мере для русскоязычной лит-ры — в связи с использованием литургических текстов, к-рые до самого конца XIX в. практически не привлекались к научно-богословским исследованиям.

Опубликованный отдельной брошюрой стипендиатский отчет П. «Библейские ветхозаветные события по толкованиям святых отцов и учителей Церкви» представляет собой сборник очерков, объединенных стремлением выделить в святоотеческой лит-ре библейско-исторический материал. Для своего времени представлял интерес комплекс статей, ставших результатом поездки П. в Палестину и посвященных религиозным традициям самарян: истории общины, почитанию горы Гаризим,





мессианским верованиям и их лит-ре. К этому комплексу примыкает неск. статей о Палестине и ее святынях и о паломничествах на Св. землю. Кроме того, П. принадлежит ряд статей в Православной богословской энциклопедии, посвященных ветхозаветным персонажам, и толкования на неск. книг ВЗ в «Толковой Библии» А. П. Лопухина: на Числа, Второзаконие, Первую и Вторую книги Царств, Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 177. Д. 574; Оп. 441. Д. 254; НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 9190, 9281, 9287, 9855, 10392, 10977, 10980, 11177, 11498; Оп. 2. Д. 1157, 2064; Кунгурский городской архив. Ф. 497. Оп. 1. Д. 7. Л. 29, 31–32; Ф. 503. Оп. 1. Д. 2. Л. 64–65 об.; Архив УФСБ Респ. Татарстан. Д. 2–10837.

Соч.: Переход евреев через Черное море: (История его и религ. значение по книгам Ветхого и Нового Завета, по святоотеческим толкованиям и церк. песнопениям). Каз., 1895; Библейские ветхозаветные события по толкованиям св. отцов и учителей Церкви. Каз., 1896; Период Судей: Очерк из истории евр. народа // ПС. 1902. № 6. С. 842–858; История праздника Рождества Христова // Изв. по Каз. епархии. 1903. № 1. Отд. неофиц. С. 1–14; Евр. патриархи // ПС. 1903. № 7/8. С. 243–245; № 9. С. 413–467; № 10. С. 561–589; Нравственная философия и правила житейского благоразумия по кн. Притчей Соломоновых // Изв. по Каз. епархии. 1903. № 15. Отд. неофиц. С. 1–23; Иаков-Израиль // ПБЭ. Т. 6. 1905. Стб. 29–40; Иаред // Там же. Стб. 179; Иафет // Там же. Стб. 182–186; Иехония // Там же. Стб. 586–587; Иоаким // Там же. Стб. 699–701; Иоас // Там же. 1906. Т. 7. Стб. 187–190; Иоахаз // Там же. Стб. 190–191; Иоафам // Там же. Стб. 196; Иорам // Там же. Стб. 317–320; Иосиф // Там же. Стб. 342–353; Колена Израилевы // Там же. 1911. Т. 12. Стб. 408–415; В поисках Земли Обетованной: Метаморфоза сионизма. Каз., 1907; Годичная конференция сионистов в Кельне // ПС. 1908. № 11. С. 619–635; Числа // Лопухин. Толковая Библия. 1904. Т. 1. С. 504–593; Второзаконие // Там же. С. 594–669; 1 Царств // Там же. 1905. Т. 2. С. 225–299; 2 Царств // Там же. С. 300–356; Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова // Там же. 1908. Т. 5. С. 159–233; Караимы // ПС. 1909. № 5. С. 640–658; 9-й Междунар. конгресс сионистов в Гамбурге // Там же. 1910. № 5. С. 671–699; Палестинские письма. Каз., 1911; Из писем ученого паломника во Св. Землю // ПС. 1911. № 4. С. 513–524; № 5. С. 682–700; № 6. С. 777–793; № 7/8. С. 231–248; На развалинах Самарии // Там же. № 11. С. 627–634; В области самарянской лит-ры: Самарянские рассказы о первоначальной истории самарян. Самарянские верования, связанные с горой Гаризим: Мессианские верования и ожидания самарян. Самарянская книга Иисуса Навина // Там же. 1911. № 12. С. 768–807; 1912. № 6. С. 823–854; № 7/8. С. 164–182; № 12. С. 882–901; 1913. № 7/8. С. 135–152; № 10. С. 401–410; № 11. С. 602–624; № 12. С. 752–779; Рус. паломнический сезон в Иерусалиме. Каз., 1911; Поездка к самарянам: Самарянская пасха на горе Гаризма // ПС. 1912. № 3. С. 358–368; № 4. С. 499–536; Прежде и теперь: Из быта рус. паломников в Палестине // Там же. № 9. С. 325–

361; Первый Всерос. съезд караимов в Евпатории // Там же. № 2. С. 279–286; 11-й Междунар. конгресс сионистов в Вене // Там же. 1914. № 3. С. 539–555.

Лит.: Богородский Я. А. Отзыв о магистер. соч. «Переход евреев через Черное море» В. И. Протопопова // ПС. 1897. № 4. Прил. С. 136–140; Юнгеров П. А. То же // Там же. С. 140–147; Мень А., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 516; Летишина З. Я. Кунгур православный. Пермь, 2007; Лобашев А. «Верую побеждали!..»: Книга о духовном подвиге правосл. южноуральцев. Челябинск, 2007; Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Рус. Правосл. Церковь в XX в. // www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/docum/cnt/ans/nm1/?TYZCF2jMTcCid70ideGZfOXjTX2sBXVvV8Kfc5tjAn*AX2t** [Электр. ресурс].

Н. Ю. Сухова

ПРОТОПОПОВ Иван Михайлович (не позднее 1679 – март 1729 (?), Москва), патриарший, затем государев певчий дьяк, с 1723 г. – уставщик, автор партесных обработок. Певч. карьера П. началась в хоре *патриарших певчих* дьяков при патриархе Адриане. По данным Н. П. Парфентьева, в сент. 1693 г. П. был зачислен в 5-ю станицу подьяков с окладом 3 р., в сент. 1694 г. – в 4-ю станицу с окладом 4 р.; в дек. 1694 г. – в 3-ю станицу с окладом 5 р. (указан как женатый). 12 дек. 1695 г. П. упомянут среди певчих, учеников Тихона Устюжанина, к-рые «выпели Октай осмогласного греческого пения». В марте 1698 г. П. числился в 1-й станице подьяков с окладом 7 р., в июле 1702 г. – во 2-й станице дьяков с окладом 10,5 р., с 1705 г. по новой системе окладов получал 5,25 р., в 1706 г. числился в 1-й станице с окладом 6,25 р.

В февр. 1713 г. П. был послан в С.-Петербург *к государевым певчим дьякам* за новыми песнопениями («переводами»), там же он находился в марте и июле 1714 г., а 26 марта 1715 г., возможно, участвовал в богослужениях. В дек. 1715 г. ему «по именному великого государя указу велено ехать с Москвы в Санкт-Петербург к празднику Рождеству Христову», а в нач. 1716 г. П. вошел в состав государевых певчих дьяков. 17 февр. ему «учиноено жалованье» размером в 30 р., а в нач. марта он в составе государева хора сопровождал царя Петра I (с 1721 император) в заграничном походе (получая деньги на проезд от «Гданциха» (Данцига) до «Мекленбургской земли»). 14 марта 1716 г. его имя упоминается в «Росписи нововзятым из патриарших певчих в дом царского вели-

чества» (Сборник выписок. 1872. С. 28–29, 33, 372). К 1716 г. относятся и сведения о 2 сыновьях П., к-рые были «взяты» в патриарший хор: младший сын Михаил был «вновь пожалован» в 6-ю станицу подьяков 11 июля, старший сын Иван 17 июля был принят в 4-ю станицу подьяков.

В 1719 г., получив в приказе церковных дел в Москве деньги на постройку дома (Чудинова. 1994), П. купил за 200 р. дом дворцового подьячего Луки Минина за М. Невой, недалеко от Петропавловского и Троицкого соборов, где пели государевы певчие. 24 апр. 1720 г. на новоселье к П. приехал царь Петр I (Встреча с Петром Великим. 1852. С. 297). Особое расположение Петра I к П. проявилось и в дарении 4 авг. того же года 10 барок «из отписных судов нового образца» (Архив Правительствующего Сената. 1872. Указ № 780).

В 1723 г. П. стал уставщиком (заявив место умершего Василия Евдокимовича Дьяконова). По словам прот. Д. В. Разумовского, уставщик, «как полный начальник хора собственно в художественном и церковном смысле, обучал певчих нотному пению, управлял хором, наблюдал в нем порядок и постепенность, указанную церковным уставом» (Разумовский. 1895. С. 55). Последнее прижизненное упоминание П. сделано 20 дек. 1728 г. в связи с выдачей ему как уставщику «и певчим бывшим при погребении тела императора Петра I денежного награждения из дворцовой канцелярии» (Опись высочайшим указам. 1875. С. 174). Когда после кончины П. новый уставщик Андрей Васильевич Нижегородец обратился в Сенат с просьбой отдать богослужебные книги из Троицкого собора, нек-рые из них были обнаружены в доме П., что отражено в «Реестре церковным певчим и библиотечным, риторическим и другим книгам... марта 19 дня 1730 года» (РГАДА. Ф. 248. № 737: Дела Правительствующего Сената. Л. 86а – 109 об.).

Наиболее плодотворными в творческом отношении были для П. 1723–1727 гг., когда он создал все богослужебные песнопения, сохранившиеся в архивах до наст. времени. Авторство П. установлено по его собственноручным подписям, иногда достаточно развернутым, или по иным ремаркам в рукописях. Ему принадлежат крупные певч. циклы в честь



важнейших государственных и церковных праздников, особых торжественных событий (коронация имп. Екатерины I, дни рождения имп. Петра II и его сестры вел. княж. Натальи Алексеевны), святых, в т. ч. блгв. кн. Александра Невского, а также песнопения литургии. В фонде Оружейной палаты (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Ч. 7) хранятся 6 комплектов партий (с учетом копий партий — 79 рукописей). В рукописи № 3744, 3744 а–н (14 партий, партия дисканта отсутствует) содержатся Служба благодарственная о мире (в честь заключения Ништадтского мира со Швецией) и служба св. Александру Невскому (23 нояб.). Одна из записей гласит: «Сии книги на собственное желание и охоту Его императорского величества Петра Великого августейшего самодержца Всероссийского, сочинены и написаны вновь собственным тщанием и трудоположением Его Величества уставщика Ивана Михайловича Протопопова 1723 года» (№ 3744-к, оборот обложки).

Рукопись № 3763 (10 партий, партия дисканта отсутствует; согласно записи, выполнена П. в 1724) содержит воскресные тропари и кондаки *греческого распева*, воскресные ирмосы 8 гласов. 7 мая 1724 г. датируются песнопения П. к коронации имп. Екатерины I (№ 3766, 21 партия).

В рукописи № 3737 (11 партий, партия дисканта отсутствует) помещены песнопения из службы Воспоминания явления на небе Креста Господня в Иерусалиме в 351 г., сочиненные к вступлению на престол имп. Петра II 7 мая 1727 г., а в рукописи № 3747 — торжественные песнопения в день 12-летия Петра II (12 окт. 1727) и песнопения святым, чья память совершается в этот день: мученикам *Прову, Тараху и Андронику* Аназарвским (ок. 304), прп. *Косме Маюмскому*, творцу канонов (ок. 751–752) (всего 13 партий, партия дисканта отсутствует). Песнопения святым *Проклу и Иларию*, мученикам Калиптским (II в.), и прп. *Михаилу Малешину* († 961), чья память совершается 12 июля, в день рождения сестры Петра II вел. княж. Натальи Алексеевны, содержатся в рукописи № 3740 (10 партий, партия дисканта отсутствует), которая была создана либо в 1727 г., вскоре после вступления Петра II на престол, либо в 1728 г. (вел. княж. Ната-

лия Алексеевна скончалась 22 нояб. 1728).

В. В. Протопопов предполагал, что П. мог быть автором 2-й редакции «Службы благодарственной о Полтавской победе», созданной в 1723–1724 гг. (№ 3738), но эта гипотеза не нашла подтверждения в рукописных маргиналиях.

Мн. богослужебные тексты, положенные П. на музыку, были новыми, или ранее не распевались. Прежде всего он должен был распеть текст согласно попевоочной структуре *знаменного распева* или греч. распева. Напр., в псалмах, созданных для коронации имп. Екатерины I, композитор свободно трактует тропарный напев 1-го гласа греческого распева, состоящий, как правило, из чередования 2 муз. строк. Уже в юности П. входил в число певчих, которые распели Октоих «греческого пения». В 1727 г. он создал осмогласный цикл для негласового песнопения — херувимской песни — и его многоголосную обработку. В рукописи ГИМ. Син. певч. № 722 имя автора присутствует только в аббревиатуре (Осмогласник гречески, Т I М (творение Ивана Михайлова) в Санктитербурхе — № 722-а. Л. 39; также в № 722-б. Л. 40), но указаны время и место создания: «1727 / генвар 3» (№ 7322-в. Л. 61 об.). В рукописи ГЦММК. Ф. 283. № 477 указаны имя и отчество композитора: «Херувимския гласовыя греческого / напеву творение государева уставщика Ивана Михайлова» (Л. 59). Херувимская 8-го гласа с ремаркой «П I М» (Протопопов Иван Михайлович) содержится в списке 1737 г. — ГИМ. Епарх. певч. № 2.

Гармонический склад произведений П. отличает типичное для 20-х гг. XVIII в. сочетание модального и тонального мышления. В обработках П. не бывает резких гармонических сдвигов, связанных с транспонированием первоисточника, как это нередко встречается в музыке его старшего современника С. И. Беляева. Тональная определенность ощущается более всего в каденциях строк, преимущественно автентических. В начале и середине строк гармоническое сопровождение не определяется к.-л. функциональными тяготениями, опираясь на *обиходный звукоряд*. Линейное голосоведение с параллелизмом трезвучий секундового соотношения играет большую роль в гармонизации воскрес-

ных ирмосов 8 гласов знаменного распева (№ 3763).

Муз. соч.: Псалом 100, Многолетие, Ирмос 1-го гласа // *Плотникова Н. Ю.* Рус. партесное многоголосие кон. XVII — сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория. М., 2015. С. 277–281; «Исаие, ликуй»: Ирмос знам. расп.: Глас 5, песнь 9, «Руче распростер Даниил»: Ирмос знам. расп.: Глас 4: песнь 8 (Транслитация и реконструкция С. А. Тимуск) // Рус. муз. барокко: Тенденции и перспективы исследования / Ред.-сост.: Н. Ю. Плотникова. М., 2016. Вып. 2: Нотные мат.-лы. С. 29, 31.

Ист.: Встреча с Петром Великим: Подлинная ркп. // Ярославские ГВ. 1852. № 34. С. 297; Архив Правительствующего Сената. СПб., 1872. Т. 1: Опись именным высочайшим указам и повелениям царствования имп. Петра Великого, 1704–1725 / Сост.: П. Баранов; Сборник выписок из архивных бумаг о Петре Великом. М., 1872. Т. 2: Опись высочайшим указам и повелениям, хранящимся в С.-Петербургском сенатском архиве, за XVIII в. СПб., 1875. Т. 2: 1725–1740 / Сост.: П. Баранов. Лит.: *Разумовский Д. В.* Патриаршие певчие диаки и поддиаки и государевы певчие диаки. СПб., 1895; Музыка на Полтавскую победу / Сост., публ., исслед. и коммент.: В. В. Протопопов. М., 1973. (ПРМИ; 2); *Парфентьев Н. П.* Профессиональные музыканты Российского гос-ва XVI–XVII вв. Челябинск, 1991; *Чудинова И. А.* Пение, звоны, ритуал: Топография церк.-муз. культуры Петербурга. СПб., 1994; она же. Протопопов И. М. // Муз. Петербург: Энцикл. словарь. СПб., 1998. Т. 1: XVIII в. Кн. 2: К–П; *Ковалева В. М.* Музыкальное образование в России в кон. XVII — 1-й четв. XVIII ст.: Канд. дис. М., 2002. Т. 2; *Плотникова Н. Ю.* Государев певчий дык И. М. Протопопов и его партесные гармонизации // Музыка России: От ср. веков до современности: Сб. ст. / Ред.-сост.: М. Г. Арановский. М., 2004. Вып. 2. С. 30–50 (с публ. стихир «Веселися, Ижская земле»); *Тимуск С.* Анонимное и композиторское творчество XVIII в. в стиле постоянного многоголосия на примере партесных гармонизаций воскресных ирмосов // Рус. муз. барокко: Тенденции и перспективы исследования. М., 2016. Вып. 1 / Ред.-сост.: Н. Ю. Плотникова. С. 186–196.

Н. Ю. Плотникова

ПРОТОПОПОВ Сергей Васильевич (8.06.1851, г. Петергоф С.-Петербургской губ. — 7.02.1931, Ницца, Франция), протопр., церковный историк, духовный композитор. Происходил из рода Протопоповых, младшей ветви древнего рода князей Ухтомских, представители которой состояли в духовном звании с нач. XVIII в.: сын протопресвитера придворного Большого собора Зимнего дворца Василия Ивановича Протопопова и внук настоятеля московской ц. Успения Пресв. Богородицы в Печатниках Иоанна Симеоновича Протопопова, племянник еп. Самарского Серафима (в миру Симеона Ивановича Протопопова). Получил первоначальное образование дома, затем учился в СПбДС (1867–1870),



ушел с 3-го курса семинарии и поступил на юридический фак-т С.-Петербургского ун-та (1870), вскоре перешел в С.-Петербургский историко-филологический ин-т, а затем в СПбДА (1871), к-рую окончил в мае 1874 г. по церковно-историческому отд-нию с правом на соискание степени магистра богословия без нового устного испытания за сочинение «Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатар. эпоху»; одновременно учился теории музыки в С.-Петербургской консерватории. По окончании академии П. обвенчался с Любовью Доленго-Гречулевич, дочерью прот. Василия Васильевича Гречулевича (впосл. *Виталий*, еп. Могилёвский), основателя духовного учебно-лит. ж. «Странник», и 5 авг. 1874 г. был определен на должность священника к Свято-Александро-Невской домово-й ц. Имп. воспитательного общества благородных девиц (Смольного ин-та) и законоучителя при том же ин-те. Рукоположение П. во иерея совершил 22 окт. 1874 г. митр. С.-Петербургский и Новгородский *Исидор (Никольский)* в Казанском соборе. 25 февр. 1875 г. П. стал соредактором, а после отхода от дел прот. В. Гречулевича (в кон. 1876) — издателем и редактором ж. «Странник», интерес к которому читателей при нем значительно повысился. В 1876–1878 гг. издавал также еженедельную народную газ. «Мирское слово», а в 1876–1877 гг. — еженедельную газ. «Современность», к-рые начал выпускать прот. В. Гречулевич при «Страннике». С сер. 1878 до кон. 1880 г. П. являлся только издателем «Странника», редактировал журнал его отец. В мае–авг. 1876 г. был командирован на летнее время для служения в придворной церкви в Карлсбаде (ныне Карлови-Вари, Чехия). 19 мая 1878 г. П. был назначен настоятелем ц. свт. Николая Чудотворца и св. мц. Александры в Ницце. В этой должности духовно окормлял большую рус. колонию, расселившуюся по всему Лазурному побережью от Сан-Ремо до Тулона, в частности основал 2 новые церкви — Радосте-Скорбященскую при доме-приюте Братства св. Анастасии в Ментоне (1883) и Михаило-Архангельскую в Каннах (1885), а также часовню на Ментонском городском кладбище. 15 марта 1884 г. возведен в сан протоиерея. В 1887 г.

переведен на должность настоятеля Елисаветинской ц. в Висбадене, где прослужил 27 лет. Активно сотрудничал с прот. А. П. *Мальцевым* в свидетельстве о Православии на территории Германии, много внимания уделял церковному пению и создал из немцев прекрасный хор, переводил богослужебные тексты на нем. язык. По совместительству он обслуживал также приписные церкви в Бад-Эмсе и Дармштадте, которые не имели самостоятельного причта. В 1903 г. задумал построить при рус. кладбище в Висбадене церковь, но проект не был осуществлен. 2 июля 1904 г. в висбаденской церкви П. отпевал А. П. *Чехова*, умершего на курорте Баденвайлер. По благословению митр. С.-Петербургского и Ладожского *Антония (Вадковского)* П. принимал участие в межхрист. диалоге, прежде всего на международных конгрессах старокатоликов в Германии, Голландии и Швейцарии (1890–1907). Во время пребывания за границей много лет был сотрудником «Церковных ведомостей», «Церковного вестника» и «Нового времени», для к-рых писал корреспонденции о церковной жизни за границей, публиковался также в старокатолич. нем. газ. «Deutscher Merkur». 6 мая 1904 г. был удостоен права ношения митры. 17 дек. 1912 г. принимал участие в торжествах по случаю освящения нового Свято-Николаевского собора в Ницце. В связи с началом первой мировой войны П. покинул Германию и поселился в Париже, где с 19 окт. 1915 г. был временно приписан к причту Александро-Невского храма, потом переехал в Марсель, приняв 15 окт. 1918 г. назначение исполняющего дела военного священника при 15-м и 16-м округах франц. армии. На этой должности оставался до 10 нояб. 1919 г. Затем поселился у старшего сына Евгения Протопопова-Ухтомского, в то время российского генконсула в Ницце. 9 нояб. 1921 г. постановлением управляющего рус. церквами в Зап. Европе архиеп. *Евлогия (Георгиевского)* был официально освобожден от настоятельства в Висбадене вслед. окончательного переезда в Ниццу. 19 нояб. того же года переведен на пенсию с приписанием сверх штата к причту Свято-Николаевского прихода в Ницце и назначен на должность благочинного рус. приходов на юге Франции. 24 окт. 1924 г. решением Архиерейского Синода за гра-



С. В. Протопопов, прот.
Фотография.
90-е гг. XIX в. — нач. 1900-х гг.

ницей по представлению митр. Евлогия был возведен в сан протопресвитера по случаю 50-летия служения в священническом сане. После разрыва канонических связей между митр. Евлогием и Архиерейским Синодом за границей (1926) остался в юрисдикции митр. Евлогия. К этому времени П. достиг уже преклонного возраста и страдал от болезни глаз.

П. — церковный публицист и автор многочисленных статей, рецензий и проповедей, опубликованных в журналах «Странник», «Духовная беседа», «Журнал министерства народного просвещения», «Христианское чтение», «Церковная правда» и др., а также сборников духовных статей и переводов богослужебных текстов на нем. язык. В 1891 г. вышел сборник проповедей П., произнесенных им на нем. языке, под общим названием «О Царствии Божиим, долженствующем пребывать в нас вечно». П. также усиленно занимался теорией музыки и композицией, сочинил и издал неск. циклов песнопений литургии: для муж. хора, в т. ч. в переводе на нем. язык, с обширным предисловием (Die Messe des hl. Johannes Chrysostomus. Wiesbaden, 1891; Полная 4-голосная обедня: Es-dur. Лпц., 1894) и для смешанного хора (Воскресная обедня св. Василия Великого: C-dur. М., 1897; Преждеосвященная обедня на темы южнорус. церк. мелодий и старинных севернорус. монастырских напевов. Лпц., [между 1899 и 1904]; Обедня торжественная на темы старинных, преимущественно южнорус.



церк. мелодий для смеш. хора. М., 1906). Его сочинения исполнялись в России до революции мн. большими хорами. Оригинальный характер мелодий композитора, а также его своеобразный взгляд на значение богослужебного пения, высказанный в предисловии к сборнику 4-голосной литургии E-dur, вызвали ряд критических замечаний со стороны некоторых рус. специалистов, в особенности В. К. Виноградова и П. П. Миросицкого. В 1901 г. П. ответил своим оппонентам статьей в ж. «Богословский вестник» и отдельным отиском под общим названием «О художественном элементе в православном церковном пении».

Награжден мн. орденами Российской империи, в т. ч. св. Анны 1-й степени (1909), св. Владимира 3-й степени (1899) и св. Владимира 2-й степени (1915), а также золотым наперсным крестом с украшениями из Кабинета Его Имп. Величества. Похоронен на рус. правосл. кладбище Кокад в Ницце возле стены Никольской ц.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. 1922–1941 гг. Ед. хр. 24–199; Архив. Епарх. управления Западно-Европ. Рус. Экзархата-Архиепископии К-польской Патриархии (Париж). Ф. Духовенство. Д. Протопр. С. Протопопов (1921–1931); Ф. Приходы. Д. Ницца (1924). Формулярный список о службе прот. С. Протопопова (1924).

Соч.: Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // ЖМНП. 1874. Ч. 171. № 2. Отд. 2. С. 231–292 (отд. изд.: СПб., 1874); Прот. Г. П. Павский: Мат-лы для его биографии // Странник. 1876. № 1. С. 3–45; № 2. С. 101–137; № 3. С. 213–224 (отд. изд.: СПб., 1876); Беллетристический очерк епарх. съездов духовенства // Там же. 1878. № 6/7; Vom Reiche Gottes [= О Царствии Божиим]: Сб. проповедей. Wiesbaden, 1891; В мире звуков // Новое время. 1893. № 6162; О худож. элементе в правосл. церк. пении: (Мысли и наблюдения) // БВ. 1901. № 2. С. 252–292; № 3. С. 451–492 (отд. изд.: Серг. П., 1901. СПб., 1905² (изм. подзаголовок, с доп.)); Новый правосл. рус. собор в Ницце и торжество его освящения // Церк. правда. Берлин, 1913. № 2. С. 42–47.

Лит.: Чистович И. А. СПбДА за последние 30 лет: (1858–1888 гг.). СПб., 1889. Именной список. С. 63; Прот. С. В. Протопопов // Нива. 1899. № 46. С. 894–895; Протопопов С. В. // ЭС. Т. 25. С. 559; Виноградов В. [К.] О нашем церковном пении [о Литургии E-dur П.] // БВ. 1895. № 3. С. 491–499; Миросицкий П. П. Неск. замечаний о т. н. церковной музыке // ХЧ. 1895. № 5/6. С. 596–616; он же. Вопрос о духе церк. пения // Народное образование. СПб., 1900. № 3; Храм в Висбадене // Берлинский братский временник: Правосл. церкви и рус. учреждения за границей / Под ред. прот. А. П. Мальцева. Берлин. 1911; [Некр.] // ЦВЗЕЕ. 1931. № 2. С. 7–9; Ковалевский П. Е. [Некр.] // Возрождение. П., 1931. № 2079, 10 февр.; он же. Дневники (1918–1922). СПб.,

2001; Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М., 2006; РДМДМ. 2006. Т. 5; 2008. Т. 6. Кн. 1 (по указ.); Нивьер А. П. Православные священнослужители, богословы и церк. деятели рус. эмиграции в Зап. и Центр. Европе, 1920–1995: Биогр. справ. М., 2007. С. 386–387.

А. П. Нивьер

ПРОТОПРЕСВІТЕР [греч. *πρωτοπρεσβύτερος* — букв. «первый пресвитер»], высший сан священнослужителей из белого духовенства в Русской Православной Церкви и нек-рых др. Поместных Церквях. Учрежден в Русской Церкви во 2-й пол. XIX в. В 1890 г. была введена должность П. военного и морского духовенства. В ведении П. находились все церкв. полков, крепостей, военных госпиталей и военных учебных заведений, за исключением Сибири из-за ее удаленности от столицы, где управлять военным духовенством удобнее было местным архиереям. Обладая по отношению к военному духовенству полномочиями, близкими к тем, к-рыми располагает правящий архиерей в своей епархии, П., однако, не будучи епископом, не совершал хиротоний, но именно он избирал кандидатов из числа священников на должности по военному ведомству. Епархиальные архиереи осуществляли надзор над военным и морским духовенством, служившим в пределах их епархий, и имели право суда. П. военного и морского духовенства являлся также настоятелем *Архангельского собора Московского Кремля*. Кроме того, с кон. XIX в. в сане П. служили также настоятель *Успенского собора Московского Кремля* и П. Большой церкви Зимнего дворца в С.-Петербурге, к-рый управлял придворным духовенством, нек-рое время также еще и духовенством гвардии и гренадерских полков, являлся духовником императора и членов имп. семьи. Военный и придворный П. входили обыкновенно в число присутствующих в Синоде.

В 1918 г. институт военного духовенства был упразднен, но на короткое время был восстановлен в Белой армии. После революции сан П. утратил связь с определенной церковной должностью. Его сохраняли клирики, ранее занимавшие протопресвитерские должности, этим саном могли награждаться священнослужители за выдающиеся церковные заслуги. Начиная с 1945 г. сан П. принадлежал по должности настоятелю московского *Богоявленского со-*

бора в Елохове. В соответствии с ныне действующим Положением о наградах Русской Православной Церкви награждение саном П. производится в исключительных случаях за выдающиеся церковные заслуги по решению патриарха Московского и всея Руси.

К числу выдающихся П. Русской Православной Церкви принадлежат последний П. придворного духовенства А. А. *Дернов*, последний П. военного духовенства Г. И. *Шавельский*, сщмч. *Александр Хотовицкий*, Г. Ф. *Костельник*, Н. Ф. *Колчицкий*, М. С. *Стаднюк*, В. И. *Диваков* и др.; клирики РПЦЗ М. И. *Помазанский* и А. А. *Лебедев*. В *Православной Церкви в Америке* сан П. принадлежит по должности ректору *Свято-Владимирской духовной семинарии* и канцлеру, т. е. главе церковной канцелярии. Этим саном обладали богословы А. Д. *Шмеман* и И. Ф. *Мейендорф*.

В Чиновнике архиерейского священнослужения имеется «Чин возведения в протопресвитера». Это же чинопоследование используется при поставлении *протоиереев*.

Прот. Владислав Цыпин

ПРОТОПСАЛТ [греч. *πρωτοψάλτης, πρῶτος ψάλτης, ὁ ψάλτης, πρῶτος πριγκήριος τῶν ψαλτῶν*], в греч. традиции — чин низшего клирика, оплачиваемый участник церковного хора. Конкретное значение, статус и обязанности П. зависели от стадии развития богослужебного устава и соответствующих ему структуры и функции хора. В период господства *Студийского устава* (1-я фаза развития визант. хора) хор певцов с его главным (центральным) руководителем (П.) состоял из: 1) расширенного состава оплачиваемых низших клириков (*чтецов, иподиаконов, привратников, монахов и монахинь* (ἁσκήτοι, ἁσκητρίαι)), к-рым помогали неоплачиваемые служители храма, обычно называемые в уставных указаниях «народ» (λαός) или «братья» (ἀδελφοί; в мон-рях), все они были разделены на 2 части, в каждой из которых был свой руководитель (*доместик*); 2) группы солистов (одиночных певцов; μονοῳδοί) у подножия и на центральном *амвоне* или в середине храма (*Σπυράκου*. 2008. Σ. 432). В период неосавантского синтеза в XII в. (*Taft*. 1991. Р. 343–344) или в нач. XI в. (*Μπαλαγεώργος*. 2001. Σ. 103)

и прекращения служб в ц. Св. Софии после лат. завоевания К-поля в 1204–1261 гг. 2 части хора по обе стороны центрального амвона включили в себя одиночных певцов и были перемещены в центр храма для исполнения окончаний песнопений (2-я фаза развития визант. хора, см.: *Σπυράκου*. 2008. Σ. 440–441). Эта изменение в размещении хора сопровождалось постепенной трансформацией-соединением певч. книг для солистов и хора — *Псалтикона* и *Асматикона* — в *Пападики*.

В 1-й фазе развития хора термин «протопсалт» связан с солистами на амвоне, при переходе ко 2-й фазе наблюдается его использование в качестве синонима термина «доместик» (главный руководитель хора), до тех пор, пока он не приобрел в поздне-визант. период совр. значение — «правый певец» (*Moran*. 1986. Р. 16–18; *Σπυράκου*. 2007; *Χρύσανθος*. 1715. Σ. λζ'–λη'). В XII в., согласно свидетельству патриарха Антиохийского *Феодора IV Вальсамона*, П. был евнухом, как и все певцы, к-рые изображались безбородыми: «Прежде всего отметьте из настоящего правила, что древний чин певцов был составлен не только из евнухов, как это происходит сейчас, но и не из них» (*PG*. Т. 137. Р. 532; *Moran*. 1986. Tabl. 1, 23, 24; *Idem*. 2002; *Σπυράκου*. 2007; *Troelsgård*. 2011).

Принятие кандидата в певцы в состав низшего клира, предполагавшее последующую оплату его труда из имп. казны, производилось через *хиротесию* от архиерея в нартексе перед энаркисом Божественной литургии (*Типикон Великой церкви*, XV в.; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 168), в этот момент ему вручали Псалтирь для пения прокимна (Там же. Т. 2. С. 18). Связь певцов и их руководителя с пением прокимна засвидетельствована в Типиконе Великой ц. XI в.: «...прокимен и аллилуия поют первые певцы... и таким образом исполняют свой чин, певцов для певцов» (*Акентьев*. 2009. С. 115). Включение певцов-солистов в состав хоров с последующей дифференциацией певч. произведений привело к постепенной отмене хиротесии певцов, что отражено в чине хиротесии чтеца согласно рукописи 1538 г., в котором ему предписывается читать Апостол и петь прокимен (Там же. С. 772).

До падения К-поля в 1453 г. термин «протопсалт» встречался как

в царском клире, так и в клире Великой ц., где служили по неделям, поэтому эти церковнослужители часто упоминаются во мн. ч. (напр.: *Vepraux*. 1966. Р. 356 (13–14, 27–28): «маисторы с искусными певцами (*κολοφώνοι*)»; 363 (2–3): «протопсалты и доместики и чтецы»). Одновременное служение П. обоих клиров засвидетельствовано в описании церемоний имп. двора XIV в.: «И протопсалт, начальник хора (*ἐξάρχος*) царского клира, а доместик — патриаршего (*δεσποινικός*) [клира]; и никогда нет в церкви другого доместика кроме патриаршего, и он никогда не служит в обоих клирах, как и первый священник (*πρωτοπαπᾶς*)» (*Vepraux*. 1966. Р. 265 (23)–266 (5)). Кроме того, найдены аналогичные свидетельства, напр. печать кон. XI — нач. XII в. с надписью «Иоанн кувуклисий, царский клирик и протопсалт Великой церкви» и надписание песнопения в рукописи сер. XV в. *Arh. Iver*. 984 (Fol. 27): «Творение Ксена Корониса, лампадария, протопсалта святейшей Божией церкви». Несмотря на это одновременное служение, изображение императорского П. в виде отрока в рукописи сер. XII в. (*Matrit*. gr. 26-2) «Обозрения историй» *Иоанна Скилицы* (см.: *Moran*. 1986. Table 15) предполагает определенное преимущество в случаях участия клира ц. Св. Софии и дворцового клира в одних и тех же событиях (*Darrouzés*. *ΟΦΦΙΚΙΑ*. Р. 32–33). Косвенно это подразумевает существование в то время чина великого П. ц. Св. Софии (*Σπυράκου*. 2007. Σ. 202–203).

Взаимодействие П. с певцами-солистами, поющими на амвоне, детально прописано в нотиции Н, считающейся достоверным источником для XIII в. (*Darrouzés*. *ΟΦΦΙΚΙΑ*. Р. 216, 550–552; *Ράλλης, Ποτλῆς, Σύνταγμα*. Т. 5. Σ. 534–539). Здесь засвидетельствовано, что «протопсалты подчинены лаосинактам» и находятся под их наблюдением во время седмичной службы главного руководителя-доместика, к-рый назначал тех, кто будет петь: «два доместика двух седмиц возлагают руки (*χειροτονεῖσθαι*) вне (святынища) на служителей, то есть певцов, и распределяют вознаграждение для них». В источнике 899 г. упомянуты «два блестящих доместика Великой церкви» в фелоньях, которые координировали антифонное пение обоих хоров певцов и сирот на имп. трапезе в день Богояв-



Протопсалт Иоанн Глика и его ученики
маистор прп. Иоанн Кукузель и протопсалт Ксен Коронис.
Миниатюра
из Пападики. 2-я пол. XIV в.
(*Ath. Cutl.* 457. Fol. 1)

ления, в отличие от «четырех прославленных доместиков», которые позднее были введены в управление хором для «многоискусной хирономии, чтобы единогласно пели вместе те, кто поставлен», т. е. 216 участников хора, делящихся на 18 полухорий по 12 певцов (*Oikonomidēs*. 1972. Р. 187, 184–185). В студийском *Мессинском Типиконе* (1131) используются разные варианты термина «протопсалт»: во время пения седальна он приравняется к певцу или к 1-му певцу (*Arranz*. *Turicon*. Р. 176: «протопсалт перед вимой»; 277: «певцом (1-м певцом)»). Термины последовательно употреблялись и в певч. рукописях (см., напр., изображение *Иоанна Глика* (на ил.) и свидетельство ркп. 1336 г. *Athen. Bibl. Nat.* 2458. Fol. 164v: «первого певца кир Иоанна [Глика]» (по изд.: *Στάθης*. 1989)).

П. и певцы характеризуются в *Мессинском Типиконе* как «знатоки всех песнопений [т. е. ипакон и кондаков]» (*Arranz*. *Turicon*. Р. 294, 83, 101); этот факт отражен и в уставных указаниях. «Протопсалт, сотворив покаяние (т. е. поклон.— *Ред.*), восходит на амвон» (ниже он называется «тот, кто на амвоне».— *Е. С.*), чтобы петь «светлым гласом (*λαμπρῇ τῇ φωνῇ*): «Взбранной Воеводе» и икосы Акафиста (*Arranz*. *Turicon*. Р. 224). В *Типиконе Великой ц.* по рукописи XI в. *Dresd. A.* 104 дается то же описание для певца: «...начинающий [пение] кондаков выводит того, кто должен петь кондаки, и, по-

лучив благословение патриарха, надевает свой камисий и фелонь (φελώνη) и восходит на амвон. По завершении чтения певец творит поклон до земли и начинает: «Взбранной Воеводе» и говорит это трижды, как по три икоса стихи этого кондака» (Акентьев. 2009. С. 76). Упомянутую фелонь свт. Симеон, архиеп. Фессалоникийский († 1429), описывает как порфиру (PG. 155. Col. 395; Moran. 1986. Tabl. 1, 23, 24). В *Евергетидском Типиконе* по рукописи 1-й четв. XII в. Athen. Bibl. Nat. gr. 788 (Fol. 139) схожее описание дается с термином «певец»: «...на 4-м же икосе начинает певец кондак, поет его и народ, и затем, если наступает смена певца, меняется, и певец [поет] другой икос» (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 537). Кондак на Вознесение Господне поется «протопсалтом с теми, кто с ним (μετὰ τῶν συναπτῶν [sic])», как и тропарь «другой, если захочет протопсалт; «Слава, и ныне:» глас 2-й плагальный: «Кресте Христов, христиан»» (Arranz. Turisop. P. 25), в студийском Типиконе мон-ря свт. Николая в Казоле (Апулия) 1174 г. то же песнопение назначается певцам (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 812).

Во имп. дворце, где певцы-солисты называются ψάλτες — καλλίφωνοι — καλόφωνοι — βασιλικοὶ βουκάλλοι (см.: Verpaux. 1966. N 1972, 35614; Delahaye. 1933. P. 283; Oikonomides. 1972. P. 167–169, 171) с их маистором, Π., возглавлял правый, императорский, хор чтецов (Verpaux. 1966. P. 265 (20–25), а левым, патриаршим, управлял доместик. Π. был одет в гиматий и белый камисий (рубашку) (как и доместик — Ibid. P. 190 (4–5)). В певч. рукописях Π. часто упоминается в разделах *многoletий* (φημές, πολυχρονισμοί) на литургии и часах, что соответствует описаниям исполнения этих песнопений царским клиром во время коронации в соборе Св. Софии (Ibid. N 356–357; Σπυράκου. 2007. Σ. 204–210). Напр., стихире «Христос родися, венец царю» (Ὁ Χριστὸς ἐγεννήθη ὁ στέψας σε βασιλέα) и многолетие на часах пели «протопсалт и с ним доместики» (Ath. Iver. 973. Fol. 358v, нач. XV в.).

Использование термина «протопсалт» как равнозначного с термином «доместик» (главный руководитель) канонически засвидетельствовано в 1-й пол. XIII в. еп. Иоанном Китриотом: «Чин чтецов... доместик певцов, которого некоторые на-

зывают протопсалтом» (Darrouzés. ΟΦΦΙΚΙΑ. P. 174, 538–539) и к-рый «служение имеет такое, чтобы на соборных панихис совершать энаркисы, возглашать архиерею или служащему иерею: «Благослови, владык»» (Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 410). Тот же момент богослужения описан у свт. Симеона Фессалоникийского (Athen. Bibl. Nat. 2047. Fol. 215, 1-я четв. XV в.) для Недели праотцев, когда в нартексе «первый из певцов, будучи с непокрытой головой, возглашает с пением: «Благослови, владыко», при этом к нему отнесено действие, обычно приписываемое доместикю. В 1-й трети XVIII в. об этом упоминал патриарх Иерусалимский Хрисанф Нотара: «Протопсалт в церкви назывался доместиком певцов, или просто доместиком» (Χρύσανθος. 1715. Σ. λζ'). Однако передача богослужебных функций к др. чину не была жестко закреплена: в певч. рукописях в богослужебных указаниях сохраняется термин «доместик», но в то же время в них отражена новая терминология хора, гл. обр. при именах певцов-мелургов. Чрезвычайно редким является следующее отождествление, зафиксированное еп. Иоанном Китриотом (в ркп. 1458 г. Ath. Iver. 1120. Fol. 203): «Затем следует малая ектения, и после возгласа начинает протопсалт или доместик: «Господи, возвах», на глас праздника, по гласу» (Στάθης. 2018). Еп. Иоанн Китриот сообщает, что Π. — руководитель всех певчих и доместики-экзархонты обоих хоров носили сфигурион (см. его изображение в поздневизант. головном уборе — скиадионе (на ил.); Moran. 1986. Tabl. V, 29, 32, 62, 70, 71, с характерными для этого чина золотыми точками на синем и красном сфигурионе). Свт. Симеон сообщает о скиадионах и о том, что их снимают, когда псалмопение совершается посередине храма (рукопись 1-й четв. XV в. Athen. Bibl. Nat. 2047. Fol. 215: «певцов, стоящих в гиматиях и скиадионах... первый из певцов непокровен»; см.: Σπυράκου. 2008. Σ. 443–455).

Центральная роль Π. в руководстве хорами подтверждается нотацией K² (Darrouzés. ΟΦΦΙΚΙΑ. P. 557–560 — по рукописи, датируемой после 1260; Goar. Euchologion. P. 222–231 — по более поздним рукописям) и особенно написанным под ее влиянием Львом Алляцием толкованием

должностей Великой ц. (Ibid. P. 227–231; Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα. Т. 5. Σ. 534, ὑποσ. 1). В этих источниках определяется, что Π. должен стоять посередине церкви и начинать пение так, чтобы вместе с ним пели доместики (к-рые стояли в 2 хорах вместе с подчиненными им лаосинактами), примикирии иподиаконов и «с ними все певцы». Фактически выявляется круг обязанностей Π. («смотритель за напевами, то есть протопсалт»), при этом уточняется, что он участвует в пении по желанию: «Протопсалт должен начинать псалмопение; таким же образом и доместики, и лаосинакты, и примикирии, и протопсалт, когда захочет».

Сведения нотации K² дополняются певч. рукописями: «...начинают доместики... с лаосинактами и примикириями» (Athen. Bibl. Nat. 2062. Fol. 55v, кон. XIV в.) и «бывает славение (εὐφημία) царских особ: протопсалт и остальные из хоров» (Ibid. 2061. Fol. 74–73v, 1-я четв. XV в.) или: «многолетие (πολυχρόνιον), которое исполняется одним протопсалтом. «Многая лета» царям; и другим присутствующим и поющим» (Athen. Bibl. Nat. 2047. Fol. 104v, 1-я четв. XV в.). Путем сравнения можно заключить, что доместик поет «Слава, и ныне:» на Трисвятом (Ath. Vator. 1495. Fol. 181v, XIV в.) или «доместик и те, кто с ним, весхуге: 4-й плагальный глас Νεσхуге, «Слава Отцу»» (Ath. Iver. 1120. Fol. 489, 1458 г.), или: «доместик певцов славит (δοξάζει), и сироты (Акентьев. 2009. P. 86: «на амвоне сироты») отвечают Трисвятым» (Dresd. A. 104 (Акентьев. 2009. P. 94)), или: «средний [глас], весхуге, «Слава Отцу»» (Sinait. gr. 1294. Fol. 65–65v, 1-я четв. XIV в.), при этом терминология фиксирует точное положение этого чина в хоре.

В рукописи Типикона Великой ц. (Dresd. A. 104) более детально описаны руководящая функция и центральное положение Π. на литургии: «...после входа певцы славословят, глас 1-й плагальный, и поют: «Кая темница не име»... Поют то же и чтецы, доместик, одетый в ту же столу и подающий знаки руками (χειρονομῶντος) с середины амвона» (Акентьев. 2009. С. 125). Аналогичные указания как свидетельства об управлении хором с помощью *хирономии*, содержащиеся в Типиконах, связаны с *ипакои*, *катавасией* по 3-й песни канона и великими тропарями на



Рождество Христово и Богоявление, с той частью песенной утрени перед входом, когда поются антифоны и ипакои, и со стихирами на стиховне на песенной вечерне с коленопреклонением в день Пятидесятницы (Σπυράκου. 2008. Σ. 474–484).

Для управления хором и, гл. обр., согласно еп. Иоанну Китриоту, для задания ритма («он называется доместиком, или главой (ἄρχων) и попечителем о напевах и о певцах, потому что приводит к ритму и порядку их и мелодемы») многочисленному визант. хору (как следует из новелл императоров Юстиниана I и Ираклия, др. исторических источников о дополнительных участниках хора, см.: Σπυράκου. 2008. Σ. 160–170, 43), по-видимому, использовалась палка — *πατερίτσα* (см. ил.; Moran. 1986. Table 53) или *κοντάκιον* — прототип дирижерской палочки (Ibid. Tabl. 10, 41, 42), аналогичный используемому в ансамблях старинной музыки. Альтернативой или дополнением к этой практике мог быть хирономический жест в виде креста 1 или 2 руками (см. ил.; Moran. 1986. Tabl. V, 41, 48, 50, 53, 55, 70), который засвидетельствован в рукописи XIV в. Ath. Vatop. 1495 (Fol. 181v) на «И ныне»: Трисвятого: «доместик, благословив. Все: «И ныне: Святой»». Муз. теоретик иером. Гавриил из монастыря Ксанфотулов приравнивает крестообразный жест хирономии к жесту благословения: «Ведь крест — это и крест знамения (ἀπὸ τῆς σηματογραφίας), и крест хирономии: тот, кто совершает хирономию, благословляет крестообразно...» (Hannick, Wolfram. 1985. S. 66 (324–327)). Аналогичная практика была подробно описана в X в. имп. Константином VII Багрянородным в последовании актологии: димы приветствовали императора на определенных остановках во время его шествия к собору Св. Софии и обратно в господские праздники или на ипподроме; затем доместик-димарх димы знаменует ее трижды или «знаменует каждую диму тремя крестами», держа край своей хламиды, в то время как народ димы поет славение (φήμη) и песнопения, соответствующие дню (PG. 112. Col. 148, 597; Σπυράκου. 2008. Σ. 468–484).

В «эпоху протопсалтов и лампадариев», начиная со служения П. Панайотиса Халацоглу (с 1721; см.: Χατζηγιακουμής. 1980. Σ. 42–43), наблюдается сосредоточение в долж-

ности П. мн. обязанностей, ранее принадлежавших др. участникам хора (Βουδούρης. 1937. Σ. 6–9; Σπυράκου. 2008. Σ. 552–559). В период тур. господства стал необходимым и оправданным поиск вне патриаршего хора кандидатов, наиболее способных и подготовленных для должности, аналогичной П., в нарушение последовательности занятия должностей в хоре, что обозначено в рукописи Ath. Cutl. 457 определением «последователи и ученики» дидаскала-П. (см. ил.; Σπυράκου. 2008. Σ. 559–561; Βουδούρης. 1935. Σ. 14). Согласно митр. Хрисанфу из Мадита, термином «протопсалт» с подневизант. периода обозначается «правый первый певец» в противоположность «левому первому певцу» (лампадария), т. обр. была приспособлена терминология, относящаяся к более ранним этапам истории чина (Χρύσανθος. 1832. Σ. LII, σημ. α'). В рукописи 1815 г. (Ath. Laur. Θ. 178) изображен П. Великий ц. Иаков († 1800) в характерной для того времени одежде — черной рясе и головном уборе (καλλάκι) (Γιαννόπουλος. 2004. Σ. 42–43), в 1880 г. эта практика была обобщена в 1-м окр. в послании К-польского патриарха Иоакима III: «Вы должны все, без исключения, с канонархами вашими носить черные длинные одеяния (ἐπενδύτην ποδήρη) и головной убор таких же формы и цвета из черного бархата, сшитые в приличествующем и безупречном виде» (Παπαδόπουλος. 1890. Σ. 422–423). В частности, в К-польской архиепископии П. патриаршего храма называется Первым (Ἀρχων) П., что показывает его высшее иерархическое положение по отношению к остальным П. архиепископии. Термин был трансформирован для нового чина, к-рый дается в качестве почетного певцам вне К-польской архиепископии, при этом им предоставляется право носить головной убор в их храмах (Σπυράκου. 2008. Σ. 552–561). Уже в нач. XVIII в. была засвидетельствована новая классификация П. как «мирского клирика» среди остальных чинов патриархии левого хора (Χρύσανθος Νοταράς. 1715. Σ. ξε') — практически одновременно с вовлечением церковных эпитропов-мирян в назначение и увольнение П. (с кон. XVII в.; Ακανθόπουλος. 1984. Σ. 65–67). Ист. и лит.: Χρύσανθος Νοταράς, Πατρ. Ιεροσολύμων. Συνταγμάτων περί τῶν Ὀφρικών, Κληρικῶν καὶ Ἀρχοντικῶν τοῦ Χριστοῦ ἁγίας Ἐκκλησίας. Τεργεβιστον, 1715; Χρύσανθος, ἀρχιεπ. Διραχίου ὁ ἐκ Μαιούτων. Θεωρητικὸν μέγα τῆς

μουσικῆς. Τεργέστη, 1832; Παπαδόπουλος Γ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήνα, 1890; Delehaye H. Constantini Acropolitae, hagiographi byzantini epistularum manipulus // AnBoll. 1933. Vol. 51. P. 263–284; Βουδούρης Α. Οἱ μουσικοὶ χοροὶ τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας κατὰ τοὺς κάτω χρόνους. Κωνσταντινούπολις, 1935, 1937; Mateos. Typicon. T. 2: Verpeaux J. Pseudo-Kodinos, Traité des offices. P. 1966; Oikonomides N. Les listes préséance byzantines des IX^e et X^e. P. 1972; Χατζηγιακουμής Μ. Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, 1453–1820. Ἀθήνα, 1980; Ακανθόπουλος Π. I. Η ἱστορία τῶν ἐνοριακῶν του Οικουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴν τουρκοκρατία: Διδακτορικὴ διατριβή. Θεσ., 1984. (ΕΕΘΕ; 47); Hannick C., Wolfram G. Gabriel Hieromonachos. Abhandl. über den Kirchengesang. W. 1985; Moran N. Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting. Leiden, 1986; idem. Byzantine Castrati // Plainsong and Medieval Music. 2002. Vol. 11. P. 99–112; Στάθης Γ. Θ. Ἡ ἀσματικὴ διαφοροποίηση, ὅπως καταγράφεται στὸν κώδικα EBE 2458 τοῦ ἔτους 1336 // ΚΒ' Δημητρία: Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη — Παλαθολογικὴ ἐποχὴ. Θεσ., 1989. Σ. 165–211; Στάθης. Χειρόγραφα. 1993. T. 3; idem. Οι Αναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα. Ἀθήνα, 2018; Taft R. F. Byzantine Rite // ODB. 1991. Vol. 1. P. 343–344; Μπαλαγεώργος Δ. Η ψαλτικὴ παράδοση τῶν Ακολουθιῶν του Βυζαντινοῦ Κοσμικοῦ Τυπικοῦ. Ἀθήνα, 2001; Γιαννόπουλος Ε. Σ. Η ψαλτικὴ τέχνη: Λόγος καὶ μέλος στὴ λατρεία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας. Θεσ., 2004; Σπυράκου Ε. Οι χοροὶ ψαλτῶν κατὰ τὴν βυζαντινὴ παράδοση. Ἀθήνα, 2008; eadem. Τα ὁφρίκια του Προτοψάλτου καὶ του Δομestικοῦ μέσα ἀπὸ τοὺς χειρόγραφους κώδικες του Παπαδικοῦ Γένους // Τα Γενικά Εἶδη τῆς Βυζαντινῆς Ψαλτικῆς Μελοποιίας: Πρακτικὰ του Β' Διεθνoῦς Συνεδρίου Μουσικολογικοῦ καὶ Ψαλτικοῦ, Ἀθήνα, 15–19 Οκτωβρίου 2003 / Επιμ. του Γ. Στάθης. Ἀθήνα, 2006. Σ. 195–210; eadem. The Byzantine Choral System Until 1204: (Η Ἠχοχρωματικὴ Ποικιλία στὴν Βυζαντινὴ Χορωδιακὴ Πράξη) // Byzantine Musical Culture: Papers of the 1st Intern. Conf. of the American Society of Byzantine Music and Hymnology. Athens, 2007. P. 144–156 // www.asbmh.pitt.edu/page 12/Spyrakou.pdf [Ἐлектρ. ресурс]; Ακентеев К. К. Типикон Великой церкви: Cod. Dresde A 104: Реконструкция текста по мат-лам архива А. А. Дмитриевского. СПб., 2009. (Subs. Byzantinorossica; 5); Troelsgård C. When did the Practice of Eunuch Singers in Byzantine Chant Begin? // Psaltike: Neue Studien zur byzant. Musik: FS G. Wolfram / Ed. N. M. Wanek, W. 2011. S. 345–350.

Е. Спираку

ПРОТОСΪΝΚΕΛΛ — см. в ст. Синкелл.

ПРОΰΚΙ (проучки), древнерус. певч. термин, упоминаемый в теоретических руководствах по знаменной нотации. П. представляют собой упражнения, предназначенные для овладения навыками пения по общему звукоряду. Упражнения включают последовательности ступеней (по 3, 4, 5 и более) в восходящем и нисходящем движениях в скачкообразном направлении с употреблением разных длительностей. П. изложены знаменной нотацией со сте-



пенными *пометами*. В рукописной традиции подобные упражнения являются с кон. XVII в. Напр., в списке посл. четв. XVII в. РГБ. Ф. 272. № 429. Л. 1–4 раздел озаглавлен «Посем знамя по согласию. Проучка 1-я по какизам», далее выписано 9 П. крюками со степенными пометами; в рукописи того же времени РГБ. Ф. 379. № 4 (Л. 2 об. — 6 об.) в подзаголовке этот термин не употребляется, но раздел представляет собой П. с использованием подтекстовки слогами звукоряда (ут, ре, ми, фа, соль, ля). Впосл. в различных вариантах П. зафиксированы как 1-я часть старообрядческих азбук *певческих*, напр.: Солевая азбука. [М.: Изд. Преображенской богадельной общины, нач. 10-х гг. XX в.]. Л. 1 об. — 6; МДА. № 234472, кон. XVIII — нач. XIX в. (Л. 1 об. — 6) и др.

Изд.: Шабалин Д. С. Певческие азбуки Др. Руси: Переводы, исслед., коммент. Краснодар, 2004. С. 258–264.

И. В. Старикова

ПРОФИТОЛОГИЙ [греч. Προφίτολογιον], принятое в научной литературе обозначение сборника ветхозаветных чтений (см. *Паремия*), использовавшегося в визант. литургической традиции. Название «Профитологий» в древней традиции не применялось ((по мнению С. Г. Энгберг, оно закрепилось в научной литературе благодаря работам архим. Антонина (*Капустина*), к-рый одним из первых стал собирать рукописи П.). Обычно в заглавии П. в рукописях используются термины «чтения» или «пророчества» (греч. ἀναγνώσεις, ἀναγνώσματα, ἀναγνωστικόν, προφητεία). В слав. традиции П. назывался «Паремейник» (Паремийник, Паримийник).

Точное время появления сборника неизвестно. Его состав в целом соответствует послеиконоборческой к-польской традиции (см. в ст. *Византийское богослужение*). П. содержит паремии, читающиеся на службах суточного круга, тогда как ветхозаветных чтений на литургии в его составе нет. Само наличие ветхозаветных чтений на литургии в ранней к-польской традиции является предметом дискуссий. Согласно теории Х. Матеоса и Р. Ф. Тафта, ВЗ читался на литургии вплоть до IX в. (следы этих чтений, по их мнению, сохранились в службах Великой субботы, навечерий Рождества Христова и Богоявления) (*Taft*. 2011), что

соответственно может указывать на время появления П. Однако исследования Энгберг показали, что в отличие от др. регионов христ. мира в К-поле ВЗ читался по крайней мере с VI в. (а может, и ранее, т. к. в к-польских проповедях свт. Иоанна Златоуста такая практика не упом.) только в составе служб суточного круга (*Engberg*. 2006; *Eadem*. 2016). В древней иерусалимской традиции, где ВЗ читался как на литургии, так и на службах суточного круга, ветхозаветные чтения находились в соста-



ве иной книги — *Лекционария* (иерусалимский Лекционарий сохр. в арм. и груз. переводах, на греч. языке известна только одна рукопись, отражающая древнюю иерусалимскую традицию, к-рая содержит ветхозаветные чтения для воскресной литургии, см.: *Engberg*. 2003; *Galadza*. 2014). Впосл. к-польская практика стала основной и постепенно вытеснила др. традиции на Востоке.

Поскольку библейский текст в большинстве рукописей П. идентичен и стабилен на протяжении времени, можно предполагать, что П. появился в К-поле в результате единовременной реформы и далее копировался без значительного редактирования (лишь с добавлением единичных новых памятей). Наиболее ранние рукописи относятся к IX в. (Sinait. gr. 7). Всего каталогизировано не менее 174 греч. рукописей (42 из них содержат экфонетическую нотацию). Кроме того, известно не менее 70 слав. рукописей. К числу древнейших относятся *Григоревича Паремийник* (Хиландарский) кон. XII — нач. XIII в. (РГБ. Ф. 87. № 2/М. 1685), Захарьинский (для ц. Бориса и Глеба в Матигорах) 1271 г. (РНБ. Q.п.I.13), Хлудовский (Лобковский) кон. XIII — нач. XIV в. (ГИМ. Хлуд. 142).

Визант. П. начинается с паремий на Рождество Христово и Богоявление (видимо, по причине высокого статуса этих праздников и большого количества чтений), далее следуют чтения подвижного круга (для будних дней Великого поста, праздника Входа Господня в Иерусалим, дней Страстной седмицы, утрени и вечерни Великой субботы, праздников Преполовения Пятидесятницы, Вознесения Господня, Недели св. отцов I Вселенского (Никейского) Собора, Пятидесятницы и Недели всех святых), затем идут минейные службы по порядку литургического года (сент.—авг.) (к ним могут

Хлудовский (Лобковский)
Паремийник.

Кон. XIII — нач. XIV в.
(ГИМ. Хлуд. № 142. Л. 1 об.— 2)
Фото: © «Исторический музей»

прибавляться чтения на разные случаи, в частности для чина монашеского *пострига*). Наряду с паремиями в П. по-

мещался и «вспомогательный» материал — прокимны и тропари пророчеств, а также др. элементы чинопоследования службы того или иного дня (антифоны, тропари, иногда краткие уставные указания и т. п.).

В поствизант. эпоху ветхозаветные чтения были распределены по соответствующим богослужебным книгам: паремии для служб Великого поста и Страстной седмицы вошли в состав Триоди Постной, а паремии праздников — в состав Минеи служебной, Минеи общей, Триодей Цветной и Постной. В совр. практике паремии печатаются в составе указанных книг, хотя предпринимаются попытки вернуть П. в обиход как самостоятельную богослужебную книгу (напр., в Элладской Православной Церкви широкое распространение получил П. в переводе на новогреч. язык: Προφίτολόγιον· Τὰ λειτούργικὰ ἀναγνώσματα ἀπὸ τὴν Παλαιὰ Διαθήκη. Ἀθήναι, 2008).

Изд.: Паримийник, сиесть Собрание паримий на все лето. СПб., 1890–1893. 2 кн.; Prophetologium / Ed. C. Hoeg, G. Zunz. Hauniae, 1939–1970. Pt. 1. Fasc. 1–6; 1980–1981. Pt. 2. Fasc. 1–2 / Ed. G. Engberg; Григоревичев Паримейник: Текст со критички апарат / Приред.: З. Рибарова, З. Хауптова. Скопје, 1998. Лит.: Брандт Р. Ф. Григоревичев паримейник: В сличении с другими паримейниками. М., 1894–1901. 3 вып.; *Rahlf's A. Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*. B.,

1915. (Mitt. des Septuaginta-Unternehmens; 1/5); Zuntz G. Das byzantinische Septuaginta-Lektionar («Prophetologion») // *Classica et mediaevalia*. Cph., 1956. Vol. 17. P. 183–198; *Zerfass R.* Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems. Münster, 1968; *Engberg S. G.* Prophetologion Manuscripts in the «New Finds» of St. Catherine's at Sinai // *Scriptorium*. Brux., 2003. Vol. 57. P. 94–109; *eadem.* The Prophetologion and the Triple-Lecture Theory: The Genesis of a Liturgical Book // *BollGrott. Ser. 3.* 2006. Vol. 3. P. 67–92; *eadem.* The Needle and the Haystack: Searching for Evidence of the Eucharistic Old Testament Lecture in the Constantinopolitan Rite // *Ibid.* 2016. Vol. 13. P. 47–60; *Miller J.* The Prophetologion: The Old Testament of Byzantine Christianity? // *Old Testament in Byzantium* / Ed. P. Magdalino, R. S. Nelson. Wash., 2010. P. 55–76; *Taft R. F.* Were there once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy?: Apropos of an Article by S. G. Engberg // *BollGrott. Ser. 3.* 2011. Vol. 8. P. 271–311; *Galadza D.* A Greek Source of the Jerusalem Lectionary: Sinai Gr. N.E. MG 8 (10th c.) // *ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ*: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für H. Brakmann zum 70. Geburtstag / Hrsg. D. Atanassova, T. Chronz. B., 2014. S. 213–228.

ПРОХАНОВ Иван Степанович (17.04.1869, Владикавказ — 6.10.1935, Берлин), лидер евангельско-баптист. движения, председатель Всероссийского совета евангельских христиан (ВСЕХ), духовный писатель, проповедник. Родители П. были *молоканами*, крестьянами из сел Копёны и Нов. Сластуха Аткарского у. Саратовской губ. С. А. Проханов (ок. 1842–1909), отец П., в 1862 г., спасаясь от религ. преследований, вместе с семьей переехал во Владикавказ, где приобрел 4 мельницы и землю и стал членом городского совета. В 1875 г. он присоединился к группе *баптистов*, впосл. стал пресвитером местной церкви, переписывался с В. А. Пашковым (см. ст. *Пашковцы*). 17 янв. 1887 г. П. присоединился к общине баптистов, в к-рой был его отец. В 1888–1893 гг., по окончании гимназии, учился в Технологическом ин-те С.-Петербурга и активно участвовал в деятельности пашковцев. В 1889–1893 гг. П. вместе с братом Александром начал нелегально издавать 1-й евангельский ж. «Беседа» (П. писал под псевд. Закхей). В годы учебы в С.-Петербурге П. много общался с представителями различных религиозных и социальных групп, встречался и с гр. Л. Н. Толстым. В 1893 г. в Крыму, под Симферополем, П. организовал христ. коммуны «Вертоград», участие в создании коммуны приняла и З. Н. Некрасова, вдова поэта.

П. устраивал виноградники, ухаживал за скотом и открыл Библейские курсы.

Под угрозой ареста за религ. деятельность и ссылки в Закавказье, куда уже был сослан его отец, в 1895 г. П. нелегально через Финляндию выехал за границу. В 1895–1898 гг. он учился в баптист. колледже в Бристоле (Великобритания), затем в конгрегационалистском колледже в Лондоне и по одному семестру был слушателем в Берлинском и Парижском ун-тах, где также изучал богословие. В 1898 г. С. Л. Толстой (сын писателя) в Париже пригласил П. оказать помощь в качестве переводчика группе *духоборов*, направлявшихся в эмиграцию. В России духоборов преследовали за отказ служить в армии и за уничтожение оружия, в результате чего часть из них (1150 чел.) решила эмигрировать в Канаду. В пути началась эпидемия, и эмигрантов высадили на о-в Кипр. П. неск. недель занимался устройством их лагеря и заболел, но после выздоровления решил вернуться в Россию. Вопреки опасениям за последствия нелегального выезда из России при возвращении П. не был наказан, но над ним установили офиц. надзор полиции.

Сменив неск. мест работы и городов проживания, после женитьбы в 1901 г. на А. И. Казаковой П. поселился в С.-Петербурге и начал работать в электротехнической компании «Вестингауз». В 1902 г. П. напечатал в типографии МВД, принимавшей коммерческие заказы, сборник христ. гимнов «Гусли». Тираж (20 тыс. экз.), к-рый был немедленно разослан по всем общинам. В это же время руководство завода отправило П. в командировку в США, где он провел ок. 2 лет. По возвращении в С.-Петербург П. включился в движение евангельских христиан (пашковцев), в течение неск. лет возглавлял его и вел работу над созданием евангельского миссионерского союза.

26 авг. 1904 г. министром внутренних дел был назначен кн. П. Д. Святополк-Мирский, он обратился к духовным деятелям с просьбой предоставить ему сведения о религ. сообществах и концессиях. На его призыв откликнулись баптисты и лидер евангельских христиан П., составивший «Краткую записку о возникновении, развитии, настоящем положении евангельского движения в России» с Приложением (22 докумен-

та), свидетельствующие о преследованиях евангельских христиан. 17 апр. 1905 г. вышел указ «Об укреплении начал веротерпимости». В мае 1905 г. в Ростове-на-Дону состоялся объединительный съезд баптистов и евангельских христиан, на к-ром было принято единое для всего братства название — «Евангельские христиане-баптисты». П. в это время приступил к созданию «первой общины» в С.-Петербурге, в к-рую вошла часть евангельских верующих и часть общины баптистов, организованной П. еще 10 лет назад по строго баптист. образцу. Это объединение впосл. получило название «Петербургская община евангельских христиан» (зарегистрирована 26 нояб. 1908). В окт. 1905 г. П. с единомышленниками основал христ. политическую партию «Союз свободы, истины и мира», в 1906 г. слившуюся с Конституционно-демократической партией. В авг. 1906 г. П. основал Русский евангельский союз по примеру Европейского евангельского альянса, объединявшего различные христианские течения. Нек-рые рус. баптисты восприняли это начинание как сомнительное образование и называли его «Новым Вавилоном» (История евангельских христиан-баптистов России. 2007. С. 71). В поддержку Евангельского союза П. начал издавать ж. «Христианин» (приложение «Братский листок» информативного характера).

14–19 сент. 1909 г. П. созвал I Всероссийский съезд евангельских христиан, к-рый имел совещательный характер. Устав и Вероучение (в 18 главах) были приняты на II съезде (28 дек. 1910 — 4 янв. 1911). Была утверждена необходимость исключительно сознательного крещения, а крещение младенцев отвергнуто как недействительное. Тем самым было устранено ранее допустимое в среде евангельских христиан разномыслие по вопросу, принципиальному для баптистов. Это позволило в 1911 г. на Всемирном конгрессе баптистов принять ВСЕХ в члены *Баптистского всемирного альянса*, а П. — стать его вице-президентом.

Большое внимание П. уделял молодежи. Им был создан Союз христианской молодежи, при его участии были организованы собрания молодежи, в 1908–1909 гг. прошли 2 съезда союза, на последнем из них П. был избран председателем. С 1908 г. издавался еженедельный иллюстриро-



ванный листок «Сеятель». В 1905–1907 гг. П. организовал 6-недельные Библейские курсы. Занятия проходили в доме кнг. Н. Ф. Ливен. Но 4 окт. 1910 г. МВД разослало циркуляр, ограничивавший действия указов 1905–1907 гг. и стеснявший свободу религ. собраний и проповеди Евангелия. В 1912 г. было получено разрешение на открытие в 1913 г. 2-годичных Библейских курсов. С 1912 по 1916 г. деятельность союзов была остановлена, не издавались журналы, закрылись Библейские курсы. В 1913 г. П. составил «Записку о правовом положении верующих», в к-рой изложил факты произвола, но положение не изменилось. В 1916 г. судебный орган Петрограда обвинил П. в создании революционной орг-ции. После Февральской революции 1917 г. П. поддержал Временное правительство и образовал новую христианско-демократическую партию — «Воскресение». Программа партии содержала требование установления демократической республики, призыв отделить Церковь от гос-ва, обеспечить равенство деноминаций. Эти вопросы обсуждались на IV съезде ВСЕХ, который не поддержал идею создания партии. П. возобновил издание ж. «Христианин» и газ. «Утренняя звезда», проводил богослужения в Тенишевском зале, в здании цирка, вмещавшем до 3 тыс. чел., на улицах произносил проповеди. Богослужения проходили и в Михайловском манеже, вмещавшем до 10 тыс. чел.

После прихода к власти большевиков П. стал идеологом создания христ. коммун. В 1917–1918 гг. на V съезде ВСЕХ в Москве рассматривались вопросы воспитания и образования молодежи. Это было постоянной заботой П., но только в 1925 г. ему удалось организовать регулярные годичные курсы, к-рые до 1928 г. окончили 400 слушателей. На VI съезде ВСЕХ в 1919 г. обсуждался вопрос о содержании миссии. На VII съезде в Москве были поставлены задачи устройства миссии в каждом городе, селе, было решено послать 2 проповедников в Индию и Китай, а также отправить миссионеров к народам, к-рых еще не достигла Благая весть. VIII съезд ВСЕХ в 1921 г. в Петрограде проходил в условиях тяжелейшего голода, но тем не менее первым был вопрос о благовестии. П. предложил увеличить число благовестников с 50 до 100.

П. дважды подвергался арестам и по неск. месяцев содержался в лагере и в заключении в 1921 и 1923 гг. Аресты были связаны с пацифистской позицией П. и были прекращены после его отказа от этих воззрений. В 1923 г. в составе делегации из России П. принял участие в 3-м Всемирном конгрессе баптистов в Стокгольме. В 1924–1926 гг. совершил длительные заграничные поездки, в т. ч. в Германию и США. В ходе поездок была основана рус. община евангельских христиан в Германии (Берлин). С русскоязычными эмигрантами, проживавшими в США, П. создал Американский отдел евангельских христиан, при к-ром в Чикаго издавался русскоязычный ж. «Голос Евангелия». На X Всесоюзном съезде евангельских христиан в дек. 1926 г. П. сделал доклад о своей зарубежной работе, на основе к-рого съезд принял резолюцию о предоставлении Исполнительному совету в Ленинграде рассмотреть возможность преобразования Всероссийского союза во Всемирный. Однако в связи с ужесточением религ. гонений в СССР этот съезд ВСЕХ оказался последним и фактического преобразования ВСЕХ во Всемирный союз не произошло. В 1928 г. П. выехал за границу для участия в работе IV Всемирного конгресса баптистов в Торонто (Канада), а также в поисках зарубежной помощи. На конгрессе при выборе Исполнительного комитета Всемирного баптистского альянса он не был избран его членом, хотя представлял в нем рус. баптистов с 1911 г. П. самостоятельно начал организовывать Всемирный союз евангельских христиан. Обратившись в СССР П. не вернулся в связи с ужесточением гонений на верующих. Во время его пребывания в Германии было опубликовано постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г. П., получавший из СССР письма с просьбами о помощи, считал, что это была воля Божия остаться за границей, чтобы попытаться организовать помощь страждущим во время этих гонений.

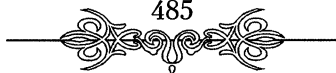
В 1931 г. П. основал ж. «Евангельская вера» (изд. сначала в Нью-Йорке, затем в Берлине), известный как «Издание и орган ВСЕХ, Всероссийского Союза Евангельских Христиан, ЗОВСЕХ (Зарубежного отделения ВСЕХ), всех других его отделов и объединений и мирового евангель-

ского движения (Всемирного Союза Евангельских Христиан)». До 1931 г. П. оставался председателем ВСЕХ и до конца жизни был его «почетным председателем». Будучи за границей, он положительно высказывался о советской власти, что позволило ВСЕХ просуществовать до 1944 г., когда на его основе был создан *Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов*.

В эмиграции П. продолжил литературно-публицистическую деятельность, а также занялся организацией Всемирного союза. Последние годы жизни стали для П. временем странствий. Остановившись в 1929 г. в Германии, он совершал поездки как внутри страны, так и по др. государствам Европы. Неоднократно посещал США и Канаду. Летом 1935 г. он вернулся в Европу, по дороге остановившись на нек-рое время у кнг. С. П. Ливен в Париже. Прочтя курс лекций, вернулся в Германию, где и завершил земной путь.

Религиозные взгляды П. не претерпели принципиальных изменений: приверженность Библии, при несколько буквалистском ее понимании, особое внимание к вопросу искупления людей Христом на кресте — крестоцентризм, акцент на необходимости рождения свыше, а также активная социально-общественная позиция. Догматика для П. служила инструментом для достижения главной цели — церковного строительства и миссионерства. До сер. 20-х гг. XX в. он пытался объединить ВСЕХ и баптистов, но противоречия привели к тому, что П. отделился от баптистов и пытался сформулировать новую самоидентификацию в русле петербургской евангелической традиции.

П. уделял большое внимание поэтично-муз. искусству, был автором богослужебных псалмов вероучительного характера. Он написал и издал 1233 стихотворения духовного содержания, 210 не были изданы. П. рассматривал духовные песнопения как важную часть церковного богослужения и использовал лучшие образцы иностранной духовной музыки и рус. национальной муз. традиции. Работа П. увенчалась изданием в 1927 г. 3-томного «десяти-сборника», объединившего 10 сборников, выпущенных с 1902 г. Важным направлением деятельности П. было издание духовной лит-ры и снабжение ею общин. Мн. материалы



он писал сам. П. стал главным редактором изд-ва «Радуга», снабжавшего евангельские общины России духовной лит-рой. В 1926 г. ему удалось получить разрешение и найти средства и издать в СССР 175 тыс. экз. Библии, НЗ, песенных сборников и др. духовной лит-ры.

Соч.: Закон и вера: Рук-во к устройству религ. собраний, легализации и управлению всеми гражд. делами общин, отделившихся от православия. СПб., 1912; Евангельское христианство и соц. вопрос. Пг., 1918; Программа ВСЕХ после моей смерти (мое общее завещание) // Евангельская вера. 1935. № 1–12. С. 59–62; Изложение евангельской веры, или Вероучение евангельских христиан / Ред. колл. под предс. И. С. Проханова; Всесоюз. Совет Евангельских Христиан. Л., 1969; В котле России: Автобиография / пер. с англ.: А. М. Бычков. Чикаго, 1992; Новая, или евангельская жизнь. М., 2009. С. 90–94.

Лит.: Клибанов А. И. История религ. сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М., 1965; Попов В. А. Христианские коммуны Проханова // НиР. 1990. № 7. С. 48–51; он же. «Евангельский клич» И. С. Проханова как проект и попытка реализации идей Реформации в движении православных обновленцев нач. 20-х гг. XX века // Богословские размышления. Спецвып.: «Реформация». 2016. Т. 17. С. 79–90; История евангельских христиан-баптистов России. М., 2007; Пузынин А. П. Традиция евангельских христиан. Изучение самоидентификации и богословия от момента ее зарождения до наших дней. М., 2010. С. 278–279; Гончаренко Е. С. Музыкальные реформы М. Лютера и их следы в реформаторской деятельности И. С. Проханова // Богословские размышления. Спецвып.: «Реформация: Восточноевроп. измерения». 2016. Т. 17. С. 260–266.

Е. А. Агеева

«ПРОХИРОН» [греч. ὁ πρόχειρος νόμος, букв. — «подручный, удобный для использования закон»], офиц. законодательный сборник, изданный в Византийской империи в период правления Македонской династии. Наряду с офиц. названием существовали и другие, сохранившиеся в рукописной традиции: ἐϋχειρίδιον (ἐϋχειρίδιος νόμος, букв. — «учебный закон»), διάταξις βασιλείου (постановление Василия), διάταξις τῶν τριῶν βασιλέων (постановление 3 императоров), τὸ τεσσαρακοντάτιον (40 титулов), вои́κὼν (правовой сборник, букв. — «относящийся к праву»).

История создания. Согласно большинству надписаний «П.», его издание инициировали соправители — императоры Василий, Константин и Лев. На основании этих и др. данных исследователи традиционно датируют издание «П.» 870–879 гг. (Bochove. 1996. Р. 29). Иная т. зр. принадлежит А. Шминку, предположившему, что «П.» был издан в 907 г.,

т. е. в правление имп. Льва VI Мудрого (866–912) (Schminck. 1986. S. 98–100; 132). Это мнение ранее уже высказывалось исследователями, полагавшими, что «П.» опубликован ок. 911 г. (Ibid. S. 62. Anm. 10). Издатель сборника К. Э. Цахарие фон Лингенталь, к-рый относил его создание к правлению Василия I Македонянина (867–886), предложил ряд аргументов против более поздней датировки. Ученый указывал, что 2 рукописи, содержащие текст «П.», а именно Bodl. Laud. gr. 39 и Paris. Coislin. gr. 209, датируются более ранним временем, чем 911 г. 35-я, 41-я и 83-я новеллы имп. Льва VI содержат ссылки на постановления имп. Василия Македонянина, и эти постановления находятся в «П.». Кроме того, существуют источники, указывающие на то, что эти постановления были впервые обнародованы именно в тексте «П.». Наконец, указывал Цахарие фон Лингенталь, рукописи «П.», включающие предисловие и содержание или только содержание называют его составителями Василия, Константина и Льва. Эти аргументы позволили Цахарие фон Лингенталь отнести составление «П.» к годам совместного правления Василия, Константина и Льва, т. е. к 870–878 (879) гг. (Ὁ πρόχειρος νόμος. 1837. Р. LVIII–LX). Константин Арменопул в предисловии к «Шестикнижию» перечисляет источники, которыми он пользовался, и указывает πρόχειρον, обнародованный Василием, Константином и Львом (Constantini Armenopuli Manuale legum sive Hexabiblos / Ed. G. E. Heimbach. Lpz., 1851. Р. 8). Составитель рукописного сборника Cod. Paris gr. 1384, датируемого 1165/66 г., упоминает краткое руководство к законам Василия, Константина и Льва и воспроизводит в сборнике фрагменты из этого руководства (Bochove. 1996. Р. 49). Наконец, во 2-й пол. XX в. была обнаружена ранее неизвестная рукопись «П.» — cod. Zavord. Nikávoros 121 (Burgmann L., e. a. Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. Fr./M., 1995. Bd. 1. N 327). Эта рукопись наряду с др. текстами содержит текст «П.». Между предисловием и 1-м титулом указывается точная дата издания сборника: 1-й день декабря, 6-й индикт, 6381 г., т. е. 1 дек. 872 г. (Bochove. 1996. Р. 31). Шминк, однако, не счел указание данной рукописи заслуживающим доверия, в т. ч. по-

тому, что в этой же рукописи содержится датировка «Эклоги» 726 годом (Schminck. 1986. S. 63), тогда как в наст. время утвердилось общее мнение, что «Эклогу» следует датировать 741 г. (Burgmann L. Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V. Fr./M., 1983. S. 10–12, 100–103). Кроме того, Шминк оспорил датировку древнейших рукописей «П.», предложенную Цахарие фон Лингенталь, и датировал их более поздним периодом (Schminck. 1986. S. 92). Далее, Шминк обратил внимание на intitulatio, сохранившееся в рукописях «П.». Он указал на то, что 3 императора, упомянутые в intitulatio, имеют титул «αὐτοκράτωρ», а не «βασιλεύς» (Ibid. S. 92–93). Имп. Лев VI, отметил Шминк, носил титул «βασιλεύς» в ранние годы своего правления, но с 900 г. стал использовать титул «αὐτοκράτωρ», поэтому на основании характера титулования императора, воспроизводимого в рукописях «П.», свод можно отнести только к позднему периоду правления имп. Льва (Ibid. S. 95). Упоминание же в intitulatio имп. Василия (через 21 год после его смерти, если принять датировку Шминка) связано с тем, что имп. Лев стремился легитимизировать свой законодательный сборник.

Основным источником «П.», по мнению Шминка, была изданная Василием «Исагога». Имп. Лев желал заменить «Исагогу» «П.», при этом он не хотел, чтобы его заподозрили в критике отца (Ibid. S. 102–103). Кроме того, имп. Лев упоминает в intitulatio «П.» и своего старшего брата Константина, умершего в 879 г. Шминк объясняет это в т. ч. тем, что император, стремясь заменить «Исагогу» «П.», должен был указать имена 3 императоров, поскольку в intitulatio «Исагоги» были указаны 3 императора. Также упоминание Константина должно было способствовать повышению статуса сына имп. Льва VI, Константина (впосл. имп. Константин VII Багрянородный), родившегося в 905 г. (Ibid. S. 103–105).

В нек-рых рукописях в перечне императоров-издателей «П.» назван и 4-й император, Александр, напр. в рукописи XI в. Cod. Sinait. 1115 (Burgmann L., e. a. Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. Fr./M., 1995. Bd. 1. N 276). Впрочем, упоминание Александра в рукописях может быть интерпретировано в пользу как традиц. версии



датировки «П.», так и версии Шминка (Bochove. 1996. P. 54–56).

Решающим же доводом в пользу традиц. датировки «П.» 870–879 гг. служит упоминание в источниках Василия Македонянина как 1-го императора в перечне императоров-издателей свода (Ibid. P. 56).

Соотношение «П.», «Эклоги» и «Исагоги». В предисловии к «П.», входящем в большинство рукописей, к-рые воспроизводят текст свода, указывается, что визант. право ко времени составления «П.» находилось в плачевном состоянии из-за избыточного числа юридических сборников, содержащихся в них противоречий, неточностей и устаревших норм. Сообщается, что в новый сборник в краткой форме вошли необходимые и полезные нормы, лат. термины были переведены на греч. язык, улучшены нуждавшиеся в исправлении законы, приняты новые законы для восполнения пробелов законодательного регулирования отдельных правоотношений. Итогом этой работы стал «П.», состоящий из 40 титулов.

В предисловии к «П.» отсутствует положение, к-рое придавало бы этому своду законную силу, при этом утверждается, что законодательство Юстиниана сохраняет юридическую силу. На этом основании «П.», по мнению нек-рых исследователей, не рассматривался издателями как законодательный свод, и, следов., тексты свода Юстиниана, включенные в «П.», должны служить первоначальным руководством в массе нормативно-правового материала законодательства имп. Юстиниана (Wal, Lokin. 1985. P. 80; ср.: Scheltema H. J. Korreferat zu P. Zepos, Die byzantinische Jurisprudenz zwischen Justinian und den Basiliken // Berichte zum XI. Intern. Byzantinischen-Kongress. Münch., 1958. S. 39–40). Вместе с тем, хотя «П.», согласно предисловию, интерпретируется как краткий правовой сборник и учебник, он рассматривается здесь и как действующий законодательный свод (Bochove. 1996. P. 62–63). В «П.» приводятся новые имп. постановления, восполняющие пробел в регулировании отдельных правоотношений. В одной из древнейших рукописей «П.», Paris. Suppl. gr. 622, в схолиях указывается, что нек-рые из этих новых постановлений были написаны διὰ κινώβαρεως, т. е. красными чернилами, к-рые мог использовать только им-

ператор для своих постановлений (Bochove. 2011. P. 241).

В предисловии к «П.» содержится критика некоего предшествующего правового сборника, обозначенного как ἐκλόγι. Согласно общепринятой т. зр., речь идет об «Эклоге» законов императоров-иконоборцев Льва III Исавра и Константина V (напр.: Ὁ πρόχειρος νόμος. 1837. P. LXIII, 10. Not. 28; Wal, Lokin. 1985. P. 78–79). «П.» был призван заменить «Эклогу». «Исагога», созданная в 879–886 гг. как «второе издание» «П.» (Zachariae von Lingenthal K. E. Collectio librorum juris Graeco-Romani ineditorum: Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii Leonis et Alexandri. Lipsiae, 1852. P. 55), никогда не была издана и не получила статуса действующего законодательного свода (эта т. зр. впервые была высказана Цахарие фон Лингенталь: Idem. Geschichte des griechisch-römischen Rechts. B., 1892³. S. 22, 84–85). Критика же «Эклоги» содержится в предисловиях и того, и др. сборника (Bochove. 2011. P. 252). По мнению Шминка, критикуемый сборник не «Эклога», а «Исагога» (Schminck. 1986. S. 64). Данное положение находится в полном соответствии с его датировкой возникновения «П.» и «Исагоги» в рамках концепции, согласно к-рой «П.» должен был заменить «Исагогу» как законодательный сборник. Примечательно, что и в «П.» и в «Исагоге» воспроизводится ряд положений, восходящих к «Эклоге». Прежде всего это касается уголовного права, нормы к-рого заимствованы в «П.» и «Исагоге» не из законодательства имп. Юстиниана, а из «Эклоги» (Burgmann L. Ecloga: Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos V. Fr./M., 1983. S. 20, 121–122).

Относительно «П.» и его предисловия была высказана также т. зр., согласно к-рой сборник был издан в 870–879 гг., вероятно в 872 г., однако вскоре после смерти имп. Льва VI, в 912 г., был отредактирован, а в предисловии включен заключительный параграф, где упоминаются «60 книг», которые следует идентифицировать как «Василики» (Signes Codoñer J., Andrés Santos F. J. La Introducción al Derecho (Eisagoge) del Patriarca Focio. Madrid, 2007. P. 189–267, 189–201, 240–246).

Источниками «П.» являются прежде всего *Институции Юстиниана* (в переработке из Парафразы

Феофила), *«Дигесты» Юстиниана* (в переработке *Сумма Анонима*; см. в ст. *Corpus iuris civilis*), *Кодекс Юстиниана* (в переработках Фалелая и Феодора Гермополита; см. в ст. *Corpus iuris civilis*), *Новеллы Юстиниана* (было использовано по большей части Собрание 168 новелл, но также и переработки Феодора Гермополита и Афанасия Эмесского), *Новеллы Василия Македонянина*, составленные, по всей видимости, до «П.» (первоначальная редакция этих новелл не сохр.).

Определенное влияние на «П.» оказала «Эклога». Так, последний, 40-й титул «П.», посвященный военной добыче, совпадает с последним, 18-м титулом «Эклоги». 39-й титул «П.» посвящен уголовному праву, как и аналогично расположенный предпоследним титул в «Эклоге». Этот титул состоит, как и прочие титулы «П.», из греч. переработок свода Юстиниана, в особенности Кодекса Юстиниана. Однако устанавливаемые в законодательстве Юстиниана в качестве наказания за правонарушения штрафные санкции заменяются в «П.» по образцу «Эклоги» членовредительскими наказаниями, хотя и менее суровыми, чем те, которые предусматриваются 17-м титулом «Эклоги».

Рукописная традиция. Известно более 50 рукописей, воспроизводящих текст «П.» (Burgmann L., e. a. Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. Fr./M., 1995. Bd. 1. S. 455). Цахарие фон Лингенталь в своем издании использовал прежде всего Codex Coislianus gr. 209 как одну из древнейших рукописей «П.», воспроизводящую текст в наилучшей сохранности; 1-я часть рукописи, содержащая текст «П.», датируется началом X в. (Ibid. N 206). Кроме того, им был использован ряд др. рукописей (см.: Ὁ πρόχειρος νόμος. 1837. P. ССХ).

Структура и содержание. В первых 11 титулах «П.» содержатся нормы, регулирующие брачно-семейные отношения, в титулах 12–19 рассматриваются вопросы, касающиеся обязательственного права, в 20–37 — вопросы наследственного права, в титуле 38 содержатся постановления, относящиеся к частным и публичным постройкам, в 39 — к уголовному праву, в титуле 40 — к военной добыче. По всей видимости, составители «П.» следовали системе организации нормативно-правового





материала «Эклоги», однако внесли коррективы (Азаревич Д. И. История византийского права. Ярославль, 1877. Ч. 2. С. 19).

Значимые для церковного права

положения «П.» регулировали следующие правоотношения: в области брачно-семейного и наследственного права, в судопроизводстве и в сфере права уголовного (Бенеманский. 1906. С. 256). Принципиальное значение для регулирования отношений в области церковно-имущественных прав имел 15-й титул «П.» — о эмфитевсисе, бессрочном наследуемом праве аренды земельного участка (Лашкарёв «П.» А. Право церковное в его основах, видах и источниках: Из чтений по церк. праву. К., 1886. С. 171; Бенеманский. 1906. С. 257). В титуле воспроизводятся фрагменты 120-й новеллы имп. Юстиниана. Право на чужую вещь (лат. *ius in re aliena*) было известно уже в рим. праве, когда в эмфитевсис передавались необработанные земли, а арендатор обязан был их обработать, и его особое вещное право основывалось на том, что он произвел мелиорацию заброшенного земельного участка, улучшил качество вещи. Эмфитевт (арендатор) был обязан выплачивать собственнику участка ежегодную установленную плату. В греко-рим. праве эмфитевсис утверждался как институт, распространяющийся прежде всего на земельные участки, принадлежавшие храмам и богоугодным заведениям (Бенеманский. 1906. С. 258). В «П.» обсуждается «церковный» эмфитевсис, особенности осуществления этого права на землях, собственность на к-рые принадлежит церковным учреждениям. Согласно «П.», «церковный» эмфитевсис может устанавливаться в пользу эмфитевта и 2 его последующих правопреемников, тем самым определяется срок осуществления эмфитевтой его права на церковный земельный участок, тогда как регулярный эмфитевсис (устанавливаемый на земельные участки частных лиц) представляет собой бессрочное вещное право (Дождев Д. В. Римское частное право. М., 1999². С. 468).

Как отмечает М. И. Бенеманский вслед за «П.» А. Лашкарёвым, особое значение для церковного права имеет 24-й титул «П.», в к-ром рассматриваются завещания епископов и монахов (Бенеманский. 1906. С. 264). Источниками данного титула явля-

ются в основном 5, 86, 123, 131-я новеллы Юстиниана. Согласно установлениям «П.», епископ может составить завещание только в отношении того имущества, которое было приобретено им до поставления во епископы. Желая поступить в монарх должен сделать завещательные распоряжения до пострижения в монахи. Исключение делается только для лиц, имеющих детей: эти лица могут составить завещание в пользу детей и после пострижения. В случае наследования подобному лицу по закону, дети его могут получить только фалкидий, т. е. определенную долю наследства, на к-рую имеют право необходимые (обязательные) наследники по закону.

28-й титул «П.» посвящен поставлению епископов и пресвитеров. Источником этого титула стала 137-я новелла Юстиниана. Согласно «П.», клирики и «первые лица города» совершают избрание во епископы из 3 кандидатов. В полном соответствии с источником «П.» предполагает, что рукоположение во епископы осуществляется одним человеком, а не собором епископов.

18-й титул предусматривает особую процедуру в отношении лица, обвиненного в том, что он недостойн священства, а также в отношении его обвинителя или обвинителей. «П.» предписывает провести расследование в течение 3 месяцев и только в случае доказанной невинности ставленника совершить его поставление, в противном случае поставление воспрещается.

Особое место занимают в «П.» титулы, посвященные регулированию брачно-семейных отношений. Брак клириков подлежит регламентированию «П.» Так, в 5-м титуле устанавливается, что священнослужители могут иметь законных жен, однако брак должен быть заключен до хиротонии. Церковнослужители, певцы и чтецы, могут заключать законные браки. Вступившие же в брак иподиаконы, диаконы, иереи лишаются сана и связанного с ним достоинства (ср.: Васил. 6; Ап. 26; CJ. I 3. 44; Novell. Just. 22. 42). Положения «П.», регулирующие брачно-семейные отношения, касаются вопросов заключения помолвки, установления предбрачного дара и приданого, препятствий к браку, условий заключения брака, совершения брака, оснований и процедуры расторжения брака. В 1-м разд. 4-го титула

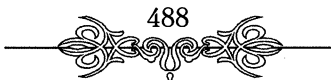
«П.» приводится определение брака, представляющее собой перевод определения Модестина, к-рый воспроизводится в Дигестах Юстиниана (Dig. 23. 2. 1): «Nuptiae sunt viri et mulieris conjunctio et consortium omnis vitae, divini atque humani juris communio» (Γάμος ἐστὶν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συνκλήρωσις πάσης ζωῆς, θείου τε καὶ ἀνθρώπινου δικαίου κοινωνία — «Брак есть мужеви и жене сочетание и сбытие во всей жизни, божественныя же и человеческия правда общение» (Кормчая, 1650. С. 931)).

Брак определяется в «П.» как моногамный союз мужчины и женщины, однако в нем не упоминается о необходимости церковного благословения данного союза. Впрочем, Бенеманский считал, что церковное благословение предполагается 27-й гл. 4-го титула «П.», где содержится требование публичного венчания и используется соответственно выражение *στεφανούσθω* (Бенеманский. 1906. С. 276). Существенное значение для церковного права имел 39-й титул, «о наказаниях», относящийся к уголовному праву. Наряду с такими деяниями, как убийство, поджог, производство фальшивой монеты, в «П.» рассматриваются преступления против брака и против нравственности. Устанавливаются наказания за многобрачие, прелюбодеяние, блуд, растление, кровосмешение, мужеложство и скотоложство.

В отдельную категорию могут быть выделены преступления против веры, к-рым уделяется особое внимание в 39-м титуле «П.» К ним относятся вероотступничество, соращение в иную веру, святотатство, колдовство (Там же. С. 383–393). Бенеманский полагал, что этот титул «П.» оказал существенное влияние на «Алфавитную синтагму» Матфея Властаря (Там же. С. 438–451), тогда как на трудах таких канонистов, как Алексий Аристин, Иоанн Зонара, патриарх Феодор IV Вальсамон, «влияние Прохирона совершенно не отразилось» (Там же. С. 433. Примеч. 1; как в целом, так и в части, касающейся уголовного права).

Изд.: Ὁ πρόχειρος νόμος; Imperatorum Basilii, Constantini et Leonis Prochiron / Ed. K. E. Zachariae von Lingenthal. Hdlb., 1837; Schminck A. Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern. Fr./M., 1986. S. 58–62.

Лит.: Бенеманский М. И. Ὁ πρόχειρος νόμος имп. Василия Македонянина: Его происхождение, характеристика и значение в церк. праве.



Сегр. П., 1906. Вып. 1. С. 151–177; *Pieler P. E.* Byzantinische Rechtsliteratur // *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Münch., 1978. Bd. 2. S. 452–454; *Wal N., van der, Lokin J. H. A.* Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453. Groningen, 1985. P. 78–79, 132–133; *Schminck A.* Prochiron // ODB. 1991. P. 1725; *Bochove Th., van.* To Date and not to Date: On the Date and Status of Byzantine Law Books. Groningen, 1996; *idem.* Some Byzantine Law Books: Introducing the Continuous Debate Concerning their Status and their Date // *Introduzione al diritto bizantino: Da Giustiniano ai Basilici / A cura di J. H. A. Lokin, B. H. Stolte.* Pavia, 2011; *Τροιάνος Σ.* Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Αθήνα; Κομοτηνή, 2011³. Σ. 246–251.

Е. В. Сильвестрова

ПРО́ХОР [греч. *Πρόχορος*; лат. *Prochorus*] (I в.), ап. от 70, еп. Никомидийский (пам. 28 июля и 4 янв. — в Соборе апостолов от 70). П. — один из 7 первых диаконов, избранных апостолами для служения за трапезами из-за разногласия между христианами из «эллинистов», чьи вдовы «пренебрегаемы были», и обращенными из евреев (Деян 6. 1–6). П. был поставлен во диакона как один из «изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости» (Деян 6. 3). Его греч. имя (распространенное значение — «предводитель хора») весьма редкое и не встречается в источниках того времени. Мн. исследователи полагали, что, поскольку только о диак. Николае сказано, что он был «обращен из язычников» (Деян 6. 5), то, вероятно, П., как и др. первые диаконы, происходил из обращенных евреев (*Левинская.* 1999. С. 209; *Fitzmyer.* 1998. Р. 350). Если учесть отсутствие сведений о носителях его имени в Палестине (см.: *Plan.* 2002. Р. 304), скорее всего он происходил из грекоязычных евреев диаспоры (см., напр.: *Bauckham.* 1995. Р. 111; ср.: *Paulien.* 1992. Р. 473). Как и в случае с др. диаконами (Деян 6. 8 — 8. 2, 5–40; 21. 8) очевидно, что служение П. не было ограничено только присмотром за трапезами, но подразумевало также проповедь Евангелия и др. обязанности. Больше никаких сведений о П. в НЗ не содержится.

Наиболее раннее предание о П. как об ученике и о спутнике св. ап. Иоанна Богослова содержится в соч. «Деяния или паломничества, авторства Прохора» (*Acta seu peregrinationes, auctore Prochoro* — CANT, N 218; BHG. T. 2. N 916–917z), к-рое входит в круг апокрифических сказаний об ап. Иоанне. П. представлен как автор этого произведения (поэтому оно также известно как «Псевдо-Про-

хор») и является одним из основных действующих лиц. Текст представляет собой одну из поздних переработок апокрифических *Иоанна деяний* (*Acta Iohannis* — CANT, N 215;



Ап. Иоанн Богослов и ап. Прохор на о-ве Патмос.

Миниатюра из Сборника.

2-я четв. XII в.

(Paris. gr. 71. Fol. 149v)

Фото: gallica.bnf.fr

крит. изд.: *Junod E., Kaestli J.-D.* *Acta Iohannis.* Turnhout, 1983. (CCSA; 1–2)) и датируется V в. (CCSA. Vol. 2. Р. 749; *Schneemelcher.* Louisville, 1992. Vol. 2. Р. 431; *Culpepper.* 1994. Р. 427). Помимо оригинальной версии текста на греч. языке он существует еще в 7 более поздних версиях на др. языках (см.: CANT, N 218). Согласно греч. версии, после Вознесения Господа апостолы собрались в Гефсимании и П. выпал жребий, как апостолу от 70, сопровождать ап. Иоанна в М. Азию с целью проповедь там Евангелия. Сначала ап. Иоанн и П. плывут на корабле в Иоппию, чтобы затем попасть в Азию, посещают Селевкию, Эфес, Тривлию и др. места. Апостолы терпят кораблекрушение, описание к-рого обнаруживает параллели с историей библейского прор. Ионы (*Culpepper.* 1994. Р. 493). Их миссию сопровождают чудеса: они совершают исцеления страждущих, изгоняют демонов, при этом их преследуют иудеи и язычники, они пребывают в заключении. Совместное путешествие продолжалось ок. 50 лет. Наконец, в Эфесе П. вместе с др. 6 учениками погребает ап. Иоанна, который заповедовал ему вернуться в Иерусалим и умереть там (*Acta Joannis / Ed. Th. Zahn.* Erlangen, 1880. Hildesheim, 1975¹. S. 3–165). Наиболее важный эпизод с участием П. связан с нахож-

дением апостолов на о-ве Патмос. В один из дней ап. Иоанн отводит П. в пустынное место на горе, именуемое Катастасис, где они пребывают 3 дня в посте и молитве. Апостол просит принести П. чернила и листы папируса. После того как П. возвращается, происходит богоявление, сопровождаемое громом и молнией. Ап. Иоанн усаживает П. справа от себя, устремляет свой взгляд к небесам и получает в откровении текст Евангелия, к-рый П. записывает. Процесс записи продолжается 2 дня и 6 часов, после чего они возвращаются в город, где П. переписывает полученный в откровении текст. Этот текст П. торжественно зачитывает перед собравшимися на острове епископами, пресвитерами и диаконами из местных общин, а оригинал отправляет на хранение в Эфес (*Acta Joannis / Ed. Th. Zahn.* 1880. S. 154–157). Предание о записи П. в пещере со слов ап. Иоанна текста кн. Откровение присутствует только в поздней версии этого памятника на лат. языке (*Ibid.* S. 158–159). Этот текст лег в основу более поздних вариантов «Пространного жития апостола Евангелиста Иоанна Богослова», прежде всего для варианта X в., составленного прп. Симеоном Метафрастом (CANT, N 221). П. также упоминается в 4-й рецензии (редакция не ранее VI в.) раздела, посвященного сказанию об «Успении св. Иоанна» (*Dormitio* — CANT, N 215. II), где говорится, что когда собравшиеся при кончине апостола рыдали и сетовали, то евангелист обратился к П.: «Чадю Прохоре, что ты плачешь и этих братьев побуждаешь к сетованию? Ведь я к Царству Небесному отправляюсь» (CCSA. Vol. 1. Р. 343). Имя П. встречается и в более позднем компилятивном сборнике из рукописи Paris. gr. 1468 (XI в.; CANT, N 217; CCSA. Vol. 1. Р. 347).

П. представлен в большинстве визант. каталогов апостолов от 70. В каталоге V–VI вв., приписываемом свт. Епифанию Кипрскому, сказано, что П. был епископом Никомидии Вифинской (*Vitae prophetarum.* Р. 119); точно такие же сведения содержатся в каталоге, известном под именем Дорофея Тирского (не ранее VI в. — *Ibid.* Р. 135); в одной из рукописей этого списка, в сказании, посвященном св. ап. Иоанну Богослову, сказано, что П. записал обстоятельства его кончины (*Ibid.* Р. 155). Имя П. встречается среди апостолов

от 70 в анонимном греко-сирийском списке V–VI вв. (Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 1997. Vol. 2. P. 469). Как епископ Никомидии П. упоминается в Пасхальной хронике (VI в.; Chron. Pasch. 427). В списке VII в., атрибутируемом сщмч. Ипполиту Римскому, добавлено предание о том, что П. обратился в христ. веру вместе со своими дочерьми (Vitae prophetarum. P. 167). Как епископ Никомидии П. представлен в сир. списке из груз. рукописей A–I 44 и A–9S (X в.) (Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. Vol. 34. P. 130). В списке апостолов от 70 на араб. языке из сочинения копт. писателя *Абу-ль-Бараката* († 1324), входящего в состав его труда «Светильник во тьме», сказано, что П. был родственником ап. Стефана и составил Житие ап. Иоанна (Baumstark A. Abul-l-Barakats nicht-grichisches Verzeichnis der 70 Jünger // OriensChr. 1901. Bd. 1. S. 267).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) П. упоминается как апостол от 70 и один из 7 диаконов под 28 июля вместе с др. первыми диаконами, Никанором и Парменом, где в кратком сказании говорится, что он был епископом Никомидии и «упокоился в мире» (Ibid. Col. 851). Эти сведения повторены в день его памяти, 30 июня, в Соборе св. апостолов (SynCP. Col. 784). Сведения о сослужении П. ап. Иоанну в древних версиях синаксарей отсутствуют. Визант. автор XII в. *Феодор Продром* в поэтической форме перелагает предание о записи П. начальных стихов Евангелия от Иоанна, полученного в откровении ап. Иоанном (Theodorus Prodromus. Epigrammata in Vetus et Novum Testamentum // PG. 133. Col. 1203).

В совр. греч. синаксарной традиции, отраженной в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (нач. XIX в.), под 28 июля, в день памяти П. вместе с апостолами от 70 и диаконами Никанором, Тимоном и Парменом, в пространном сказании говорится, что П. совершал диаконское служение в Иерусалиме, помогая нищим и вдовам за трапезами, проводил время в проповеди Евангелия вместе со св. ап. Иоанном Богословом, с к-рым «он совместно трудился над написанием Евангелия, став соучастником своего учителя в испытаниях и скорбях». Его проповедническому служению при-

писывается назидательно-аскетический характер. После смерти ап. Иоанна П., став епископом Никомидии, «приводил к лучшему состояние всех тамошних ищущих Бога людей словом своим, уча их не подчинять лучшее худшему, т. е. душу телу и его страстям, но, напротив, подчинять тело и присущие ему страсти души истинному учению и «различению» (διάκρισις)». П. посвящено двустихие: «Прохор, ты воистину явился подражанием «Наперснику», хвала усердию твоему!» (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 6. Σ. 123–124). Это же сказание, но в краткой редакции, представлено в «Новом Синаксаристе» иером. Макария Синонопетрита (Μακάριος. Συναξαριστής. 2008. Т. 11. Σ. 315).

При переводе визант. синаксарей память П. вместе с памятью апостолов Никанора и Пармена помещают в стišные слав. Прологи (XIV–XV вв.) под 28 июля, где пересказываются сведения о нем как об ученике ап. Иоанна и о его проповеди в Никомидии (Петков, Спасова. Стишн. Пролог. 2013. Т. 11. С. 62–63), под 30 июня сказано, что П. упокоился в мире в Никомидии (Там же. Т. 10. С. 78). Эта память из стišного Пролога была включена в ВМЧ (а также в печатный Пролог XVII в. с небольшим сокращением) вместе с апостолами Никанором и Парменом, память П. как одного из сослужителей ап. Стефана отмечена под 28 июля (см.: *Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 333 [2-я паг.]), под этой же датой его поминовение установилось в слав. традиции (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 226; Т. 3. С. 288). В нек-рых списках обычного Пролога краткой редакции под 28 июля также имеется упоминание о П. вместе с апостолами Парменом, Никанором и Тимоном (без текста; см. Пролог РГАДА. Ф. 381. № 171. Л. 95в. — сер. XIV в.). В месяцеслове при Евангелии из собрания рукописей Синодальной типографии XIV в. (РГАДА. Син. тип. № 8), представляющем собой оригинальный вариант слав. минологов (греч. протограф не обнаружен), память П. отмечена под 13 сент. (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 130; Т. 2. С. 282; *Лосева*. 2001. С. 41–42).

В славянской книжности был широко распространен перевод «Жития Иоанна» авторства П. («Обхождение Иоанново»), он сохранился в южно- и восточнослав. рукописях

начиная с XII в. (перечень рукописей см.: Santos Otero A., de. 1978. Bd. 1. S. 97–123; изд. наиболее ранних фрагментов: Трифунюв В. Житије из времена светог Саве // Славивање моштију светог Саве: 1594–1994. Београд, 1997. С. 39–54; Vajs J. Martyrii s. Georgii et Periodum s. Ioannis Apostoli et Evangelistae fragmenta glagolitica // Slavorum litterae theologiae. Praga, 1907. N 3. S. 132–138) и был включен в ВМЧ в дни памяти ап. Иоанна — под 26 сент. и 8 мая (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 1584–1660; Die grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. 1–8. Mai / Hrsg. E. Weiher, S. O. Smidt, A. I. Skurko. Tl. 1: Text. Freiburg i. Br., 2007. S. 555–599).

В Житиях святых свт. Димитрия Ростовского память П. вместе с апостолами от 70 Прохором, Тимоном, Парменом отмечена под 28 июля: после краткого рассказа об избрании диаконов в сказании со ссылкой на житие ап. Петра авторства Симеона Метафраста под 29 июня (см.: ВHG, N 1493; ActaSS. Iun. T. 5. P. 414) говорится, что П. сначала последовал за ап. Петром, к-рый и поставил его в епископа Никомидии. После Успения Пресв. Богородицы П. присоединился к ап. Иоанну, с к-рым они совместно обошли мн. страны, терпя болезни и нападки от неверных ради благовестия Христова. С ним он был заключен на о-ве Патмос, где и записал под диктовку ап. Иоанна кн. Откровение. После смерти апостола П. вернулся в Никомидию, где обращал ко Христу заблудших. Затем пришел в Антиохию и там принял мученическую кончину от неверных за проповедь Христа (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 426; ср.: Там же. Л. 205). По всей видимости, эти сведения были почерпнуты свт. Димитрием из сб. «Жития святых» аббата Лаврентия *Сурия* и соч. «Acta Sanctorum» — том, содержащий данные о почитании П., был ему доступен. 4 янв., в праздник Собора апостолов от 70, эти сказания представлены в кратком пересказе (Там же. Кн. 2. Л. 264). Под 26 сент., в день памяти ап. Иоанна, приводится более подробное описание жизни П. (Там же. Кн. 1. Л. 130–137), восходящее к апокрифической традиции. В «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского» под 4 янв. и 28 июля повторены те же

сведения, что и в оригинальном издании (ЖСв. Янв. Кн. 1. С. 54; Июль. С. 641–642).

Под 28 июля память П. вместе с др. апостолами от 70 — Никанором, Тимоном и Парменом — закрепились в совр. календарях греч. Церквей, где он назван «соратником» ап. Иоанна Богослова (*Σακρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 406*), и в совр. календаре РПЦ, где в соответствии с традицией, представленной у свт. Димитрия Ростовского и восходящей к зап. источникам, в указателе он также назван священномучеником (ПЦК. 2020. С. 192, 380). Сведения из зап. Мартирологов попали и в совр. правосл. издания: так, в сказании, сопровождающем текст службы П. в богослужбной Минее РПЦ, говорится о его поставлении в епископа Никомидии ап. Петром и о мученической кончине 9 авг. (?) в Антиохии (Миней (МП). Июль. Ч. 3. С. 255).

Сведения о мученичестве П. восходят к лат. источникам, самые ранние из к-рых связаны с именем Адона, архиеп. Вьеннского († 874/5), к-рый включил поминовение святого в свой Мартиролог под 9 апр. (дата, очевидно, выбрана произвольно). Там говорится, что П. прославился чудесами и принял мученичество в Антиохии, где и был похоронен (см.: *Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Age. P., 1908. P. 460, 484, 599*). Парижский мон. Узуард († 877) в составленном им Мартирологе повторил слова архиеп. Адона, убрав только упоминание о том, что П. был похоронен в Антиохии (MartUsuard. 1965. P. 209). В XIV в. еп. Петр Наталис в краткой заметке о П. объединил сведения, заимствованные из греч. и лат. источников. По его словам, П. был племянником ап. Стефана и сопровождал ап. Иоанна во время миссии в Азии, где стал епископом Никомидии; впосл. ап. Иоанн послал его для проповеди христианства в Антиохию, где П. принял мученическую смерть 9 апр. и был похоронен (*Petr. Natal. CatSS. IV 39*). Кард. Цезарь Бароний в Римском Мартирологе без изменений воспроизвел сообщение Узуарда (MartRom. Comment. P. 131). В совр. редакции Римского Мартиролога совместное поминовение диаконов П., Никанора, Тимона, Пармена и Николая, основанное на Деяниях св. апостолов, в соответствии с визант. традицией указано

под 28 июля (MartRom. (Vat.). P. 396). В Зап. Европе почитание П. почти не получило распространения. Частицы мощей святого хранились в Болонье, в ц. Сан-Джованни-ин-Монте (ActaSS. Apr. T. 1. P. 816), и во Флоренции (Bocchi F. Le Bellezze della città di Firenze. Firenze, 1592. P. 288).

В копт.-араб. Синаксаре (XIII — нач. XIV в.) под 20 туба (15 янв.) представлено сказание о П. как об апостоле от 70 и о перводиаконе: в тексте отмечены его успехи в проповеди Евангелия среди язычников и иудеев. В отличие от византийских источников говорится, что П. поставил в епископа Никомидии именно ап. Иоанн Богослов и в этом городе тот построил церковь и скончался в добродетельной старости (PO. T. 11. Fasc. 5. P. 619–620). Память П. вместе с др. апостолами от 70 и перводиаконами, как и в визант. традиции, представлена под 22 хротиц (28 июля) в арм. Синаксаре Тер-Исразла (XIII в.) (PO. T. 21. Fasc. 6. P. 790–791).

По причине разнообразия источников о П. нек-рые русскоязычные авторы пришли к мнению о том, что в многогосставной традиции его почитания были смешаны сведения о 2 персонажах (см., напр.: *Димитрий (Самбикин), архиеп. 1907. С. 47; Миней (МП). Июль. Ч. 3. С. 255*), однако эта гипотеза не находит поддержки среди совр. исследователей. Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп. Собор св. 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 46–48; Sauget J.-M. Procoro // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 1173–1176; Santos Otero A., de. Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. B.; N. Y., 1978; Paulien J. Prochorus // ABD. 1992. Vol. 5. P. 473; Culpepper R. A. John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend Studies On Personalities of the NT. South Carolina (Columb.), 1994; Bauckham R. The Book of Acts in Its Palestinian Setting. Grand Rapids (Mich.), 1995; Fitzmyer J. The Acts of Apostles. N. Y., 1998; Левинская И. А. Деяния апостолов: Гл. 1–8: Ист.-филол. коммент. М., 1999; Лосева О. В. Русские месящесловы XI–XIV вв. М., 2001; Ilan T. Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Tübingen, 2002; Schneemelcher W. New Testament Apocrypha. Westminster, 2003. Vol. 2. P. 152–209, 429–435.*

А. Е. Петров

Иконография. Наиболее ранние сохранившиеся изображения П. связаны с образом ап. Иоанна Богослова и представляют П. соучастником создания евангельского текста. Данный сюжет является иллюстрацией одного из эпизодов апокрифического сказания об ап. Иоанне Богослове, когда во время пребывания на о-ве Патмос он взял с собой П. и взойшел на гору недалеко от города, где молился 3 дня. После 3-го дня были гром

и молния, и гора поколебалась. П. в страхе упал на землю. Апостол посадил ученика по правую руку от себя и велел записывать все, что он будет ему диктовать через божественное откровение. Эта сцена представлена в Евангелиях кон. X — нач. XI в. (Paris. gr. 230. S. 41; Ath. Dionys. 588m. Fol. 225). Изображения на миниатюрах достаточно точно отражают сюжет рассказа: ап. Иоанн Богослов стоит справа, развернувшись к небесному сегменту, правой рукой благословляет на написание сидящего рядом (слева) П. Данная иконография в этом раннем изводе получила широкое распространение, особенно в миниатюрах, изображения на к-рых в основном различаются деталями: П. может сидеть на горке (Ath. Dionys. 588m. Fol. 225 — на золотом фоне; Paris. gr. 71. Fol. 149v, 2-я четв. XII в. — на пейзажном фоне с горкой; Paris. Suppl. gr. 27. Fol. 1, кон. XI (?) — XII в. — на пейзажном фоне с горками и строением; Lond. Brit. Lib. Add. 35030 Fol. 222v, кон. (?) XIII в. — с добавлением пейзажного фона со скалистыми склонами), или на стульчике без подлокотников и спинки (Lond. Brit. Lib. Burney 19. Fol. 165r, 2-я четв. XII в. — на фоне скалы), или с подножием (Codex Ebnerianus — Bodl. Auct. T. inf. I. 10. Fol. 178v, 2-я четв. XII в.; Paris. arm. 17. Fol. 258v, 1356 г.). П. везде показан молодым темноволосым безбородым человеком, записывающим текст в раскрытом кодексе, к-рый лежит у него на коленях, или опирается на левую руку и колено. Процесс написания евангельского текста получил букв. визуализацию на миниатюре кон. XII в., вшитой в рукопись Евангелия 1-й трети X в. (РНБ. Греч. 220. Л. 168 об.) — над головой П. имеется начертание слов, диктуемых ему ап. Иоанном Богословом. На миниатюре в новгородском Евангелии 2-й четв. XV в. (ГИМ. Муз. 364 Л. 1 об.) художник изобразил ап. Иоанна Богослова возложившим руку на голову П., т. е. момент передачи божественного откровения приобрел наглядность; эта композиция относится также к вариантам с зеркальным расположением фигур апостола и его ученика. На миниатюрах Остромирова (РНБ. Ф. п. 1. 5. Л. 1 об., 1056–1057 гг.) и Мстиславова (ГИМ. Син. 1203. Л. 1 об., 1103–1117 гг.) Евангелий перед П. появляется низкий столик с письменными принадлежностями, П. сидит на подушке, поджав под себя ногу. К XIV в. количество предметов письма увеличивается, напр., на миниатюре в Феодоровском Евангелии (ЯИАМЗ. Инв. 15718. Л. 2 об. 1-й трети XIV в.), где апостол и П. показаны в решенном орнаментально пространстве храма, пишущий ученик представлен сидящим в высоком кресле с подножием перед столом с многочисленными предметами для письма и попитром. Очень редко встречаются изображения П., пишущего не в кодексе или на

листе, а в свитке (Евангелие 80–90-х гг. XV в., ГТГ. Инв. К–5347. Л. 257 об.). С XIII в. на сохраняющейся традиции. схему миниатюре появляется изображение пещеры. Напр., на миниатюре из Евангелия XIII в. (Paris. georg. 28. Fol. 179v, XIII в.) сцена перенесена к городской стене, служащей фоном, пещера в центре выглядит темным проломом в стене, внутри — корзина с рыбами и пучок зелени. Образ П. может быть помещен перед пещерой в скале (Patm. 81. Fol. 238v, 1334–1335 гг.) — ап. Иоанн Богослов также стоит на фоне пещеры, в к-рой виден столик с письменными принадлежностями.

Вторым вариантом иконографии стало изображение апостола и его ученика сидящими напротив друг друга. Самый ранний пример — резная табличка из слоновой кости (XI в., сокровищница кафедрального собора в Хальберштадте, Германия). В композиции обозначены гористый пейзаж с пещерой и городские постройки, обнесенные крепостной стеной. На фоне пещеры сидит ап. Иоанн Богослов с вертикально стоящим на правом колене кодексом. Его правая рука обращена в сторону П., сидящего слева на низком стульчике и записывающего слова учителя. Между ними — пюпитр со свитком и ящик с письменными принадлежностями. Над пещерой — орел, символ евангелиста. В миниатюрах рукописей встречаются композиции, в к-рых, как и на рельефной табличке, фигура ап. Иоанна Богослова заметно крупнее фигуры П., иногда они также показаны сидящими на разновысоких сиденьях (Athen. Bibl. Nat. 71. Fol. 158, сер. XIV в. — на нейтральном фоне; Athos, Kutlum. 62, XIV в. — на фоне с горами). Но, как правило, учитель и ученик изображены сидящими на одном уровне на сиденьях, или на выступах гор (Ath. Dionys. 80. Fol. 275v, 1321 г.), или на фоне гор с пещерой (Ath. Vator. 247. Fol. 257v, 2-я пол. XIV в.). Пещера может располагаться за фигурой П., или же учитель и ученик оба показаны на фоне пещеры (реже); внутри пещеры нередко виден столик с письменными принадлежностями. Многочисленные примеры композиций с такой иконографией не только вошли в рукописи, но и представлены памятниками живописи, станковой и монументальной (напр., в ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1350), ц. Успения Пресв. Богородицы, Протат, Афон, ок. 1290 (?), мастер Мануил Панселин; в кафоликоне мон-ря Дионисиат на Афоне, кон. XVI в.).

Эта композиция в обоих изводах широко известна в иконописи: на иконах царских врат (напр., XVII в., ГЭ. Госкаталог РФ. № 14009445 — П. сидит справа, ап. Иоанн стоит; на отдельных иконах (напр., XVI в., ГЭ. Госкаталог РФ. № 12522500 — оба сидят; 1-я пол. XVII в., ГИМ. Госкаталог РФ. № 10584407 — ап. Иоанн Богослов стоит).



Ап. Иоанн Богослов и ап. Прохор на о-ве Патмос.

Миниатюра из Лекционария.

Кон. XI в.

(Paris. Suppl. gr. 24. Fol. 1)

Фото: gallica.bnf.fr

Упоминание о П. в композиции с ап. Иоанном Богословом имеется в иконописных подлинниках. В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — сказано, что П. сидит напротив своего учителя, простершего к нему левую руку, и пишет: «В начале бе Слово, и Слово бе к Богу». Там же, в толковании к образам евангелистов, есть уточнение, что ап. Иоанн Богослов и П. изображаются в пещере (Ерминия ДФ. § 7. С. 156). В разд. «Семьдесят Святых апостолов» данного руководства есть также характеристика единоличного образа П.: «...старец, с проседью в раздвоенной бороде» (Там же. С. 156. № 9).

Единоличные изображения П. достаточно редки, но при этом насчитывают 3 варианта иконографии. Первый связан с почитанием П. как одного из 7 архи-диаконов раннехрист. Церкви. В композиции рукоположения ап. Петром диаконов на фреске в Новой Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия (50-е или 60-е гг. X в.), П. — один из стоящих перед первоапостолом молодых людей (группа без именующих надписей; с бородами, едва показавшимися или короткими) в белых стихарях, с ораями. Образ П.-диакона помещали в алтарной зоне в росписи храмов. Напр., ростовое изображение П. (надпись: «**АРХІДІАКОНЪ ПРОХОРЪ**») представлено в одной из ниш алтаря в ц. свт. Николая Чудотворца Печской Патриархии (1673–1674). П. — молодой диакон с тонзурой, выстриженной во вьющихся недлинных волосах, с короткой кудрявой бородой. Кадило держит в правой руке, островерхий киворий (дарохранительница) стоит на левой руке, покровенной красной пеленой, к-рая, обматывая шею, спускается на левое плечо; облачен в белый с охристыми вставками подризник. Образ П.-диакона также вводили в состав минейных циклов. В настенном минологии ц. свт. Николая в Пелиново, Черногория (1717–1718) ростовое

вое изображение помещено под 28 июля. Известны его изображения в составе избранных святых («Избранные святые Агриппина, Константин, Прохор», XIX в., СГХМ. Госкаталог РФ. № 2577778).

Также в состав миней включают редкий образ П.-апостола в варианте, описанном в Ерминии Дионисия Фурноаграфиота. В росписи нартекса Печской Патриархии (1565) П. — старец, в хитоне и гиматии (без омофора), держит в руке свиток. Изображение находится в ряду святых, расположенных по минейному принципу, и следует за образом вмч. Пантелеимона; включение образа П. в роспись нартекса может быть связано в т. ч. с почитанием местного святого соименника П. — прп. Прохора Пшинского. Иногда под 28 июля помещали одного ап. Тимона (напр., на миниатюре в греко-груз. рукописи, т. н. Афонской книге образов, кон. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 122 об.)).

Нечасто встречаются образы П.-епископа. Так, в храме Успения Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320) в барабане сев.-вост. купола помещен ростовой образ П. с длинной клиновидной бородой с проседью, в священнических одеждах — на нем белый подризник, охристая орнаментированная епитрахиль, вишневого цвета фелонь, на плечах омофор, конец к-рого перекинут через левую руку, на уровне груди в покровенных фелонью руках он держит кодекс.

В рус. памятниках преобладающим стал зафиксированный иконописными



Ап. Прохор.

Роспись ц. свт. Николая Чудотворца Печской Патриархии. 1673–1674 гг.

Фото: BLAGO, UFund, USA/Serbia

подлинниками тип П., в к-ром нашли отражение отдельные элементы всех 3 его иконографий: возраст молодого человека, когда он встал на путь христ. служения и принял диаконский сан, облаче-

ние апостола — хитон и гиматий, омофор на плечах — знак архиерейского достоинства. В датированном 2-й четв. XVII в. Софийском списке подлинника Новгородской редакции под 28 июля указано: «Святыи Апостол Прохор, млад, риза багор легок, исподь лазорь, на плечах амфор» (РНБ. Соф. № 1523. Л. 164; опубли.: Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в. М., 1873. С. 128). В происходящий из Палеха список подлинника сводной редакции XVIII в., принадлежавший Г. Д. Филимонову, включено описание «Прохора, Никанора, Тимона и Пармена, от седми диаконов»; все, кроме Тимона, описаны как молодые люди. П. — «подобием млад, власы просты, мало повились с ушей, риза апостольская багряная, исподняя лазоревая, во омофоре, в руках книга, ноги в сандалиях» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 400). То же описание (кроме упоминания обуви) помещено в этом же подлиннике под 4 янв. — в день памяти Собора 70 апостолов; в общем списке имя П. упомянуто на 12-м месте (Там же. С. 234). В лицевой части Строгановского иконописного подлинника (1-я четв. XVII в.), изданного С. Т. Большаковым, под 28 июля представлен единственный ростовой образ одного П. в иконографии, близкой к тексту в Софийском списке подлинника: левая рука скрыта под гиматием (Евангелия нет), правая поднята на уровне груди (см.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 197). В минейных памятниках предпочтение отдается образу одного П. (напр., на рус. иконе «Годовая минея», нач. XIX в., УКМ; на иконе «Минея на июль», 1-я пол. XIX в., ЦМиАР. Госкаталог РФ. № 10097334) или с ап. Никанором (напр., на рус. иконе на июль из годового комплекта миней кон. XVI в., ВГИАХМЗ). Встречаются изображения всех 4 апостолов этого дня, как, напр., на 2-сторонней иконе-таблетке «Апостолы Прохор, Никанор, Тимон и Пармен. Троица ветхозаветная» (XVIII в., СИХМ. Госкаталог РФ. № 15267385), — у П. небольшая борода, на нем хитон, гиматий, омофор, ноги босые (предполагаются перевязи сандалий), держит кодекс (ср. с описанием в подлиннике из собрания Филимонова). Тот же тип изображения П. вошел в поздние станковые циклы святцев, напр. работы гравера Г. П. Тепчегорского, испытавшего влияние западноевроп. искусства барокко: на листе на июль (1722, РГБ) молодой апостол в пышно задрапированных одеждах показан с благословляющей десницей, держащим развернутый свиток (*Ермакова, Храмов*. Рус. гравюра. С. 44. Кат. 33.10).

Мастеру Оружейной палаты принадлежит икона П. (1685, ГИМ. Госкаталог РФ. № 20278892), в иконографической программе к-рой получили своеобразие осмысление в образе святого все харак-



Ап. Прохор.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.
Фото: BLAGO, UFund, USA/Serbia

теристики его служения: диаконского, апостольского и святительского. Полуфигура П. представлена в развороте влево и обращена к благословляющей из об-



Ап. Иоанн Богослов и ап. Прохор
на о-ве Патмос, с житием.
Икона. Сер. XVI в.
(ГВСМЗ)

лачного сегмента деснице Божией. Воспоминание об апостольской преемственности П. и обозначение его епископского чина читаются через традиц. облачение и атрибуты: на нем темно-оливкового цвета хитон, вишневыи гиматий, омофор, в левой руке он держит кодекс; о нем как о перводиаконе напоминает положение омофора, конец к-рого перекинут как орать через кисть молебной правой руки. Особого внимания заслуживает лик, в живописи к-рого соединены

2 возрастные характеристики: безбородого, с темно-каштановыми волосами человека невозможно назвать молодым, поскольку из-за осунувшегося лица с морщинами на щеках, у переносицы, на подбородке, на шее он выглядит не просто изможденным, а старым.

Образ П. в житийных сценах связан с иллюстрированием текста Жития ап. Иоанна Богослова. Подобные циклы известны на Руси с кон. XV в. (напр., 103 миниатюры в сборнике посл. четв. XV — нач. XVI в. из собрания Н. П. Лихачёва — СПб РАН. Архив. Колл. 238. Оп. 1. № 71). В иконописи средником житийных икон ап. Иоанна Богослова нередко является композиция с образами евангелиста и П. на Патмосе. На иконе из ц. ап. Иоанна Богослова Борисоглебского мон-ря в Дмитрове средник с сидящими на фоне гор евангелистом и его учеником окружают 44 клейма (кон. XV в. (ок. 1492?), ЦМиАР). Образ П. появляется в цикле, начиная со сцены «Кораблекрушение и спасение на водах Иоанна и Прохора в окрестностях Селевкии» (клеймо 3), он показан в клеймах «Приведение Прохора к старейшинам града Селевкии» (4) и «Иоанн достигает берега близ Эфеса и встречается с Прохором» (5), далее изображается сопровождающим учителя в событиях, иллюстрирующих историю с воскрешением сына правителя Диоскорида в банях Романы (6, 8, 11–13, 15), пребыванием на Патмосе с крещением там семьи Аполлониды (17–21), крещением игемона и его жены (22), исцелениями и крещением Филона и его жены (23–25), изгнанием из озера беса (26), историей Проклиании и ее сына Сосипатра (27–30), исцелением сына Авхариса (32–33). В клейме 31 П. изображен читающим Евангелие, а в клейме 37 — Апокалипсис жителям Патмоса; в клеймах 35 и 36 он свидетель молитвы ап. Иоанна Боголова и явления ему «сил великих», а в клейме 37 — явления огненной колесницы, окруженной серафимами, при вхождении апостола и ученика в Эфес. Заключительные клейма с образом П. — молитва ап. Иоанна Богослова перед кончиной и его погребение (см.: Иконы XIII–XVI вв. в собр. Музея им. Андрея Рублёва. М., 2007. С. 132–139. Кат. 20; Иконы Москвы XIV–XVI вв.: Кат. собр. ЦМиАР. М., 2007. Вып. 2. С. 101–106. Кат. 63). Иконы с меньшим количеством клейм, как правило, совпадают по содержанию, но дают его в кратком иллюстративном изводе (ср., напр., иконы: с 16 клеймами из Троицкой единоверческой ц. у Салтыкова моста в Москве, нач. XVI в., ГТГ (*Антонова, Мнева*. Каталог. 1963. Т. 1. С. 346–347); с 20 клеймами из Покровского мон-ря в Суздале, сер. XVI в., ГВСМЗ — ап. Иоанн Богослов показан стоящим (Иконы Владимира и Суздаля. М., 2006. С. 186–193. Кат. № 32); с 12 клеймами,

сер.— 3-я четв. XVI в. (Иконы XIII–XVI вв. в собр. Музея им. Андрея Рублёва. М., 2007. С. 456–461. Кат. 83) и др.).

В монументальной живописи образ П. в составе изображений апостолов от 70 встречается в росписи XVII в. (напр., в ц. Св. Троицы Данилова мон-ря в Переславле-Залесском, 1662–1668; в ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Мокрого) в Ярославле, 1673–1675; в ц. прор. Илии в Ярославле, 1680; в Троицком (Зачатия св. Анны) соборе Спасо-Иаковлевского мон-ря в Ростове, 1689). В этот же период в иконописании изображение Собора апостолов дополняется темами апостольских проповедей и страстей (иконы: «Спас Вседержитель, с апостольскими страстями», 1652, ц. Воскресения на Дебре, Кострома; «Апостольская проповедь», 1660–1662, ЯИАМЗ; «Апостольские проповеди и страсти», 1668, ВУИАХМЗ; «Распятие с апостольскими страстями» из Успенского собора Мос-



Ап. Прохор.

Роспись

в Троицком (Зачатия св. Анны) соборе
Спасо-Иаковлевского мон-ря
в Ростове. 1689 г.
Фотография. 2019 г.
Фото: А. С. Зверев

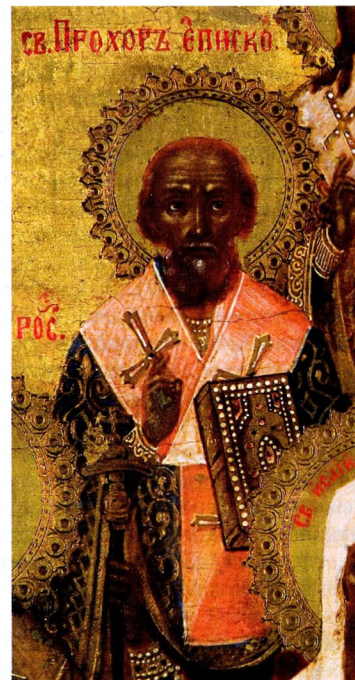
ковского Кремля, иконописец Федор Рожнов, 1700, ГММК, и др.) — П. обычно показан в правой группе апостолов. Лит.: Попов Г. В. Иллюстрации «Хождения Иоанна Богослова» в миниатюре и станковой живописи кон. XV в. // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 208–221; LCI. Bd. 7. Sp. 107–130; Bd. 8. Sp. 227; Мижовић. Менолог. С. 389; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 63. Кат. 140; С. 37. Кат. 60; Евсеева. Афонская книга. С. 319; Никитина Т. Л. Рус. церк. стенные росписи 1670–1680-х гг. М., 2015. С. 232.

Э. В. Шевченко

ПРО́ХОР († 7.09.1328), свт. (пам. 7 сент., 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых), еп. Ростовский (1311–1328). Основные сведения о П. содержатся в тверском, московском и новгородском летописа-

нии XIV–XV вв., а также в созданной в 1327 г. Первоначальной редакции Жития св. митр. Петра Московского и в «Повести о Петре царевиче» (Житии прп. Петра Ордынского) сер. XIV–XV в.

Биография. Впервые П. в сане игумена упомянут в Житии свт. Петра Московского, митр. Киевского, наряду с еп. Ростовским Симеоном как участник Собора в Переяславле (ныне Переславль-Залесский) 1310 — нач. 1311 г., на к-ром в присутствии посланцев К-польского патриарха свт. Афанасия I и сыновей блгв. кн. Тверского, вел. кн. Владимирского Михаила Ярославича — кн. Димитрия Михайловича Грозные Очи и блгв. кн. мч. Александра Михайловича Тверских обсуждались обвинения еп. Тверского Андрея в адрес митр. Киевского свт. Петра (Клосс. 2001. С. 29). 21 марта 1311 г. П. поставлен свт. Петром в Твери на кафедру Ростова, оставленную еп. Симеоном, причем летописцем указано, что «сии Прохор прежде был архимандрит у святого Спаса в Ярославле» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 36; Т. 18. С. 87). Ярославль издавна находился в составе Ростовской епархии, архимандрития же в нем возникла в кон. XIII — нач. XIV в., при св. блгв. кн. Смоленском и Ярославском Феодоре Ростиславиче Чёрном и его сыне, блгв. кн. Давиде, когда Ярославское княжество окончательно вышло из-под контроля ростовского княжеского дома. Было даже предположение, что 1-м архимандритом Ярославским мог стать именно П. (Черкасова. 1987. С. 42). Поставление П. в епископы закрепило наметившуюся ранее (с перемещением митр. Киевским свт. Максимом с Владимирской на Ростовскую кафедру еп. Симеоном) тенденцию, по к-рой выбор кандидатур на епископство в Ростове осуществлялся митрополитами уже без видимого участия в этом ростовских князей. В 1319 г. вместе с кн. Ярославом Стародубским П. прибыл в Тверь, чтобы пригласить блгв. кн. мч. Александра Михайловича во Владимир-на-Клязьме на переговоры о примирении с вел. кн. Георгием (Юрием) Даниловичем (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 40). Тверской князь заключил мир с вел. кн. Юрием и забрал из Москвы тело своего отца — блгв. кн. Михаила Ярославича, казненного в Орде. С учетом того, что годом раньше московский князь убил также при-



Свт. Прохор, еп. Ростовский.

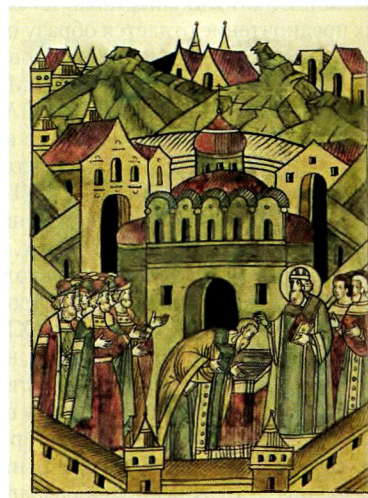
Фрагмент иконы

«Собор Ростовских святых».

Посл. четв. XIX в.

(ц. Толгской иконы Божией Матери,
Ростов)

бывшего к нему из Твери с мирными предложениями от блгв. кн. Михаила посла Олексу Марковича, по-



Поставление

архим. Прохора в епископы
на Ростовскую кафедру.

Миниатюра

из Лицевого летописного свода.

70-е гг. XVI в.

(БАН. 31.7.30-1. Л. 230)

добная посольская миссия могла оказаться рискованной, а выбор кандидатов для нее, видимо, определялся их нейтральной позицией и авторитетом для тверского князя. Сле-



дующее упоминание П. содержится в «Повести о царевице Петре» и связано с известной по летописям и Житию прп. Сергия Радонежского «Ахмыловой ратью». В 1322 г. сопровождаемый московским кн. *Иоанном I Даниловичем* Калитой ордынский посол Ахмыл с войском сжег Ярославль. Когда, согласно «Повести...», он затем двинулся к Ростову, ростовские князья бежали из своего города, и П. сначала также хотел бежать, но правнук прп. царевица Петра, Игнат, догнал владыку и, угрожая ему обнаженным мечом, убедил выйти вместе с ним с крестами и хоругвями навстречу Ахмылу (*Белякова*. 2009. С. 80–81). Торжественная встреча и последовавшее затем исцеление П. заболевшего сына Ахмыла отвратили от Ростова ордынский гнев. По словам автора «Повести...», пораженный Ахмыл воскликнул: «Праведен еси, господине епископе Прохоре, яко молитва твоя воскреси сына моего!» — и дал владыке и клиру значительное пожертвование.

Вместе с митр. Петром и другими съехавшимися на Собор в Москву архиереями П. 23 февр. 1326 г. участвовал в погребении убитого в Орде вел. кн. *Димитрием Михайловичем* кн. *Юрия Даниловича* (ПСРЛ. Т. 18. С. 90; Т. 25. С. 167; НПЛ. С. 97). После кончины свт. Петра (20 дек. 1326) П. в 1327 г. встретил во Владимире прибывшего из Орды на великое княжение кн. мч. *Александра Михайловича* Тверского и, видимо, возглавил церемонию его посажения на стол в кафедральном Успенском соборе, а 14 авг. того же года освятил великим священством заложенный еще свт. Петром Успенский собор в Москве (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 44). Эти обстоятельства служат основой для предположения, что после кончины свт. Петра П. исполнял обязанности местоблюстителя главы Русской Церкви. Еще до приезда на Русь нового митрополита, свт. *Феофота*, 7 сент. 1328 г. П. скончался (Там же. Стб. 44–45). Внимание к П. в Житии свт. св. митр. Петра, а также зафиксированное летописцами участие этого епископа в событиях, тесно связанных с деятельностью митрополита, заставляют предположить, что Ростовский владыка изначально свой политический выбор сделал в пользу свт. Петра, и то обстоятельство, что князья Ростова в то время оказались вовлечены в ос-



Освящение
свт. Прохором, еп. Ростовским,
Успенского собора Московского Кремля.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30-1. Л. 320 об.)

лабившую их борьбу Твери и Москвы за великое княжение, лишь подкрепило решение П. об ориентации на митрополичью кафедру.

С упоминанием в старшем изводе Первоначальной редакции Жития свт. Петра о чтении П. во владимирском Успенском соборе жителям и вел. кн. мч. *Александру Михайловичу* свитка с известием о чуде от гроба св. митрополита (*Клосс*. 2001. С. 31), случившемся в Москве в янв. 1327 г., связано, судя по всему, ошибочное приписывание П. в заголовках позднейших изводов этой редакции Жития свт. Петра авторства данного памятника: «Преставление Петра митрополита всея Руси, а се ему чтение Прохора епископа ростовского». Однако установлено, что Житие, в котором П. последовательно именуется в 3-м лице и назван преподобным, было создано (во время отсутствия П. в Москве) лицом, близким к почившему митрополиту и, возможно, принадлежавшим к клиру московского Успенского собора (*Кучкин*. 1962. С. 66–67). Предположение, согласно к-рому П. мог быть автором не Жития, а лишь «Поучения Петра митрополита, егда препре тверскаго епископа Андрея в соборе», присоединенного к младшему изводу Первоначальной редакции Жития, не имеет подтверждений и основано лишь на стремлении примирить противоречия, возникающие в связи с отказом от атрибуции П. приписываемому тому

Жития свт. Петра. При этом ни само «Поучение...», ни выделяемое в его составе Похвальное слово (Похвала) свт. Петру в рукописях, как указал Г. М. *Прохоров*, сами по себе никогда не связываются с именем П., т. е. не обнаруживается в них и реконструируемого в рамках этой гипотезы принадлежащего П. «Чтения на память митрополита Петра», независимого от текста его Жития. Свитку со сведениями о чудесах от гроба свт. Петра, написанному кн. *Иоанном Калитой* и прочитанному, согласно Житию, П. с амвона Успенского собора, «Поучение...» также не может быть идентично, поскольку, как отмечалось исследователями, оно было создано на основе «Поучения на память апостола или мученика», «Поучения на память апостола Марка», «Поучения в неделю по рождестве Иоанна Предтечи» и принадлежит к иному жанру.

Высказывались также мнения, что в Житии свт. Петра описан некий имевший место в 1327 г. (в историографии датируется также 1328 г.) во Владимире «канонизационный собор», посвященный включению свт. Петра в число чтимых Церковью святых, вероятно инициированный П. и проходивший под его председательством. Однако в этом эпизоде Жития явно говорится о соборе как о месте чтения отправленного из Москвы свитка с рассказами о чудесах, т. е. о церковном здании и центре кафедры, где собрался народ (согласно свт. Киприану, в связи с «сборным» и «праздничным» днем — *Клосс*. 2001. С. 44), и о клире кафедральной церкви («святой собор»). С учетом отсутствия тогда на Руси митрополита (и с тем, что во Владимире в тот момент не было иных архиереев, кроме самого П.) речь идет скорее не о соборном деянии, а о публичном прославлении митр. Петра, не предполагавшем прямых канонических последствий.

С именем П. достаточно убедительно связывается происходящее из Спасского собора *ярославского в честь Преображения Господня мужского монастыря* Фёдоровское Евангелие 2-й пол. XIV в., среди роскошных миниатюр к-рого помимо изображений 4 евангелистов имеется образ вмч. *Феодора Стратилата*, соименного св. блгв. кн. *Феодору Ростиславичу*, старшему современнику П. в ранний период его духовной карьеры, в 1299 г. принявшему



постриг и погребенному в ярославском Спасском мон-ре, где впосл. настоятельством П., основателю правившей в то время 2-й династии ярославских князей. Кроме того, что уникально для рус. иллюминированных Евангелий той эпохи, на миниатюре с изображением ап. Иоанна Богослова записывающий его Откровение ученик Прохор — святой, соименный П., изображен необычно крупно и с надписью: «агиос Иоанн възглашает Прохору святое Евангелие писати», практически на равных соучаствующим с апостолом в создании свящ. текста.

Почитание. В средневек. период день памяти П. чтился наряду с днями памяти проч. усопших Ростовских владык. Он упомянут 24-м в летописном перечне епископов Ростова 1396 г., после еп. Симеона и перед еп. Антонием (ПСРЛ. Т. 24. С. 165). В «Синодике в Неделю Православия» новгородского Софийского собора кон. XVI в. П. также поминается наравне с остальными и не включен в число особо названных там Ростовских «священноепископов» («Синодик в Неделю Православия». 2018. С. 68).

На иконе прп. царевича *Петра* Ордынского с житием из собора ростовского Петровского монастыря, созданной между 1684 и 1748 гг. (ГМЗРК), имеется клеймо с изображением возглавляемого правнуком прп. Петра Игнатом и П. шествия с крестом и хоругвью навстречу ордынцам во главе с увенчанным царским венцом Ахмылом, причем П. представлен с нимбом. Изображение следует соотносить с чудом исцеления сына Ахмыла, к-рое совершилось по молитве П. Этот эпизод содержится в «Повести о Петре царевиче» и служит основой для житийных клейм иконы (*Мельник*. 1995. С. 107).

На протяжении XVIII — сер. XIX в. постепенно происходит отождествление с П. упоминаемого в позднейшем (предварительно датируемом М. Д. Каган и А. А. *Туриловым* XVII в.) «Сказании о иконе Богоматери Толгской» архиеп. Ростовского свт. Трифона, к-рому, согласно «Сказанию...», явилась чудотворная икона и к-рый позднее основал на месте чуда Введенский Толгский монастырь. Еще в «Летописце о ростовских архиереях» Ростовский свт. *Димитрий* (*Савич* (*Туптало*)) с опорой на летописные данные указал, что в на-

званном в «Сказании...» в качестве даты чуда явления иконы 1314 г. епископский стол занимал не свт. Трифон, а П. На этой основе, судя по всему, возникло предположение об идентичности удостоившегося чудесного явления образа Пресв. Богородицы свт. Трифона и П., и во включенном под 8 авг. в Четьи-Минеи свт. Димитрия Ростовского «Сказании о явлении и чудесах от иконы Богоматери Толгской» имя архиерея — свидетеля чуда и основателя Толгского мон-ря Трифон, содержащееся в более ранних редакциях «Сказания...», оказалось заменено именем Прохор. Это отождествление епископов Прохора и Трифона отмечается не во всех трудах XVIII — 1-й пол. XIX в.: его нет, напр., в «Истории российской иерархии» еп. *Амвросия* (*Орнатского*), где после еп. Симеона и перед П. в качестве «сомнительного» помещен «еп. Трифон I», к-рый «пишется на явленной иконе Пресв. Богородицы Тобольския, но нигде более не упоминается» (ИРИ. 1807. С. 117). Прот. М. А. Диев предполагал, что под именем Трифона в «Сказании о Толгской иконе...» скрывается ушедший на покой предшественник П., еп. Симеон, поскольку его преемник, П., не может быть Трифоном в «Сказании...», т. к. и после 1314 г. постоянно упоминается в летописях под своим прежним именем (*Диев*. 1890. С. 32–33). Однако из-за популярности многократно переиздававшихся Четых-Миней постепенно утвердилась т. зр., что Трифон — это П.

С этим этапом можно связать упоминание в одном из 2 опубликованных Г. Д. Филимоновым «Иконописных подлинников сводной редакции» XVIII в. «Прохора архиепископа Ростовского, нового чудотворца». Память этого святителя отнесена там к 7 сент. — дню кончины П., но при этом ему в соответствии со «Сказанием...» уже присвоен ставший постоянной принадлежностью занимающих Ростовскую кафедру архиереев лишь с 1448 г. сан, которым обладал реальный архиеп. Трифон (1462–1467). В свою очередь в рукописной «Книге, обдержавшей в себе собрание всех российских святых...», данные к-рой о «непрославленных святых» по одному из списков использовали Н. П. *Барсуковым*, указан «святый Прохор, епископ Ростовский», находящийся там в разделе Ростовских святых (ср.: «Святый Прохор



Свт. Прохор, еп. Ростовский.
Фрагмент иконы
«Собор русских святых».
Кон. XVIII — нач. XIX в.
(МИИРК)

епископ преставился в лето 6000 месяца сентября во 2 день» — Описание о российских святых. С. 94).

В среде ярославских краеведов появилась гипотеза, что имя Трифон П. мог получить в схиме, вероятно им принятой. Впервые это утверждение встречается в труде С. А. Серебrenникова (*Серебrenников* С. А. Краткое ист. описание ярославского Толгского мон-ря // Ярославские ГВ. 1845. № 3. С. неофиц. С. 4). Его мнение было поддержано др. авторами (*Крылов* А. П. Ист.-стат. обзор Ростово-Ярославской епархии. Ярославль, 1861. С. 15; *Нил* (*Исакович*). Ярославский Спасо-Преображенский мон-рь, что ныне архиерейский дом. Ярославль, 1862. С. 39, 82). Однако средневек. источники о пострижении П. в схиму ни непосредственно перед кончиной, ни ранее не сообщают и Трифоном его никогда не именуют, к тому же вряд ли с традиционно предсмертным пострижением в 1314 г. могли быть совместимы путешествие архиерея в основанный не ранее 1397 г. *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*, о к-ром также говорится в этом эпизоде «Сказания...», как и последующее управление кафедрой схиерископом на протяжении 13 лет. Именно как Прохор этот епископ Ростовский поминался не только в синодиках ростовского Успенского собора XVII в., но и в современном им синодике Спасо-Ярославского мон-ря, где в случае принятия им там схимы должно было сохраняться его схимническое имя.



В итоге распространения версии об имени Трифон как о схимническом имени П. существовавшее ранее местное почитание погребенного в Спасо-Ярославском мон-ре Ростовского архиеп. Трифона (пам. 1(14) февр.) в сер. XIX в. совместились с возникшим почитанием в Ярославле П. как основателя Толгского Введенского мон-ря, причем местом его погребения с этого времени начинает считаться та же Трифоновская часовня у стен собора Спасского мон-ря в Ярославле, где с 1468 г. покоился архиеп. Трифон. Характерно, что на фреске часовни, появившейся после ее перестройки в 1830 г., изображено явление чудотворной Толгской иконы Божией Матери архиеп. Трифону, а не П., в самой же часовне по описаниям были известны погребения лишь одного свт. Трифона (справа от входа) и местно почитавшегося на протяжении XVIII–XIX вв. схим. Савватия, погребенного, как указывала запись 1698 г., «налево к святителю Трифону». Однако в краеведческих и церковно-исторических изданиях с сер. XIX в. предположение о тождестве архиеп. Трифона в «Сказании...» и П. и о том, что на самом деле в Трифоновской часовне покоятся оба иерарха, и П. или еп. Трифон, и архиеп. Трифон, уже обретает характер факта: как было отмечено прот. И. Д. Троицким, «предки наши знали и мы знаем блаж. епископа Прохора более под именем Трифона». При этом П. уже воспринимается как хотя еще и не канонизованный, но удостоившийся при жизни чудесного явления иконы и достойный «по смерти своей приблизиться к лику святых», мощи к-рого остаются пока под спудом (Соколов. 1904. С. 21). Упоминание Ростовского свт. Трифона в тропаре иконе Божией Матери Толгской с того времени тоже уверенно относится к П. Архим. Леонид (Кавелин) в 1891 г. указывал, что П. «погребен в ростовском соборном храме» (Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 161).

Дополнительным фактором, способствующим распространению почитания Ростовского святителя, связываемого со Спасо-Ярославским мон-рем, служило то обстоятельство, что с 1788 г. эта иноческая обитель была преобразована в архиерейский дом архиепископов Ярославских и Ростовских. В 80-х гг. XIX в. уже отмечается совершение мн. панихид по П. «над его гробницею» не

только в день памяти святителя, но и в прочие, а также глубокое уважение к его памяти у народа (Ярославский Спасо-Преображенский мон-рь, что ныне архиерейский дом. М., 1881. С. 93), при этом по отношению к архиеп. Трифону подобного нет.

10 марта 1964 г. П. (в схиме Трифон) и архиеп. Трифон причислены к Собору Ростово-Ярославских святых. Ист.: ПСРЛ. Т. 1; Т. 15. Вып. 1; Т. 18; Т. 24; НПЛ (ПСРЛ. 2000. Т. 3); Никольский Н. К. Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности // ХЧ. 1909. Авг./сент. С. 1113–1115; Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 414–417; Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Wiesbaden, 1990. S. 261–263; Кюсс Б. М. Ранняя моск. агиография (XIV – нач. XV в.) // Он же. Избр. тр. М., 2001. Т. 2. С. 27–31; Белякова М. М. Житие блж. Петра, царевича Ордynского: История текста // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерус. письменности и лит-ры. Н. Новгород, 2009. С. 43–100; «Синодик в Неделю Православия» Софийского собора Вел. Новгорода. СПб., 2018. С. 68.

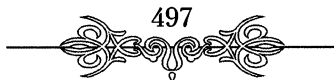
Лит.: Димитрий Ростовский, свт. Книга житий святых на месяцы июнь, июль, август. К., 1705; ИРИ. Ч. 1. С. 117; Евгений. Словарь. Т. 1. С. 194; Троицкий И., прот. История губ. Я. Ярославля. Ярославль, 1853. С. 23–25; Нил (Исакович). Хронол. указ. иерархов ростовской и ярославской паствы, от учреждения ее при св. равноап. вел. князе Владимире до наст. времени. СПб., 1859; Ключевский. Древнерусские жития. С. 76; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 465; Летописец о ростовских архиереях. СПб., 1890. С. 6; Диев М. А., прот. Ростовские епископы, архиепископы и митрополиты // Титов А. А. Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 33–34; Димитрий (Самбикин), еп. Месяцеслов. Сент. С. 36–37; Голубинский. История РЦ. Т. 2. Ч. 1. С. 98; Соколов В. П. Трифоновская часовня в Спасском мон-ре в Ярославле. Ярославль, 1904; Орлов Д. И. Ярославский первоклассный Толгский мон-рь, 1314–1914: (Ист.-стат. очерк). Ярославль, 1913. С. 1–18; Некрасов А. И. Возникновение моск. искусства. М., 1929. Ч. 2. С. 149, 182–184; История рус. лит-ры. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 70–71; Кучкин В. А. «Сказание о смерти митрополита Петра» // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 59–79; Турилов А. А. Малоизвестные памятники ярославской лит-ры XIV–XVIII вв.: (Сказания о ярославских иконах) // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 168–174; Князевская О. А., Турилов А. А. Федоровское евангелие: О времени создания и происхождении рукописи // ДРИ [Вып.]: XIV–XV вв. М., 1984. С. 128–140; Прохоров Г. М. Житие митр. Петра // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 163–166; он же. Прохор // Там же. С. 381–382; Шабасова М. С. Древнейшая ярославская жалованная грамота XIV в. // ВИД. 1987. Вып. 19. С. 38–52; Горишкова В. В. К истолкованию противоречий «Сказания о явлении иконы Толгской Богоматери» // ИКРЗ. Ростов, 1991. С. 6–8; она же. К начальной истории Толгского мон-ря // ОФР. 2001. Вып. 5. С. 3–14; Семенова Р. А. Свт. Петр митр. Московский в лит-ре и искусстве Др. Руси. М., 1993. С. 21–35, 194–195; Мельник А. Г. Об иконогр. программе житийной иконы кон. XVII в. «Святой преп. Петр царевич» // СРМ. Ростов, 1995. Вып. 8.

С. 105–112; Шабасова О. И. Страницы «золотого века» Ярославля: «Сказание о явлении и чудесах от иконы Толгской Богородицы» XVII в. // Ярославский архив: Ист.-краевед. сб. М., СПб., 1996. С. 6–38; Казан М. Д., Турилов А. А. Сказание о иконе Богоматери Толгской // СККДР. 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 400–407; Кюсс Б. М. Избр. тр. М., 2001. Т. 2. С. 15–25; Федоровское Евангелие из Ярославля — шедевр книжного искусства XIV в. М., 2003; Орлова М. А. К вопросу о происхождении Федоровского Евангелия // Хризограф. М., 2009. Вып. 3. С. 280–297; Кузьмин А. В. Древнейший список синодика ярославского Толгского мон-ря с позднейшими доп. // Книжная культура Ярославского края: Мат-лы науч. конф. (Ярославль, 12–13 окт. 2010 г.). Ярославль, 2011. С. 46–58; Давиденко Д. Г. Монастыри-архимандритии в городах Сев.-Вост. и Сев.-Зап. Руси в XIV–XV вв. // Средневеков. Русь. М., 2012. Вып. 10. С. 300–301.

С. В. Гордилин

Иконография. Изображения П. встречаются в иконописи, книжной миниатюре, ростовской финифти, мозаике, где его в зависимости от сюжета называют Прохором или Трифоном. Согласно текстам иконописных подлинников XVIII–30-х гг. XIX в. под 7 сент., П. (именуется Прохором, иногда «новым чудотворцем») «подобием рус, брада аки Богословля, ризы святительския со омофором, в руках Евангелие» (Филлимонов. Иконописный подлинник. С. 31; Большаков. Подлинник иконописный. С. 28; см. также краткий вариант: ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 56) или «подобием рус, брада аки Златоустова, риза багор, испод празелень, амофор и Евангелие» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 30; в ркп. кон. XVIII в. к этому добавлено: «...инде пишет: рус, брада Богословля, ризы святительския со амфором» (БАН. Двинск. № 51. Л. 83 об.)). В рукописи «Полный месяцеслов всего лета...» 1850 г., составленной диаконом ростовской Лазаревской ц. Василием Поникаровским на основе древнего подлинника 1658 г., написано: «Преставление св. Прохора в схиме Трифона, епископа Ростовского. Сей бе рус в проседе, власы до плеч, брада средняя. В омофоре и фелони или в мантии со скрижалыми и струями, в левой руке посох» (Архив ГМЗРК. Р–58. Л. 73).

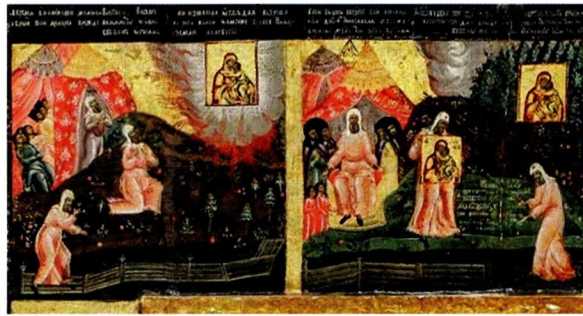
Наиболее ранними являются изображения П. в цикле миниатюр Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (1-й Остермановский том — БАН. 31.7.30–1. Л. 230, 287 об., 303, 320 об.; см.: Лицевой летописный свод XVI в.: Рус. летописная история. М., 2014. Кн. 7: 1290–1342 гг.). Здесь в составе цикла о свт. Петре, митр. Киевском и всея Руси, представлены, в частности, участники Собора в Переяславле, в т. ч. «преподобный Прохор, игумен тогда сый» (в композиции, вероятно, монах в клобуке с воскрилиями, без нимба). На др. миниатюре проиллюстрировано поставление П. «епископом Ростову»: на фоне одноглавого





храма возле престола свт. Петр благословляет склонившегося епископа в фелони и омофоре, без нимба, по сторонам — знать в княжеской одежде и духовенство. В своде показаны освящение Успенского собора Московского Кремля (П. в фелони, омофоре, митре, с Евангелием в руке возглавляет группу духовенства), а также преставление П. (в одной композиции с хиротонией свт. Антония во епископа Ростовского): в верхней части листа изображен одр с лежащим в богослужебном облачении владыкой, по сторонам — монахи, священник с Евангелием и бояре. Облик П. не имеет персональных признаков, длина и форма бороды варьируются.

В составе циклов чудес от Толгской иконы Божией Матери представлена история обретения образа. Литературной основой композиций в клеймах на подобных иконах послужило «Сказание о иконе Богоматери Толгской», сложившееся, очевидно, в XVII в. (Турилов А. А. Малоизвестные памятники ярославской литературы XIV–XVIII вв.: (Сказания о ярославских иконах) // АЕ за 1974. М., 1975. С. 169–171). Как правило, иллюстративный ряд начинается с чудес, происшедших при явлении иконы свт. Трифону, еп. Ростовскому. На самой ранней известной иконе — 1655 г., происходящей из ц. Воздвижения Креста в Толгском Введенском мон-ре под Ярославлем (ЯХМ), он показан в первых 6 клеймах, без нимба, за исключением последнего сюжета, облачен в белый клобук (с воскрилиями) и темно-коричневую архиерейскую (с небольшими скрижалями и источниками) мантию. В сцене с освящением храма и основанием Толгского мон-ря на нем митра, золотистая фелонь и белый омофор. На раме к Толгской иконе Божией Матери кон. XVIII — нач. XIX в. (из ростовской ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия», ГМЗРК) сюжеты 4 клейм верхнего ряда посвящены истории явления чудотворного образа и основанию Толгской обители. В 1-м клейме П. (подписан как Трифон) представлен трижды: молящимся в шатре, идущим с посохом в руке по нерукотворному мосту через Волгу и стоящим на коленях перед образом Богоматери. Подобные изображения помещены и во 2-м клейме: П. сидит в шатре в окружении монахов, идет по мосту, возвращается с иконой в руках. В этих композициях на нем розовая ряса и белый клобук с крестом. Последующие события разворачиваются на фоне храма: в 3-м клейме монахи молятся перед обретенной святыней, а на переднем плане в одной из лодок сидит епископ в черной рясе и белом клобучке; в 4-м клейме П., одетый в синий подризник, золотисто-красную фелонь, белые омофор и клобук, шествует с жезлом в руке в центре многолюдного крестно-



го хода с явленной иконой. На створках складня-кузова с Казанской иконой Божией Матери изображены Толгская (слева) и Феодоровская иконы Божией Матери со сказаниями, выполненные мастером круга Гурия Никитина в посл. четв. XVII в. (ГИМ). В цикле из 8 клейм к Толгской иконе рассказывается об истории обретения этого образа (кроме последней композиции). На святителе зеленая ряса и красно-коричневая мантия с золотыми разделками, белый клобук (с красным крестом); у него округлая борода с небольшой проседью. Др. иконы с клеймами явления Толгской



Явление
Толгской иконы Божией Матери
свт. Трифону, еп. Ростовскому.
Эмалевый образок.
Нач. XX в. (ГМЗРК)

иконы Божией Матери посл. четв. XVII–XVIII в. хранятся в ГИМ, в УКМ, в ЯХМ (рама из Успенского собора Ярославля, см.: Ярославский худож. музей: 101 икона из Ярославля. М., 2007. С. 126, 146. Кат. 98), в частных собраниях. Композиционное решение сюжетов варьируется, П. (Трифон) обычно представлен в архиерейской мантии, темном или светлом клобучке.

С XVIII в. получили распространение самостоятельные изображения на сюжет «Явление иконы Пресв. Богородицы еп. Трифону». Так, на иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (ГМЗРК) святитель изображен в мантии стоящим на коленях с разведенными руками перед Толгским образом Божией Матери («на воздухе»),

сияние от к-рого освещает местность красноватыми от-

Явление Толгской иконы
Божией Матери.

Клейма рамы к Толгской иконе
Божией Матери.

Кон. XVIII — нач. XIX в.
(ГМЗРК)

блесками. Икона нач. XX в. (ГМЗРК) состоит из встав-

ленного в центр иконной доски Толгского образа и его живописного обрамления (исполнены в разных манерах): золотофонная икона помещена туда, где изображена крона дерева; ниже на коленях стоит П. (монах без головного убора, длинные волосы спадают на плечи, именуемой надписи нет) с воздетыми руками, в профиль, рядом лежит посох. Этот сюжет писали на финифти, напр. на образке нач. XX в. (ГМЗРК): на безлюдной холмистой местности святитель коленапреклоненно молится (скорее указывает руками на чудо) перед Толгской иконой Божией Матери, стоящей в ветвях дерева, от к-рого изливается широкий поток света (аналогичные эмалевые иконы имеются в собраниях РИМЗ, Вытегорского объединенного музея). У П. впалые щеки и небольшая окладистая седая борода, из-под черных риз и куколя видны зеленая ряса и синяя схима. Варианты композиционного решения сюжета известны также на иконах XIX — нач. XX в. из собраний ГИМ (П. изображен с короткой седой бородой, в профиль, в монашеской одежде), ЦМиАР (святый в архиерейской мантии и темном клобучке, на земле лежит жезл), Толгского мон-ря (П. с непокрытой головой, у него густые волнистые волосы), из частных коллекций (см., напр.: Русские святые: Кат. выст. / Авт.-сост.: М. Н. Шаромазов, О. В. Силина. Ярославль, 2014. С. 107, 255. Кат. 8). Вероятно, небольшие «раздаточные» образки с этим сюжетом писали к празднованию 600-летия явления Толгской иконы в 1914 г. Тогда же в Костроме изготовили серебряные и латунные жетоны в память об этом событии (экземпляры в частном собрании).

В последнем клейме иконы «Прп. Петр, царевич Ордынский, с житием» кон. XVII — 1-й четв. XVIII в. (ГМЗРК; см.: Вахрина В. И. Икона «Преподобный Петр, царевич Ордынский, в житии» // ПКНО, 2002. М., 2003. С. 342) П. представлен, согласно тексту «Повести о Петре, царевиче Ордынском», во главе крестного хода жителей Ростова, остановившего в 1322 г. татар. рать Ахмыла. Святитель в богослужебном облачении (темно-зеленая с золотым орнаментом фелонь и малиновый подризник, на голове митра) стоит слева на переднем плане, рядом с ним, вероятно, изображены



потомки прп. Петра, царевича Ордынского. У П. тонкие черты лица, окладистая средней длины темно-русая борода с легкой сединой, правой рукой он благословляет; вокруг головы нимб, но в надписи имя не указано («послуша его владыка и со всем клиросом облещеся во священныя ризы...»).

Во 2-й пол. XIX в. на иконах «Собор Ростовских святых» стали изображать менее известных Ростовских подвижников, в т. ч. местночтимых архиереев. В ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове находятся 2 иконы такого извода. В композиции 1838 г. П. (в фелони, омофоре и митре, с темно-русыми волосами и седоватой бородой, в руках Евангелие) изображен 2-м от центра во 2-м ряду слева, стоящим за свт. Феодором. На иконе посл. четв. XIX в. П. (тоже в богослужебном облачении, без митры, правой рукой благословляет, в левой — Евангелие) представлен справа во 2-м ряду, у него лоб с залысиной, русые волосы и небольшая борода с проседью. На иконе «Собор Ростовских и избранных святых» сер. XIX в. (ц. свт. Николая Чудотворца на Всполье в Ростове) образ П. с непокрытой головой помещен слева во 2-м ряду: он рус, длинноволос, борода немного длиннее, чем на др. изображениях, раздвоена на конце. На всех иконах этого извода назван св. Прохором епископом.

Образ П. включали в иконописную композицию «Собор всех российских чудотворцев», созданную в 30-х гг. XVIII в. каргопольским мастером Даниилом



Свт. Прохор, еп. Ростовский,
во главе крестного хода
выходит навстречу войску Ахмыла.
Клеймо иконы
«Прп. Петр Ордынский, с житием».
Кон. XVII — 1-я четв. XVIII в.
(ГМЗРК)

Матвеевым и стоявшую в местном ряду иконостаса Богоявленской соборной часовни Выговской пуст. Этот извод воспроизводился на иконах кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. (МИИРК, ГРМ (1814,



Свт. Прохор, еп. Ростовский.
Фрагмент иконы
«Собор Ростовских святых». 1838 г.
(ц. Толгской иконы Божией Матери,
Ростов)

П. Тимофеев), ГТГ, ГИМ, старообрядческие и частные собрания; см., напр.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70; Образы рус. святых в собр. Ист. музея / ГИМ. М., 2015. С. 390–399. № 93). Образ П.-средовека (с короткими волосами и небольшой бородой, голова не покрыта) помещен в левой группе святителей в ряду Ростовских чудотворцев. На иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) изображение П. располагается в группе святителей 1-м от центра в 3-м ряду (без клобука, в руке Евангелие). На центральной иконе триптиха с рус. святыми кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ) фигура П. с нимбом (надпись: «с прохоръ рос») помещена во 2-м регистре сверху среди Ростовских чудотворцев (представлен с непокрытой головой, фелонь крещатая, в руках Евангелие).

В 1690 г. артелью ярославских и костромских мастеров выполнена роспись Введенского собора Толгского мон-ря, где святитель (без нимба) присутствует в неск. композициях (в т. ч. «Строительство храма», «Поклонение образу Пресв. Богородицы в день освящения храма»). На сюжеты «Сказания...» выполнены росписи сев. крыльца (1703–1704) ярославской ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Толчкове. Изображение «Явление Толгской иконы Божией Матери еп. Трифону» имеется также в программе росписи, вероятно, 1-й пол. XIX в. с поновлениями Толгской ц. Ростова (на своде трапезной, см.: Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л. Церк. стенные росписи Ростова Великого и Ростовского у. XVIII — нач. XX в.: Кат. М., 2008. С. 91, 93).

В ярославском Толгском мон-ре свт. Трифон представлен в центре группы

избранных святых над аркой ворот Никольской ц. Изображения выполнены в технике мозаики в 90-х гг. XX в. ярославским худож. Н. А. Мухиным. Святитель показан прямолично, коленопреклоненным, с молитвенно разведенными в стороны руками, в необычной одежде (мантия с источниками, омофор, белый куколь). Совр. росписи с рассказом о явлении Толгской иконы находятся в сев. воротах обители. Изображение П. включается в совр. композиции «Собор Ростовских чудотворцев», в циклы чудес от Толгской иконы Божией Матери. Ист.: Госкаталог РФ. № 5353394, 6149435, 7826425, 7939313, 7983272, 13172992, 21563538, 22005820.

Лит.: Горшкова В. В. Иконы Толгской Богоматери со «сказанием» в музейных коллекциях Ярославля // СРМ. 1993. Вып. 5. С. 92–101; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 460–461. № 230; Т. 2. С. 204; Icônes russes: Les saints: [Exposition] fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52; Костромская икона XIII–XIX вв. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004. С. 544–545. Кат. 131. Ил. 222, 226; Вахрина В. И. Иконы Ростова Великого / ГМЗРК. М., 2006?. С. 374–385, 394–397. Кат. 114, 116; она же. Толгская икона Пресв. Богородицы с лицевым сказанием о явлении и чудесах из собр. Ростовского музея // ИКРЗ, 2005. Ростов, 2006. С. 48–59; она же. Особенности иконографии Собора ростовских святых // XXII Науч. чт. памяти И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. / ЯХМ. Ярославль, 2018. С. 199–212; Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в. / ЯИАМЗ, ЯХМ. М., 2009. Т. 2. С. 414–421. Кат. 190; Образ Богородицы: Иконы XVI — нач. XX в. / ГИМ. М., 2012. С. 36–37. № 13; Юхименко Е. М., Горшкова В. В. «Иконы все самые пречудные, письма самого искусного»: Собр. Г. Лепса. М., 2012. С. 128–131. Кат. 34; Юхименко Е. М. Выговская икона «Образ всех российских чудотворцев» // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 167–174; Шиманская М. Г. Святая Толга. Ярославль; СПб., 2014. Т. 1. С. 20, 22, 23, 27; Т. 2. С. 128.

В. И. Вахрина

ПРО́ХОР (сер. XI — нач. XII в. († 1107?)), прп. (пам. 10 февр., 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих, во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов и всех святых, в Малой России просиявших, 28 июля — в Соборе Смоленских святых), Киево-Печерский, Лебедник. Рассказ о П. находится в древнейшей части *Киево-Печерского патерика* (далее: КПП), где ему посвящено особое повествование — «О Прохоре черноризци» (так в Арсеньевской редакции; в Основной — «Слово о Прохоре черноризце, еже зовется Лебедник»; в Феодосиевской — «Слово о блаженем Прохоре Лободнице Смолнянине»; во 2-й Кассиановской — «О Прохоре черноризце, иже молитвою в былии,

глаголюмеи лобода, творяше хлебы и в пепелу соль. Слово 31»), написанной мон. *Поликарпом* по просьбе киево-печерского архим. прп. *Акиндина* на рубеже 20-х и 30-х гг. XIII в. В лит-ре высказывалось мнение, что сведения о П. содержат не дошедший до нас летописный свод нач. XII в. (Печерская летопись, иначе — 1-я ред. Повести временных лет), созданный в киевском Успенском Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*). В этой хронике отдельные исследователи видели основной источник биографических сведений о святом, к-рые использовал Поликарп (*Шахматов*. 2003. С. 156–157, 425–426; *Присёлков*. 2003. С. 146, 161, 164–165), однако убедительных доказательств данная гипотеза не получила. Более вероятно, что для составления жизнеописания П. агиограф обращался к летописи только с целью использования некоторых фактов политической истории и следования общей хронологии событий. Из этого свода, близкого к тексту ПВЛ (но не идентичного ему, как показал А. А. *Шахматов*), могли быть заимствованы сведения о голоде 90-х гг. XI в., об ослеплении в нояб. 1097 г. кн. *Василия Ростиславича* (Василька), князя теребовльского, и последующей междоусобной войне, об обычае киевского кн. *Святополка (Михаила) Изяславича* (1093–1113) посещать Печерскую обитель в преддверии военных походов или перед выездами на охоту.

Буд. подвижник пришел в Печерский мон-рь из Смоленска в кон. 80-х — нач. 90-х гг. XI в. Стоявший тогда во главе братии игум. прп. *Иоанн* (1088 — не позднее 1108) постриг его в монашество с именем Прохор. Инок был постником и положил за правило употреблять в пищу только приготовленный из лебеды хлеб. Никакой др. снеди, кроме просфор, он не вкушал. По этой причине его стали называть Лебедником.

П. собирал лебеду за пределами мон-ря в таком объеме, какого ему хватало на год питания. Из более поздней практики голодных лет известно, что для приготовления хлеба из лебеды использовались семена этого растения, к-рые после измельчения и добавления ингредиентов (прежде всего ржи) выпекали в печи. Такой хлеб обладал горьковатым вкусом и был не безопасен для здоровья человека по причине



Прп. Прохор Лебедник.
Икона. После 1842 г.
Мастерская Киево-Печерской лавры
(Ближние пещеры
Киево-Печерской лавры)

высокого содержания нерастворимой клетчатки и раздражающего действия на кишечник осколков семенной оболочки. Поликарп дает понять, что П. делал свой хлеб исключительно из лебеды, без добавления мятликовых культур — ржи, пшеницы, овса, проса и др. Он также пишет, что собранную лебеду подвижник приносил в обитель на своих плечах («на своею раму, яко на крилу, в монастырь приношаше»), а значит, в дело шли не только семена, но и листва, к-рую, по всей видимости, высушивали на воздухе, а затем растирали. Т. о., хлеб, к-рый выпекал П., по своим качествам был практически непригоден в пищу. Несмотря на это, святой, как отмечает Поликарп, не испытывал к.-л. трудностей, но всегда был бодр и с радостью служил Господу.

Во время великого «недорода» сер. 90-х гг. XI в., когда людям угрожала смерть от «бескормицы», П. стал выпекать больше лебедного хлеба для спасения неимущих и голодающих. Всех, кто приходили с просьбой о пище, он оделял хлебом, который после благословения приобретал сладкий вкус, как будто в него добавили меда. Когда же один из братьев взял приготовленный П. хлеб тайком, тот раскрошился и «стал горьким сверх всякой меры». Последующие кражи закончились тем же. В конце концов провинившийся монах во всем сознался игум. прп. Иоанну и попросил прощение за свое согрешение. Настоятель сна-

чала не поверил рассказу, но вскоре убедился в его правдивости. Благодаря чудесному хлебу, к-рый насытил и спас от голодной смерти множество людей, имя П. стало широко известно.

Вскоре на Русскую землю обрушились новые несчастья, связанные с тяготами междоусобной войны на Волыни (1098–1100), к-рую спровоцировало вероломное ослепление киевским кн. Святополком Изяславичем теребовльского кн. Василька Ростиславича. Главным инициатором этого злодеяния был владимирово-волынский кн. Давид Игоревич, сумевший убедить Святополка в намерении Василька захватить главный стол Руси. Когда о совершенном ослеплении стало известно, против киевского правителя выступили переяславский блгв. кн. *Владимир (Василий) Всеволодович* Мономах и черниговские Святославичи — блгв. кн. Давид и кн. Олег. Они принудили его наказать кн. Давида Игоревича, который вскоре был изгнан из Владимира и бежал в Польшу. Кн. Святополк пожелал овладеть всей Волынью и выступил с оружием в руках против князей Василька и его брата Володаря, рассчитывая прогнать их из южноволыньских городов — Перемышля, Звенигорода и Теребовля. В ответ Ростиславичи



Прп. Прохор Лебедник.
Фрагмент иконы
«Собор русских святых».
Кон. XVIII — нач. XIX в.
(МИИРК)

установили торговую блокаду Киева, запретив купцам из Галича и Перемышля отправлять свои товары в столицу Руси. Подвоз в Киев продуктов питания и прежде всего соли

резко сократился, что вызвало рост цен на рынке.

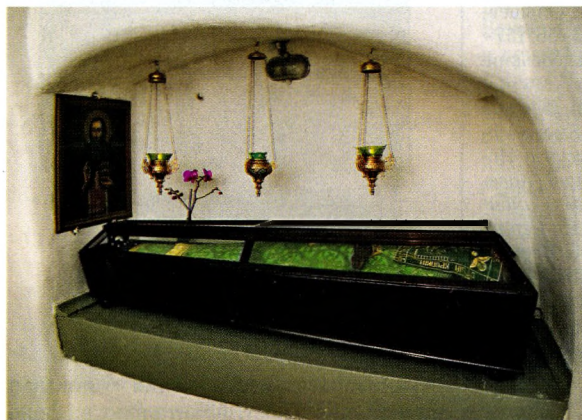
Согласно рассказу, помещенному в патерике, П., сочувствуя братии и простым мирянам, силою молитвы обратил пепел из монастырских келий в соль. Ее он стал раздавать всем приходящим, и чем больше отпускалось соли, тем больше ее становилось. Торговцы, которые рассчитывали получить дополнительные барыши от реализации дефицитного продукта, остались ни с чем. Они обратились с жалобой к кн. Святополку, обвинив П. в понесенных убытках. Рассчитывая угодить просителям и одновременно обогатиться, князь распорядился конфисковать соль у монаха. Но когда изъятая соль была доставлена, то перед глазами правителя и торговцев оказалась не соль, а пепел. Через 3 дня кн. Святополк приказал его выбросить. Как только пепел оказался на земле, он вновь обратился в соль, которую горожане поспешили разобрать.

Чудо, произошедшее на глазах всего народа, подвигло князя выяснить причину случившегося. В ходе расследования ему указали на П. и сообщили, что недавно он накормил множество голодных людей лебедным хлебом, к-рый мог изменять вкус со сладкого на горький. После этого кн. Святополк отправился в Печерский мон-рь, где покаялся перед игум. прп. Иоанном в своей ненависти к нему (незадолго до этого за обличения киевского князя в сребролюбии и насилии настоятель был сослан в Туров, откуда смог вернуться благодаря заступничеству кн. Владимира Мономаха).

Покаяние изменило и самого князя, и его отношение к Печерской обители. Он полюбил мон-рь, стал особо почитать П., дал обет Господу никому не причинять зла. П. и кн. Святополк Изяславич договорились, что в случае смерти одного из них другой примет участие в его погребении. Поэтому, когда по прошествии мн. лет богоугодной и непорочной жизни П. почувствовал приближение кончины, он известил об этом князя, воевавшего тогда с половцами. Святой обещал кн. Святополку победу над врагами, если тот выполнит данное прежде обещание. Распустив воинов, князь поспешил в обитель, где удостоился благословения и прощения подвижника. Когда П. преставился, князь вместе с братией перенес тело инока в монастыр-

ский некрополь. Вскоре, согласно пророчеству святого, русские дружины разгромили половецкие орды. С тех пор кн. Святополк взял за правило, отправляясь в поход или на охоту, посещать Печерский монастырь с целью поклониться иконе Пресв. Богородицы и мощам преподобных отцов.

Год преставления П. определяется исследователями по-разному: одни



*Рака с мощами
прп. Прохора Лебедника
в Ближних пещерах
Киево-Печерской лавры*

указывают на 1103 г. (Евгений. 1995. С. 335; Макарий. 1995. С. 170; Древнерус. патерики. 1999. С. 418–419), другие — на 1107 г. (Жиленко. 2001. С. 264; Карпов. 2016. С. 370). Обе даты взяты из ПВЛ, где в статьях 6611 (1103) г. и 6615 (1107) г. сообщается о победе рус. воинства во главе с кн. Святополком над половцами. В первом случае речь идет о сражении на р. Сутень (4 апр. 1103), во втором — на р. Суле (12 авг. 1107). Есть основания полагать, что мон. Поликарп связывал предсказание П. о разгроме половецкого войска с битвой на Суле. Во-первых, это больше соответствует его указанию на то, что после примирения кн. Святополка с игум. прп. Иоанном (ок. 1099) П. прожил еще много лет «в добром исповедании». Во-вторых, именно в связи с победой 1107 г. летописец сообщает об обычае киевского князя, отправляясь на войну, посещать Печерский мон-рь, что созвучно рассказу Поликарпа о чудесном пророчестве П. Судя по всему, к такому же заключению пришел и составитель-компилятор Густынской летописи (1-я пол. XVII в.), который дополнил текст летописной статьи 6615 (1107) г. рассказом о предсказании святого и отметил, что победу над язычниками Господь дал Святополку «молитвами преподобного отца нашего Прохора» (ПСРЛ. СПб., 1845. Т. 2. С. 287–288). На ка-

ком основании митр. Сильвестр (Косов) — издатель КПП на польском языке (1635) — относит кончину П. к 1113 г., неясно.

Шахматов предполагал, что еще в древности произошло смешение дат преставления П. (10 февр.) и прп. Пимена Многострадального (7 авг.). По его мнению, 10 февр. последовала кончина прп. Пимена, поскольку она, по сообщению КПП, сопровождалась небесным знаменем — явлением 3 столпов над Печерским монастырем, которое ПВЛ относит к 1-му часу ночи

11 февр. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284). В свою очередь П. отошел ко Господу накануне победы над половцами «12 августа 1107 г.,

т. е. именно 7 августа» (Шахматов. 2003. С. 157).

Мощи П. почитают в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. Согласно результатам медико-антропологических исследований, проводившихся в 1988–1990 гг., П. преставился в возрасте приблизительно 40–50 лет и имел рост 169 см (Дива печер. 1997. С. 93).

Имя П. указано в «Тератургиме» мон. Афанасия Кальнофойского (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Ближних пещерах (см.: Евгений (Болховитинов). 1995. С. 335); он также упоминается в 5-м тропаре 4-й песни составленного по благословию Киевского митр. св. Петра (Могила) ок. 1643 г. «Канона преподобным отцам Печерским», автором которого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха Мелетий Сириг (Дива печер. 1997. С. 147).

В 1683–1690 гг., при киево-печерском архим. Варлааме (Ясинском; вполн. митрополит Киевский), было установлено празднование преподобным отцам Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня, тогда же была составлена служба Собору; с 1886 г. по благословию митр. Киевского Платона (Гордецкого) празднование Собору совершается 28 сент.

Общecerковное почитание святого установлено указами Синода

1762, 1775 и 1784 гг., согласно к-рым было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. П.) в общецерковные московские месняцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших.

Ист.: *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1991^р. С. 149–155; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 53–56; 157–160; *Жиленко И.* Патерик Киево-Печерский. К., 2001. С. 141–145.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 203–204; [Евгений (Болховитинов), митр.]. Описание Киево-Печерской лавры. К., 1995. С. 335; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 465; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 12–13; *Димитрий (Самбикин)*. Месняцеслов. Февр. С. 113–115; *Сергий (Спасский)*. Месняцеслов. Т. 2. С. 36; Верный месняцеслов. С. 13; *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 70–71; *Макарий*. История РЦ. 1995. Кн. 2. С. 170, 377; Дива печер лаврских. К., 1997 (по указ.); *Левитский Ю. М.* Святы Киевской Церкви. К., 2000. С. 12–13; *Жиленко И.* Патерик Киево-Печерский. К., 2001. С. 261–264; *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003 (по указ.); *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // Он же. История рус. летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 146–174; он же. Нестор летописец // Там же. С. 413–427; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 76–78; *Артамонов Ю. А.* Прохор Лебедник // ДРСМ. 2014. С. 659; *Карпов А. Ю.* Рус. Церковь X–XIII вв.: Биограф. словарь. М., 2016. С. 369–370.

Ю. А. Артамонов

Иконография. Создание иконографии ряда Киево-Печерских святых, в т. ч. П., приходится на период с 1652 по 1660 г., когда шла подготовка иллюстраций для 1-го издания Киево-Печерского патерика (далее: КПП), напечатанного в типографии Киево-Печерского монастыря (Патерик, или Отечник, Печерский. К., 1661). Мастером мон. Илией были созданы 2 гравюры на дереве — ксилографии, куда вошел образ П.: для фронтисписа и перед Житием святого (обе с подписью исполнителя, 1-я датирована 1660 г., 2-я — 1656 г.). Гравюры этой 1-й серии включали в издания КПП вплоть до июня 1702 г. На фронтисписе образ П. (опознается по надписи: «прп. Прохоръ Печер.») помещен в композицию «Древо Киево-Печерского монастыря» с образами 12 святых, представленных в чашах-листьях виноградной лозы, произрастающей 2 ветвями из Великой церкви и уходящей по ее сторонам вверх к иконе Успения Пресв. Богородицы. Чаша с полуфигурой П. — верхняя слева. Святой показан обращенным к центру, вправо, руки протянуты в молитве; на нем мантия, схима, на голове куколь; борода недлинная, клиновидная. На ксилографии из цикла 40 изображений в КПП, предвещающих Жития святых, П. — в основной,



Прп. Прохор Лебедник.

Ксилография мон. Или.

1656 г.

Патерик, или Отечник, Печерский.

К., 1661. Л. 209 об.

(РГБ)

верхней, части изображения — показан единолично в рост, фронтально, на фоне холмов с растительностью и с видом на небольшой храм над входом в пещеру (справа). В левой руке он держит, прижимая к себе, 4 хлеба, правой — двуперстно благословляет (в направлении хлебов). Облачен в рясу, схиму (епитрахиль?), мантию, куколь лежит на плечах. На голове — тонзура, борода средней длины, округлая; морщины на лбу, у глаз и рта характеризуют П. как пожилого человека. По сторонам нимба надпись: «ПРЕПОД: ПРОХОРЪ: ЛОБОДНИКЪ». В нижней части ксилографии — заключенная в картуш с растительным орнаментом сцена: «Князь святополкъ своимъ рѣкамъ несе Прохора впещрь нпологи». Четыре монаха и князь, держащий носилки впереди, переносят к пещере (справа) тело усопшего П. для погребения. Руки святого крестообразно сложены у пояса, на голове — куколь.

В КПП 1702 г. (дек.) и его переизданиях XVIII в. представлены гравюры мастера Леонтия Тарасевича, в работах которого заметно влияние западноевроп. барочных произведений. Сохранив 2-частную структуру и общую схему гравюры мастера мон. Или, Тарасевич внес много изменений. Так, центральная композиция представлена в городском просторстве с многочисленными домами и обогатилась сценами раздачи П. народу хлеба (слева) и соли (справа); святой показан в обоих случаях с нимбом, в рясе, с клобук на голове. Его фигура в центре в целом сохранила иконографию, предложенную иером. Илией: фронтально, в рост, с хлебами (всего 3) в левой руке, жест правой руки приобрел характер назидательного (указательный палец направлен вверх) и подкреплен устремленным вверх взглядом;

одежды те же, что на ксилографии, в епитрахили с крупными крестами искусно передана фактура атласной ткани. Волосы у П. «кудреваты», борода — средней длины, вьющаяся, окладистая. В нижней части сохранена сцена перенесения тела П. в пещеру, но, как и в 1-м случае, композиция видоизменена: направление движения показано справа налево, в погребальном шествии участвует большее число братии в монашеских одеждах, с длинными свечами в руках, они идут перед одром преподобного (в несении одра участвует кн. Святополк), и позади него, духовные лица в священническом облачении представлены в оглави, один из них с кадилом; тело П. от шеи до пят повито мантией, на голове — клобук, с нимбом.

Иконографически к гравюре Тарасевича восходит единоличная икона П. с поясным образом, находящаяся над гробницей святого в Ближних пещерах. Она была создана иконописцами мастерской Киево-Печерской лавры (руководитель иером. Иринарх) после 1842 г., в ходе работ по запечатлению памяти преподобных, покоящихся в лаврских пещерах. На иконе П. показан человеком преклонных лет с темными, почти прямыми волосами.

В меднолитую раму иконы прп. Антония Киево-Печерского (упом. в описи 1803 г. ц. прп. Антония в Ближних пещерах; ныне икона находится над кенотафом прп. Антония) смонтированы



Прп. Прохор Лебедник.

Гравюра Леонтия Тарасевича.

1702 г.

Патерик, или Отечник, Печерский.

К., 1702 (дек.). Л. 213 об.

(РГБ)

10 живописных медальонов (вероятно, кон. XVIII — нач. XIX в. под потемневшим покрытием) с поясными образами печерских святых, среди которых есть и образ П. (на нижнем поле рамы, справа; надпись по сторонам нимба, пропи-

сана: «Прпдоб. Прохоръ.») — он в рясе, схиме и мантии, на голове — куколь, левая рука опущена, правая воздета перед грудью (ладонь обращена вовне); борода седая, недлинная.

Образ П. самостоятельной иконографии представлен на его единоличной иконе посл. четв. XIX в. (частное собрание). Преподобный написан в рост, в легкой развороте влево, облачен в красно-коричневую рясу, черную мантию с охристой подкладкой и серо-синюю схиму с тонко написанными голгофскими крестами, куколь — на голове. Обими руками перед собой он держит 3 хлеба. Борода — седая, небольшая, разделена на конце надвое. В интерьере рядом с фигурой П. слева находится низкий стол с многочисленными хлебами, неск. хлебов лежат у стены справа.

В иконописных подлинниках встречаются разные уподобления облика П. В подлиннике сводной редакции XVIII в. описание внешности святого имеется под отдельным днем празднования ему (10 февр.) и дано в варианте, восходящем к изображению в КПП: «...подобием сед, брада аки Кирилла Белозерскаго, на плечах клубук, рука благословенна, а в левой четиры хлеба, ризы преподобническия» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 268). В Перетцевском иконописном подлиннике сводной старообрядческой редакции (30-е гг. XIX в.) под 11 февр. указано, что у П. — «брада Антипы» (ИРЛИ. Перетц. № 524. Л. 121 об.; см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. № 410. С. 203). Акад. В. Д. Фартусов при составлении пособия для иконописцев (1910) дал произвольное описание облика П., руководствуясь, по-видимому, только Житием святого: «...телом очень худ, волосы просты, борода седая средней величины; одежда — власяница и короткая мантия, на плечах куколь. В руках можно писать хлебы из лебеды, которые он раздавал и которые, по его благословию, казались вкусными» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 182–183).

Гравюра 1660 г. иером. Илии «Древо Киево-Печерского монастыря» с образами 12 святых на фронтиспise КПП была в ряду первых композиций соборного изображения Киево-Печерских чудотворцев. На фронтисписе к «Пречестным Акафистам» (К., 1665) иером. Илия в подобную композицию включил 38 образов святых, в т. ч. П. Повторением станковой гравюры (1643–1677, ДМКДУ) мастера Акима стали иконы: 60-х — 70-х гг. XVII в. из ц. Печерской иконы Божией Матери в Угличе (УИХМ; см.: Горстка. 2006. Ил. 110) и 1686 г. из ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери Рождественского мон-ря в Ростове (ГМЗРК), где полуфигура П. (подпись «п. прохоръ») в числе 52 святых помещена в правой части композиции на 1-й крайней ветви в чаше-соцветии (7-я снизу, 2-я справа).

39 образов Киево-Печерских святых, «яже обретаются напечатаны в патерике киевопечерском», представлены на иконе «Богоматерь Печерская, с Киево-Печерскими святыми», к-рая была написа-



Прп. Прохор Лебедник.
Фрагмент иконы
«Древо Киево-Печерских святых».
60-е — 70-е гг. XVII в.
(УИХМ)

на игум. Корнилием (Улановым) в 1724 г. для храма Ризоположенского мон-ря в Суздале (ныне в ГВСМЗ). Образ П. находится в левой группе святых, возглавляемой прп. Антонием Киево-Печерским, он первый в 5-м ряду; голова не покрыта, волосы выхопшиеся, с проседью, руки в молении; надпись в нимбе: «прп^а Прохоръ» (см.: Иконы Владимира и Суздаля / ГВСМЗ. М., 2008². С. 528–533. Кат. 111). Также в композиции со святыми, припадающими к трону Богоматери, но в числе 30 преподобных, П. изображен на иконе 1786 г. «Богоматерь Печерская, с избранными Печерскими святыми», очевидно, созданной по заказу старообрядцев (Москва?, частное собрание; атрибуция И. В. Злотниковой). Он показан в молении в левой группе святых, в 5-м ряду, вторым (за прп. Григорием Чудотворцем), на голове — куколь.

«Соборная» иконография Печерских чудотворцев в расширенном варианте формируется ок. 80-х гг. XVII в. в связи с установлением в это время почитания Собора всех Киево-Печерских святых. В Строгановском толковом иконописном подлиннике кон. XVIII в. фигурируют имена 130 святых, источник описания внешности к-рых остается неизвестным (вероятно, автор использовал «фризовую роспись правой и левой стен в храме (?)», см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 260). Тем не менее последовательность изображений с краткой характеристикой внешности преподобных в целом соответствует композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев», особенно широко известной в памя-

никах XVIII–XIX вв. В Строгановском подлиннике о П. говорится: «Надсед, брада меньше Сергиевой, плешив, на плечах клубук, ризы преподобническия, испод бакан, руки у сердца, правая персты вверх», месторасположение — «правая страна», 39-й (БАН. Стrog. № 66. Л. 313; то же в т. н. Клиновском подлиннике — РНБ. Тит. № 4765, кон. XVIII в.; см.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 203–204). Данная композиция на эстампах и гравюрах сохранила свое «древнее» зерно, заложенное граверами типографии Киево-Печерского мон-ря в сер. XVII в.: в центре — Успенский собор, над к-рым Киево-Печерская икона Успения Пресв. Богородицы; по сторонам — 2 группы святых, разделенных здесь по принципу нахождения их св. мощей в Ближних (левая группа с прп. Антонием Печерским во главе) и Дальних (правая группа с прп. Феодосием Печерским во главе) пещерах. В левой группе П. занимает место в 11-м снизу ряду святых, замыкая «пятерицу» с образами преподобных Нектария Послушливого, Онуфрия Молчальника, Исаии Пустынника и свт. Спиридона Чудотворца. В нимбе при имени нередко сохраняется указание прозвания П.: «прп. прохоръ лободни^{къ}» посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ), «п. прохоръ лебедникъ» (икона сер. XIX в., Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове). Наиболее ранний памятник развернутой иконографии Собора Киево-Печерских святых в данной, ставшей классической схеме Д. А. Ровинский датировал кон. XVII в.: гравюра грубой работы, на нижнем поле следы счищенных надписей (см.: Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. С. 623. № 1506). Эта композиция представлена на многочисленных эстампах: на гравюрах (напр., Василия Белецкого (1756, РГБ), Мартина Нехорошевого (сер. XVIII в. Там же. № 1509), Иосифа Гочемского (Там же. Кн. 3. С. 621. № 1505), Иоанна Кончаковского (1771/74; Там же. № 1510), Герасима Проценко (1821; Там же. С. 623. № 1511) и мн. др. (см.: Там же. № 1512–1518; Кн. 4. С. 761. № 1505а; С. 761–763. № 1517)), на литографиях (напр., на литографии А. Абрамова 1883 г. с раскраской в 4 тона (ГРМ), на тоновой литографии 1893 г. (ГЛМ)), а также на иконах (напр., на ранней датированной — написанной в Харькове в 1766 (частное собрание); из мастерской Киево-Печерской лавры (2-я пол. XVIII в., НКПИКЗ); 1-й трети XIX в. (КБМЗ); иконописца из посада Клины Суражского у. Черниговской губ. (ныне город в Брянской обл.) (2-я пол. XIX в., частное собрание)).

В монументальной живописи изображение П. представлено в ряду избранных Киево-Печерских преподобных в росписи ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Мокрого) в Ярославле (1673–1675). П. также вошел в состав Киево-Печерских

святых, чьи образы украсили трапезную палату Трапезной церкви (во имя преподобных Антония и Феодосия) Киево-Печерской лавры (1902–1910, худож. И. С. Ижакевич). Седой монах с непокрытой головой, с длинной бородой, разделенной на конце на пряди, стоит прямолично, на песчаной дорожке, ведущей к церкви вдали. На П. — темные подрясник и мантия, в руках у груди он держит 2 хлеба, на запястье левой руки — четки. Различающийся нек-рыми деталями (напр., не одна, а 2 церкви, невысокая каменная



Прп. Прохор Лебедник.
Хромолитография
по эскизу И. С. Ижакевича.
1903 г.
(частное собрание)

стена слева от дорожки) эскиз Ижакевича к этой росписи известен в хромолитографии (П. — на одном листе с прп. Лукой, экономом Киево-Печерского мон-ря), изданной в типографии П. Плахова в Киеве (цензурное разрешение от окт. 1903). В росписи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского, в Почаевской Успенской лавре, П. (длиннобродый, в схиме, с куколем на голове) изображен в группе святых XII в. (художники иеродиакон Паисий и Анатолий (кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновления — 70-е гг. XX в., ок. 2010).

Во 2-й четв. XX в. изображение П. вошло в композицию «Все святые, в земле Русской просиявшие», разработанную мон. *Иулианией (Соколовой)* под рук. священноисп. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского, в 30–50-х гг. и исполненную в традиции рус. средневек. живописи (иконы из ТСЛ, СДМ). К этой композиции восходит ряд икон кон. XX — нач.

XXI в. (напр., в Преображенской ц. храма Христа Спасителя, Москва); на всех — П. изображен в группе чудотворцев Ближних пещер.

Лит.: Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; *Гончарук В. М., Кабанец Е. П.* Дереворит сер. XVII ст. «Родословное древо Киево-Печерского мон-ря» як джерело з історії Печерської канонізації // Могилянські читання, 1999. К., 2000. С. 56–63; *Горстка А. Н.* Об иконе «Древо Киево-Печерских святых» из Углича // ПКНО, 1999. М., 2000. С. 300–314; он же. Иконы Углича XIV–XX вв. М., 2006. С. 130–131, 190. Кат. 67; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; *Никитина Т. Л.* Русские церк. стенные росписи 1670-х — 1680-х гг. М., 2015. С. 253.

Э. В. Шевченко

ПРО́ХОР (XVI в.?), прп. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), Ястребский. Указание на год смерти святого и прп. Вассиана Ястребского — 7100 (1592), содержится в «Книге, глаголемой Описание о российских святых», называемой в отдельных исследованиях «святцами», и является приблизительным. «Книга, глаголемая...» именует П. пустынником, а Вассиана — священноиноком (Описание о российских святых. С. 228. № 417). Это позволяет предположить, что П. не имел священнического сана.

О жизни П. сведений не сохранилось. Его почитание отразилось в посвящении основанных им обителей, а их, исходя из данных писцовых книг 1628–1630 гг. по Муромскому у., было 2 (в справочной лит-ре, в т. ч. в «Материалах...» В. В. Зверинского, сообщается об одном мон-ре, но в писцовых книгах объединены сведения о 2 обителях). О 1-й основанной П. пустыни — на р. Ястреб, правом притоке р. Судогды, в окрестностях с. Заястребье (16 км на северо-восток от пос. Красное Эхо), в писцовых книгах кон. 20-х гг. XVII в. сообщается: «...пустынь Прохорова первая на речке Ястребе, а в ней церковь Воздвижения Животворящего креста Господня — ветха, другая церковь Алексея митрополита — обе стоят без пения; на церковной земле 3 двора, пашни по 20 четвертей в поле, сена 30 копен, лесу 20 десятин» (*Добноравов.* 1897. С. 544). В 1998 г. на том месте, где предположительно находилась пустынь, был водружен крест и отслужена панихида, а в 2010 г. воздвигнута часовня.

П. также считается основателем другой пустыни — Преображенского монастыря около дер. Гладышево, в 7 км от с. Мошок. Писцовые книги



Преподобные
Прохор и Вассиан Ястребские.
Икона. 2003 г.
Иконописец В. П. Низов

сообщают о ней: «Князя Ворытинского монастырь Прохорова пустынь меж речек Черной и Крутца, а в ней церковь Преображения Господня древня вверх с папертью, другая теплая церковь Николая Чудотворца ветха — стоит без пения — обе церкви строение вотчинниково» (*Добноравов.* 1897. С. 544–545). Церковь в пустыни была построена на помин души родителей И. М. Ворытинского, прежде всего его отца М. И. Ворытинского, умершего от пыток близ Кашина по дороге в ссылку в кон. 1573 — нач. 1574 г. Ворытинские содержали пустынь до 1685 г.; вскоре после смерти последнего представителя рода, но не ранее 1700 г. (*Зверинский.* С. 215), мон-рь стал погостом. В сер. XVIII в. сгорела деревянная церковь, около которой были, по преданию, погребены основатели мон-ря. Она неоднократно возобновлялась, существовавшая еще в нач. XX в. церковь была разрушена. В 2011 г. в дер. Гладышево построен Преображенский храм, один из его приделов посвятили преподобным П. и Вассиану.

В иконописных подлинниках память П. указывается под 8 июля (напр., в иконописном подлиннике по списку Г. Д. Филимонова) или под 28 июля (в т. н. Кайдаловских святцах (*Сергий (Наскский)*). Месяцеслов. С. 571)). Имена П. и Вассиана включены в Собор Владимирских святых, празднование к-рому было установлено в 1982 г. (Минея (МП). Июнь. С. 262). Существует молитва преподобным П. и Вассиану (Преподобные Прохор и Вассиан Ястребские и прав. Савва Мошокский, судогодские чудотворцы / Сост.: Н. В. Бели-

цына, прот. Георгий Морохин. Су-
догда; Владимир, 2010).

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 840; *Барсуков*. Источники
агиографии. Стб. 464–465; *Добронравов В. Г.*
Историко-стат. описание церквей и приходов
Владимирской епархии. М., 1897. Вып. 4: Ме-
ленковский, Муромский, Покровский и Су-
догодский уезды. С. 524, 543–545; *Зверинский*.
Т. 3. С. 215. № 2245; *Сергий (Спасский)*. Меся-
цеслов. Т. 3. С. 571; *Димитрий (Самбикин)*. Ме-
сяцеслов. Вып. 11. С. 99; *Голубинский*. Кано-
низация святых. С. 320, 339; *Холмогоровы В. И.*
и Г. И. Мат-лы для истории церквей Влади-
мирской губ. М., 1911. Отд. 3. Вып. 6. С. 11.

А. А. Романова

Иконография. Ранние изображения
П., как и прп. Вассиана, не выявлены.
В нек-рых иконописных подлинниках
XVIII–XIX вв. под 8 или 9 июля он толь-
ко упоминается (*Филимонов*. Иконопис-
ный подлинник. С. 62; *Маркелов*. Святые
Др. Руси. Т. 2. С. 204).

Известны совместные образы препо-
добных нач. XXI в. Так, в 2003 г. москов-
ским худож. В. П. Низовым была написа-
на икона прп. Вассиана и П.: святые изоб-
ражены прямолично на золотом фоне,
под образом Спаса Нерукотворного (на
верхнем поле). П. — слева, в розовой ри-
ясе, темно-зеленой схиме и коричневой
мантии, внизу завязанной узлом, куколь
лежит на плечах. У него короткие воло-
сы с залысинами и средней величины
округлая борода с проседью; правой ру-
кой П. указывает на развернутый вверх
свиток в левой руке. На нижнем поле
написан общий тропарь преподобным.
На иконе 2006 г., созданной владими-
рским иконописцем А. В. Карповым для
Троицкой ц. в с. Заястребье (Судогод-
ский р-н Владимирской обл., позднее
передана в Преображенскую ц. во 2-й
Прохоровой пуст. в дер. Гладышево), свя-
тые представлены вполборота к центру
на фоне пейзажа с деревянным храмом
(очевидно, Преображенская ц. пустыни),
в небесах — Казанская икона Божией
Матери (день памяти святых совпал с
днем празднования этому образу). П.
показан справа в монашеских одеж-
дах, его голова покрыта островерхим
куколем, в левой покровенной руке —
Евангелие (нетрадиц. деталь иконогра-
фии преподобных). П. — благообразный
старец с густой окладистой седой боро-
дой. Этот извод встречается и в др. изоб-
ражениях святых (часовня на месте 1-й
Прохоровой пуст.; руки П. в молении).
Образ П. включают, возможно, также
в совр. композиции «Собор Владимир-
ских чудотворцев».

ПРО́ХОР Михайлов [Прохор Ми-
хайлович; фамилии не имел] (ок.
1853, дер. Ветчино Вышневолоцко-
го у. Тверской губ. (ныне Лихо-
славльского р-на Тверской обл.) —
ок. 19.04.1918, 9-я верста дороги Ни-
кулино — Вышний Волочёк (ныне
близ деревень Городок и Тимошки-

но Спировского р-на)), мч. (пам.
6 апр. и в Соборе новомучеников и
исповедников Церкви Русской). Из
крестьянской семьи правосл. карел.

27 марта 1918 г. к священнику Зна-
менской ц. дер. Гнездово Вышнево-



Преподобные
Вассиан и Прохор Ястребские.
Икона. 2006 г.

Иконописец А. В. Карпов
(Преображенская ц.,
дер. Гладышево Судогодского р-на
Владимирской обл.)

лоцкого у. (ныне Лихославльского
р-на) Владимиру Ипполитовичу
Введенскому (1876–1937) явились
комендант красной гвардии Нику-
линской вол., 2 вооруженных крас-
ногвардейца, письмоводитель, 2 чле-
на волостного комитета и на осно-
вании письменного распоряжения
председателя волостного совета С. С.
Журавлёва произвели опись церков-
ного имущества, в к-рую включили
все вещи из серебра и меди и ризни-
цу («священнические облачения»).
Невзирая на бедность недавно по-
строенного деревянного храма, они
взяли из церкви все деньги: 22 р. 58 к.
медных денег и 55 к. серебра, и 2 кас-
совые книжки церковного вклада на
200 р. На 4-й день после этого Жу-
равлёв был схвачен крестьянами и
отправлен под конвоем в соседний
Козловский волостной комитет. По
дороге, при переходе моста через
р. Судомлю, он бросился в воду и
утонул. Народ признал эту смерть
явным наказанием Божиим за ра-
зорение церквей Никулинской вол.
После этого крестьяне разоружили
красногвардейцев по всем селени-
ям и переизбрали волостной совет.
Из Вышнего Волочка на подавление
«бунта» был направлен отряд

под командованием начальника уезд-
ного военкомата Васюка.

В апр. в с. Никулино состоялся во-
лостной сход, происшедшее в церк-
ви многих взволновало, и во время
волостного схода прихожанين дер.
Ветчино мч. *Петр Жуков* стал упре-
кать красногвардейцев за то, что они
незаконно захватывают церковное
имущество. Каратели под рук. Васю-
ка тут же, на сходе, арестовали ок.
30 чел., в т. ч. П., и заключили их под
стражу в здание волостного коми-
тета. Здесь их избили, а затем через
некоторое время повели в уездный
г. Вышний Волочёк. По дороге арес-
тованных крестьян продолжали же-
стоко избивать, и, пока дошли до го-
рода, красногвардейцы убили около
10 чел. П. избивали 2 дня, ему на-
несли 8 штыковых ран и застрели-
ли, когда он потерял сознание и стал
нечувствителен к пыткам. 21 апр. бы-
ло совершено отпевание и торжест-
венное погребение убиенных на клад-
бище в Гнездово.

Прославлен Архиерейским юби-
лейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: ГАТвО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 17346. Л. 805 об.;
Ф. Р-641. Оп. 1. Д. 1381. Л. 127–129 об.;
ТвЦДНИ. Ф. 114. Оп. 1. Д. 28. Л. 8; РГИА.
Ф. 833. Оп. 1. Д. 26; Ф. 831. Оп. 1. Д. 80 об.,
86 об.

Лит.: Мученики и исповедники за церковь
и ее достояние: (Донесение Свящ. Синоду
Серафима, архиеп. Тверского и Кашинского)
// ПрибЦВед. 1918. № 19–20. С. 626–627; *Да-
маскин*. Кн. 3. С. 130–131; ЖНИР. Апр. С. 47–
48; *Соколов К. И.* Пламя над Волгой: Кресть-
янские восстания и выступления в Тверской
губ. в кон. 1917–1922 г. М., 1997. С. 20–24.

Архим. Дамаскин (Орловский)

ПРО́ХОР († июнь/июль 1550),
архиеп. Охридский. Ок. 1529 г. был
поставлен главой *Охридской архи-
епископии* патриархом К-польским
Иеремией I (1522–1546). Одной из
его главных задач во время правле-
ния стала защита целостности архи-
епископии от претензий нескольких
иерархов, стремившихся восстано-
вить Печскую Патриархию, после
османского завоевания серб. земель
переданную в юрисдикцию Охрида
(см. в ст. *Сербская Православная Цер-
ковь*). При помощи Александрийско-
го патриарха *Иоакима I* П. добился
собрного осуждения самопровоз-
глашенного церковного главы по-
следней столицы Сербского деспот-
ства Смедерево митр. *Павла*, стре-
мившегося восстановить Печскую
патриархию. В Охриде П. в 1531–
1532 гг. созвал 2 собора, на к-рых бы-
ла подтверждена принадлежность

серб. епархий Охридской архиепископии, а митр. Павел был понужден к церковному покаянию. Однако серб. иерархи не оставили намерения выйти из состава Охридской архиепископии. По неизвестным причинам османские власти даже заточили П. с неск. епископами. Освободившись благодаря поддержке патриархов Иеремии I и Иоакима I, П. созвал Собор в Охриде (1541) и восстановил канонический порядок, низложив митр. Павла и поставленных им епископов в Зворник, Лесново и Кратово. Боролся с католич. влиянием на Балканах, добился упразднения «латинской» епархии в Валоне (совр. Влёра, Албания). Болг. историк И. Снегаров назвал П. «последним, кто олицетворял величие Охридской архиепископии».

П. заботился о распространении славянских богослужебных и четьих книг: сохранилось большое число рукописей, созданных по его заказу, в т. ч. книжником Виссарионом Дебарским (см. в ст. *Виссарион*, имя неск. южнослав. книгописцев), или в которых находятся его приписки. Имя иерарха упоминается в вырезанной в 1540 г. слав. надписи на архиепископском троне в охридском храме Пресв. Богородицы Перивлелты. Для этого же храма попечением П. в 1549 г. был изготовлен бронзовый полиелей под 19 свечей и переписан ряд книг. В одной из них (Синтагме Матфея Властаря) содержится запись о его кончине. Также на средства П. обновлена трапезная в афонском мон-ре *Дохиар* (ок. 1547), для этой же обители по его заказу книжник Димитрий написал служебные минеи на март, апрель, май, июнь и июль (Ath. Doch. № 168, 170, 171, 172, 173).

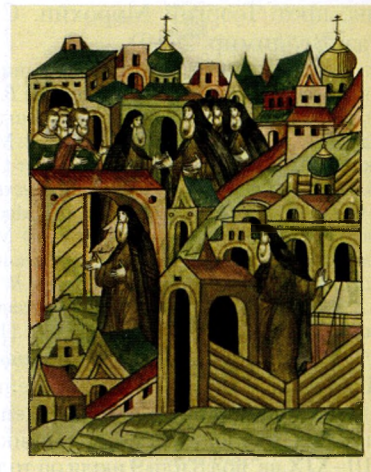
Похоронен в храме Пресв. Богородицы Перивлелты в Охриде, на надгробной плите его имя соседствует с именем равноап. Климента Охридского. На фреске в храме вмч. Георгия в с. Врбјани близ Охрида (XVI в.) П. представлен в лике святителей, но к.-л. иных свидетельств о его возможной канонизации нет. Лит.: *Иванов Й.* Български старини из Македонија. София, 1970². С. 39, 40, 44–45, 482, 484–485, 569–575; *Поп-Атанасов Г.* Речник на старата македонска лит.-ра. Скопје, 1989. С. 232; *Грозданов Ц.* Охридскиот архиеп. Прохор и неговата дејност // *Он же.* Студии за Охридскиот живопис. Скопје, 1990. С. 150–159; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршија. София, 1995. Т. 2. С. 19–30, 187–188; 386–388; *Παρουσία Γερών Μονάχου Δοχειαρίου.* "Αγιον Όρος, 2001. Σ. 56–57, 169, 213,

224, 234, 239, 321, 323, 376–377; *Ο Αρχιεπίσκοπος Αχρίδας Πρόχορος († 1550) και οι σχέσεις του με τη Μονή Δοχειαρίου (πρώτο μισό του 16ου αιώνα).* Αθήνα, 2009; *Ангеличин Жура Г.* Портрет на Охридскиот архиеп. Прохор во црквата Св. Горѓи, село Врбјани-Охридско // *Патримониум.* Мк: Списание за културното наследство: споменници, реставрација, музеи. Скопје, 2010. Бр. 7/8. С. 367–376.

Д. И. Польшвинный

ПРО́ХОР († не ранее янв. 1493), еп. Сарский (Сарайский) и Подонский (1471–1493), местоблюститель митрополичьей кафедры всея Руси (1473, 1489–1490). П. впервые упомянут в качестве игумена *московского в честь Богоявления мужского монастыря* в жалованной грамоте этой обители от 29 сент. 1455 г. (отсюда следует, что П., предположительно, род. в 1420–1425) удельного кн. Юрия Васильевича Дмитровского. Грамота предоставляла мон-рю обширный административно-судебный иммунитет и значимые финансовые привилегии на с. Дятелинское вблизи Дмитрова (в 1-й четв. XV в. оно было одной из пригородных резиденций 1-го дмитровского удельного кн. Петра Дмитриевича; его супруга, кнг.-инокиня Евфросиния (в миру Елена Полиевктовна), внучка последнего московского тысяцкого Василия Васильевича из рода Протасьевичей, отдала село в Богоявленскую обитель по приказу мужа в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XV в.; Протасьевичи (с кон. XV в. Воронцовы-Вельяминовы) были тесно связаны с мон-рем с XIV в.). Длительное настоятельство П. в одном из древнейших и высокостатусных столичных мон-рей, основанном на рубеже XIII и XIV столетий, возможно, свидетельствует о его московском происхождении. Несомненны устойчивые и разнообразие его личных связей с верхами московского общества: церковной элитой, старомосковскими боярскими кланами, гостями и крупными купцами (*Назаров В. Д.* Дмитровский удел в кон. XIV — сер. XV в. // *Ист. география России XII — нач. XX в.: Сб. ст. к 70-летию Л. Г. Бескровного.* М., 1975. С. 58–62; *Он же.* Богоявленский монастырь: [Введение к разд.] // *АРГ: ММС. М., 1998. С. 94–105; Он же.* Акты Богоявленского мон-ря № 28, 29 // Там же. С. 112–114; *Он же.* Комментар. к актам Богоявленского монастыря // Там же. С. 440–443, 450–451, 470–472).

В летописях имеется 4 варианта известий о поставлении или 1-м упо-



Еп. Прохор оставляет кафедру и удаляется в Богоявленский мон-рь.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F.IV.232. Л. 487 об.)

минании П. в сане Сарского епископа (см. *Крутицкая кафедра*). В Московском великокняжеском своде 1479 г. (по Уваровскому списку), в Вологодско-Пермской и Симеоновской летописях сообщения о поставлении П. нет; он в сане епископа впервые назван в них в перечне участников церковного Собора в кон. 1471 г. (ПСРЛ. Т. 18. С. 236; Т. 25. С. 292–293; Т. 26. С. 243). Ермолинская летопись, сокращенные своды 1491, 1493 и 1495 гг., офиц. свод 1508 г. относят поставление П. к осени 1470 г.; это известие следует за сообщением о смерти 8 нояб. Новгородского архиеп. свт. Ионы с подзаголовком «тое же осени» (Там же. Т. 23. С. 159; Т. 27. С. 277, 351; Т. 39. С. 148; *Новикова.* 2019. С. 115). Ростовский владычный свод 1489 г. датирует это событие весной 1471 г. (ПСРЛ. Т. 24. С. 188).

В текстах 2-й редакции митрополичьего свода 1518 г. (отразился в Софийской II и во Львовской летописях) имеется 2 датировки в соответствии с использованными редактором-составителем источниками (об особенностях его работы см., в частности: *Клосс, Назаров.* 1998. С. 525, 533–540). Ошибочно отнесение факта поставления П. к нояб.—дек. 1471 г. (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 208; Т. 20. С. 296). Точную дату содержит 2-е сообщение. Оно следует за известием о редкой природной аномалии («бысть гром и молонья и дождь велик»), зафиксированным по времени года («тое же зимы»), по церковному и светскому кален-



дарю, включая недельный счет дней («марта 13, в среду на третьей неделе Поста»; Пасха в 1471 пришла на 14 апр.): «Того же месяца 17 поставиша Сарая Прохора епискупом» (Там же. Т. 6. Вып. 2. Стб. 169; Т. 20. С. 282). Т. о. учитывая отсутствие ошибки в недельном счете дней по церковному календарю, П. стал Сарским епископом в воскресенье Крестопоклонной недели Великого поста, 17 марта 1471 г.

Можно предполагать решающую роль митр. всея Руси *Филиппа I* в выборе П. на кафедру епископа Сарайского и Подонского. К весне 1471 г. вдовство Сарской епископии длилось почти 5 лет (предшественник П., Вассиан, ум. 8 апр. 1466 — Там же. Т. 24. С. 186). После переноса резиденции в подмосковную слободу Крутицы в кон. XIV — сер. XV в. Сарские владыки постепенно становились викарными епископами митрополитов. Такой статус обретал еще большую значимость и актуальность накануне войны с Вел. Новгородом (решение о начале военных действий было принято после конфликтных переговоров с новгородскими послами зимой 1470/71 г.) и в связи с планом масштабного строительства нового здания Успенского собора в Кремле. Храм заметно пострадал при сильном пожаре в кон. авг. 1470 г., не позднее зимы 1470/71 — нач. весны 1471 г. митр. Филипп пришел к решению о возведении нового здания собора по образцу Владимирского Успенского собора. При таких условиях кандидатура московского игумена была весьма уместной (*Клосс, Назаров*. 1998. С. 526, 534–535), что определило первоочередность поставления П. в 1471 г. именно на Сарскую епископию.

П. занимал кафедру почти 22 года. Его активное участие во внутрицерковной, а также в светской политической жизни страны (имя П. фигурирует более 20 раз в летописных и документальных текстах; по этому показателю он уступает первенство лишь митр. всея Руси *Геронтию*) закрепило особый статус епископов Сарских и Подонских в иерархии и структуре Российской Церкви.

Известны неск. вариантов титула П. как владыки. В Ростовском своде 1489 г., как и во 2-й редакции свода 1518 г. (см. выше), говорится, что П. «поставлен бысть епископом Сарая» (ПСРЛ. Т. 24. С. 188). Далее П. называется епископом Сарайским (Там

же. С. 194, 197) или Сарским (Там же. С. 204, 206). Это титулование преобладает во всех летописях кон. XV — нач. XVI в., а также в документальных текстах (Там же. Т. 18. С. 236, 238, 240, 243, 246–247 и др.; Т. 25. С. 292, 294–295, 298 и др.; Т. 26. С. 242–243, 245, 247, 252, 258 и др.; *Новикова*. 2019. С. 126; РФА. 1987. Ч. 2. № 77. С. 253; № 79. С. 258 (отреченные грамоты); АСЭИ. Т. 3. № 18. С. 34–35 (крестоцеловальная грамота кн. Д. Д. Холмского вел. кн. *Иоанну III Васильевичу* за «порукой» и «молением» чинов церковного Собора, в т. ч. П., от 8 марта 1474, сохр. в списке нач. XVI в.). В редких случаях в ставленых и «повольных» грамотах налицо пространный вариант титула П. — «епископ Сарский и Подонский» (РФА. 1987. Ч. 3. № 37. С. 688; № 38. С. 689). Этот вариант присущ документальным текстам в качестве официального.

По мнению В. Д. Назарова, П. в 1489–1492 гг. был главным редактором-составителем текста Вологодско-Пермской летописи о событиях осени 1479 — зимы 1480/81 г. (*Назаров*. 2017. С. 257–267). В рассказе этой летописи о событиях осени 1480 г. П. дважды именуется «владыкой Подрельским» (ПСРЛ. Т. 26. С. 263–264). Следует отметить, что в сент. 1495 г. в поставлении митр. Симона участвовал преемник П. на кафедре «Силуян Подрельский и Крутицкий» (Там же. С. 289). Это именование епископа по части подведомственной ему в духовном управлении территории: в Можайском у. в XVI–XVII вв. известен Подрельный стан, располагавшийся к юго-западу от города, ближе к границе с ВКЛ. Можайск, как и Звенигород, Руза, Боровск, Калуга с их уездами, находился под прямым митрополичьим управлением, и выделение части этих территорий «Сарайским и Подонским» епископам вполне объяснимо (ср.: *Покровский*. 1897. Т. 1. С. 194–195 и др.). Скорее всего эта передача имела место при митр. Филиппе I.

В мае 1471 г. П. участвовал в Соборе в связи с подготовкой похода на Новгород, в июне — в богослужениях при 3-этапной отправке отрядов из Москвы в поход, 1 сент. — в богослужениях и торжественной встрече возвращавшихся с победой войск во главе с вел. кн. Иоанном III Васильевичем. П. здесь прямо не назван (равно как и др. владыки, кро-

ме митр. Филиппа), но его деятельное участие в этих акциях несомненно. В нояб. — дек. П. в составе церковного Собора участвовал в избрании и поставлении 2 епископов (Пермского и Рязанского), а также в хиротонии Новгородского архиепископа (ПСРЛ. Т. 18. С. 227–229, 235–236).

В кон. апр. 1472 г. митр. Филипп начал строительство нового здания Успенского собора в Кремле. Первый его этап занял ок. 3 месяцев, и вплоть до сер. июня единственным деятельным помощником митр. Филиппа среди архиереев был П. (особенно в извлечении в 2 этапа мощей митрополитов всея Руси святителей *Петра, Киприана, Фотия, Ионы* и в переносе их на приготовленные места в строящемся здании). Аналогичны действия П. как сослужбника митр. Филиппа при скоропостижной смерти дмитровского удельного кн. Юрия Васильевича в Москве 12 сент. 1472 г. в отсутствие в столице вел. кн. Иоанна III. Уже 13 сент. гроб с телом кн. Юрия находился в Архангельском соборе в Кремле, где пелись заупокойные службы, одновременно митрополит срочно отправил гонца к вел. кн. Иоанну III. Тот незамедлительно вернулся, и захоронение состоялось при участии вел. князя, его свиты и москвичей (Там же. С. 237–241, 243). Именно П. организовал похороны и отпевал митр. Филиппа I 7 апр. 1473 г. в присутствии и при участии великокняжеской семьи. Митрополит умер 5 апр.; небольшая задержка с похоронами была вызвана пожаром 4 апр. в Кремле, когда сгорели двор и казна митрополии, а также обнаружением на теле митр. Филиппа тяжелых вериг (Там же. С. 245–246).

Митрополичий престол был свободен ок. 3 месяцев (в митрополиты 29 июня 1473 был поставлен свт. Геронтий). В этот промежуток времени П., несомненно, исполнял обязанности местоблюстителя, что было связано с повседневной жизнью двора и семьи вел. князя, кремлевских соборов, с текущим управлением митрополичьими десятинами. В 70-х гг. XV в. он в составе церковных Соборов поставляет новых епископов в 1473 г. (в Коломну) и в 1477 г. (в Тверь). Вполне традиционно (как и осенью 1471) место Сарского владыки в иерархии российских епископов: он занимает предпоследнее место при наличии





Пермского епископа, а в его отсутствие в Москве — последнее. В авг. 1479 г. П. вместе с митрополитом и еще 2 владыками активно участвовал в торжественных процессиях и богослужениях в связи с освящением Успенского собора, воздвигнутого Аристотелем Фиораванти (Там же. Т. 25. С. 324–326; Т. 26. С. 257–260). В период противостояния войскам хана Большой Орды Ахмата (июнь–нояб. 1480) П. наряду со свт. Геронтием и Ростовским архиеп. свт. *Вассианом I (Рыло)* находился в Кремле и вместе с ними участвовал в богослужениях, в нач. окт. — в переговорах с инокиней Марфой (в миру вел. кнг. Мария Ярославна, мать Иоанна III) о нежелательности ее отъезда из столицы на Белоозеро. Хотя сообщения об этом имеются только в рассказе Вологодско-Пермской летописи (редактором-составителем к-рой есть основания считать П.), они вряд ли могут вызывать сомнение, целиком соответствуя статусу П. как викарного епископа.

Острый конфликт вел. кн. Иоанна III и свт. Геронтия по поводу порядка обхождения здания при освящении Успенского собора, вспыхнувший в сент. 1479 г., возобновился летом и осенью 1481 г.: 24 авг. свт. Геронтий, взяв ризницу, удалился в московский Симонов в честь Успения Пресв. Богородицы мужской мон-рь (см. *Московский Симонов монастырь*) Большинство иерархов поддерживали позицию митрополита, и к нач. 1482 г. вел. князь принес покаяние за вмешательство в церковные дела. П., видимо, в этой ситуации был на стороне митрополита, но в любом случае он на протяжении 2 или 4 месяцев фактически должен был управлять делами Церкви (*Клосс, Назаров. 1997. С. 360–375*). В кон. июля 1481 г. были замещены Ростовская, Коломенская и, вполне вероятно, Рязанская кафедры (ПСРЛ. Т. 25. С. 329); участие П. в этих хиротониях несомненно.

В июне–июле 1483 г. по инициативе вел. кн. Иоанна III состоялся Собор по вопросу о замещении Новгородской кафедры (она вдовствовала с янв. 1480) с учетом местных традиций жеребьевки кандидатов. П. принял участие в этом событии, а 4 сент. — в акте поставления старца Троице-Сергиева мон-ря Сергия (Там же. С. 330). Менее чем через год, в кон. июня, он покинул кафедру и удалился в свою обитель (Там

же. С. 204). В это время вновь обострились отношения вел. кн. Иоанна III со свт. Геронтием, к-рый опять удалился в Симонов мон-рь, а вел. князь попытался подобрать др. кандидата в митрополиты. В результате достигнутого компромисса по распоряжению вел. кн. Иоанна III в нач. нояб. 1484 г. свт. Геронтий вновь был возведен на митрополичью кафедру (Там же. Т. 20. С. 351). П., несомненно, принял участие в 2 поставлениях владык в дек. 1484 г. — в Новгород и в Суздаль (Там же. Т. 18. С. 270; Т. 20. С. 351; Т. 24. С. 204; Т. 26. С. 276). Последнее при свт. Геронтии поставление Ростовского еп. Тихона с участием П. состоялось 15 янв. 1489 г. (Там же. Т. 24. С. 205–206).

В кон. 1487 г. архиеп. Новгородский и Псковский свт. *Геннадий (Гонзов)* отправил П. свое послание о еретических взглядах и практиках в среде приходского духовенства и городского и сельского населения в Новгороде и новгородских пятинах. Еще ранее Новгородский владыка обращался к вел. князю и митрополиту по этому вопросу и прислал в Москву «подлинники» своего розыска. Не получив желаемого ответа («грозы и обыска» от вел. кн. Иоанна III и «подвига» от свт. Геронтия), свт. Геннадий сообщил о ереси П., видя в нем потенциального союзника в начавшейся борьбе. Этот расчет по меньшей мере частично оправдался: в янв. — нач. февр. 1488 г. на Соборе в Москве еретики были осуждены, отосланы к свт. Геннадию в Новгород, их имущество подлежало конфискации, а сами они должны были быть подвергнуты физическому наказанию. Несомненно, П. участвовал в подготовке и проведении этого Собора (*Казакова, Лурье. 1955. С. 117–118* (с неточной датой послания П.), 200, 212–213, 309–312 (текст); из последних работ см.: *Цветков. 2003. С. 180–196; Он же. Собор 1488 г. на новгородских еретиков* (по Посланию архиеп. Геннадия еп. Нифонту Суздальскому и грамоте вел. кн. Ивана III и митр. Геронтия архиеп. Геннадию) // *НИС. СПб., 2005. Сб. 10(20). С. 122–132; Печников. 2018. С. 204–209, 215–239*).

В последние годы жизни свт. Геронтия из-за ухудшения здоровья митрополита викарные обязанности П. должны были увеличиться. После смерти первосвятителя 28 мая 1489 г. П. вновь, на этот раз более чем на год, стал местоблюстителем

митрополичьей кафедры. Митрополичья вакансия была заполнена лишь в кон. сент. 1490 г. В это время имя П. упоминается нечасто, но его деятельное участие в значимых событиях (связанных с жизнью великокняжеской семьи, государева двора, с началом крупных военных акций, с масштабным строительством в Московском Кремле) несомненно.

В 1489 г. он должен был возглавить заупокойные службы и погребение свт. Геронтия в Успенском соборе (судя по формату известия захоронение произошло в тот же день), 11 июня — молебен при отправке вел. кн. Иоанном III большой рати в поход на Вятку, 9 и 20 авг. — освящение «домовного» храма вел. кн. Иоанна III и всей великокняжеской семьи — Благовещенского собора «на великого князя дворе на сених» и его придела (ПСРЛ. Т. 18. С. 272; Т. 24. С. 206 (текст об освящении храма); Т. 26. С. 279, только текст Вологодско-Пермской летописи сохр. имена 2 епископов — *Вассиана Тверского* и П.). 7 марта 1490 г., после кончины вел. кн. *Иоанна Иоанновича Молодого*, старшего сына и соправителя Иоанна III, П. должен был совершить заупокойные службы и погребение в Архангельском соборе (по-видимому, в тот же день). В июле–авг. того же года состоялись молебствия по поводу завершения строительства 2 башен Кремля и большого фрагмента крепостной стены. 5 авг. род. последний сын вел. кн. Иоанна III от вел. кнг. Софии Палеолог, крещенный 19 авг. во имя св. мч. Андрея Стратилата (*Новикова. 2019. С. 125–126*; ПСРЛ. Т. 18. С. 273). В сент. — нояб. 1490 г. П. участвовал в 3 сессиях заседаний церковного Собора; на первой (между 2 и 12 сент., 26 сент.) был избран и поставлен митрополитом всея Руси *Зосима*, бывш. архим. московского Симонова мон-ря, на второй (17 окт.) были отлучены от Церкви и сосланы в заточение новгородские еретики по присланным архиеп. Геннадием «подлинным спискам», причем в сравнении с 1488 г. численность обвиняемых и наказанных заметно возросла (*Новикова. 2019. С. 126–128*, с датой 16 окт. и подзаголовком «О новых еретицах» на нижнем поле; ПСРЛ. Т. 18. С. 273–274; Т. 26. С. 280–282). На третьей (18 нояб.) епископом Коломенским был поставлен игумен *Угрейского во имя святителя Николая Чудотворца муж-*



ского монастыря Авраамий (Новикова. 2019. С. 128; ПСРЛ. Т. 18. С. 274; Т. 26. С. 285).

Последнее упоминание П. как действующего Сарского владыки относится к янв. 1493 г. (между 11 и 31 янв.), когда П. «соиде с Крутици к Богоявлению в монастырь». Это почти синхронное известие Сокращенного свода 1493 г. и Симеоновской летописи имеется и в других летописях кон. XV – нач. XVI в. (ПСРЛ. Т. 18. С. 277; Т. 24. С. 211; Т. 27. С. 293; Т. 39. С. 167).

Показательно, что ближайшие преемники П. (Силуан Грек (Сильван), Евфимий (Подрез), Трифон (Дубина)) в кон. XV в. (4 мая 1493, в 1496 и 1499) поставляются на кафедру «Сарскую и Подонскую на Крутицу» (формула незначительно варьирует) (Там же. Т. 18. С. 278; Т. 20. С. 369; Т. 24. С. 211; Т. 27. С. 293, 363, 365; Т. 39. С. 167, 171–172). По всей видимости, именно при П. такое определение местоположения резиденции Сарских и Подонских владык стало привычным для современников, а вскоре закрепилось в их титуле (епископы Крутицкие). Резиденция на Крутицах, вероятно, уже тогда включала необходимый для архиерейского двора комплекс строений: храм, здание для епископа, его канцелярии, покои владычных бояр, причта, хозяйственного персонала, конюшни и т. д.

По наблюдениям С. И. Барановой и Н. А. Мерзлютиной, в подвальной части собора на Крутицах 1516 г. (он превратился в нижний храм в ходе строительства XVII в.) имеются следы 2-й пол. XV в. (в частности, белый камень кладки). Есть основания полагать, что если не весь цикл строительства белокаменного храма, то начало его возведения связано с П. (ПЭ. М., 2015. Т. 39. С. 81–82). Стимулом для П. при начале строительства в резиденции на Крутицах мог послужить перенос великокняжеского Спасского мон-ря летом 1489 г. из Кремля на окраину города, «близ Крутицы», и построение в «Спасе на Новом» мон-ре Преображенского собора итал. мастерами в 1491–1496 гг. (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 462, 505; Назаров В. Д. Введение к разделу «Новоспасский монастырь» // АРГ: АММС. С. 227). Новоспасский московский в честь Преображения Господня ставропигиальный монастырь располагался по соседству с резиденцией Сарских и Подонских епископов.

Материальные возможности епископии были скорее всего невелики, но именно при П. наметились направление и характер их роста. И. М. Покровский показал, что Сарская кафедра получила под свое управление из митрополичьих десятин территории с белым духовенством и мон-рями к западу и юго-западу от Москвы, и притом недалеко от границ с ВКЛ (Покровский. 1897. С. 193–195), – Вязьму, Загородную десятину от Звенигорода до Боровска, часть Можайского у. Вязьма была взята московскими войсками в кон. 1492 г.; массовый выезд с родовыми вотчинами князей Воротынских, Белёвских и др. чернигово-северских Рюриковичей произошел в кон. 1492 – нач. 1493 г. (ПСРЛ. Т. 18. С. 276–277), в последние дни пребывания П. на кафедре. Это определило главное направление в расширении подведомственных Крутицам территорий в кон. XV – нач. XVI в. – это право- и левобережье верхнего Поочья (особенно после договоров 1494 г., а также 1503 г.). Есть основания полагать, что в 70–80-х гг. XV в. десятины Сарских владык охватывали земли к юго-западу от Боровска и до левобережья Угры, возможно включая Калугу. С этим скорее всего были связаны некоторые особенности рассказа Вологодско-Пермской летописи о событиях 1480 г., в т. ч. перечень 12 городов ВКЛ, разоренных ханом Ахматом (Назаров. 2017. С. 252–268).

Точная дата смерти П. неизвестна. Ист.: ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2; Т. 18; Т. 20; Т. 23–27; Т. 39; Источники по истории еретических движений XIV – нач. XVI в. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. № 12. С. 309–312; РФА. 1986. Вып. 2. № 78. С. 254–258; 2008. № 78. С. 261–264; Новикова О. Л. «Сокращенный свод» редакции 1491 г. (ГИМ. Син. 963) // ЛНХ: Новые исследования: 2017–2018. М.; СПб., 2019. С. 65–129.

Лит.: Покровский И. М. Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Каз., 1897. Т. 1. С. 190–195; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 117–118, 200–213; Клоос Б. М., Назаров В. Д. Poleмическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Culture and Identity in Muscovy. 1359–1584. М., 1997: (UCLA Slavic Studies: N. S.: Vol. 3). С. 360–379, 383–390; они же. Летописные источники XV в. о строительстве моск. Успенского собора // АРГ: ММС. М., 1998. С. 523–543; Цветков М. А. Послание архиеп. Геннадия Новгородского еп. Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских кормчих кон. XV – нач. XVI в. // НИС. СПб., 2003. Вып.

9(19). С. 179–196; Назаров В. Д. Рассказ Вологодско-Пермской летописи о Стоянии на Угре // Великое стояние на реке Угре и формирование Российского централизованного государства: Локальные и глобальные контексты. Калуга, 2017. С. 251–269; Печников М. В. Иван III и новгородский розыск 1487–1490 гг. Ч. 1 // Средневековье. Русь. М., 2018. Вып. 13. С. 187–235.

В. Д. Назаров

Иконография. Изображения П. известны в составе миниатюр Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (Лицевой летописный свод XVI в.: Русская летописная история. М., 2014. Кн. 15–17). Наиболее раннее событие жизни П. запечатлено под 1471 г. на миниатюре Голицынского тома (РНБ. F.IV.225. Л. 1030 об.): в числе других архиереев он участвует в хиротонии еп. Рязанского Феодосия. Далее следует ряд эпизодов с участием П. из Шумиловского тома (РНБ. F.IV.232. Л. 32–34 об., 35 об., 36 об., 38–40, 41–45, 71 об. – 72 об., 88 об., 90, 291 об., 295–295 об., 374 об. – 375, 434 и др.): композиции из цикла об обретении мощей святителей Московских при закладке Успенского собора в Московском Кремле и о перенесении мощей свт. Петра (П. – один из 2 владык, очевидно в фелони, омофоре и митре, с более длинной бородой, реже – в мантии и черном клобуке с воскрилиями), иллюстрации к рассказам об отпевании кн. Дмитровского Георгия (Юрия) Васильевича, о кончине свт. Филиппа I, митр. Московского (П. в богослужебном облачении или в мантии, верхом на коне), об освящении Успенского собора Московского Кремля в 1479 г. и о возвращении туда мощей свт. Петра, о жребиях на Новгородское архиепископство, о Московском Соборе «на еретиков» 1490 г. Как правило, П. представлен в группе епископов, без подписи и персональных признаков (тип облачения определяется сюжетом), о его участии в событиях известно только из сопроводительного текста. Отдельная миниатюра (на л. 487 об.) посвящена П.: он оставляет епископию и переселяется в Богоявленский мон-рь. Владыка изображен трижды в разных частях композиции: он с длинной окладистой бородой, одет в оливкового цвета рясу, коричневою мантию (с едва заметными источниками), на голове черный клобук с воскрилиями.

ПРО́ХОР (упом. в 1405), мон., иконописец из Городца, работавший в посл. четв. XIV – нач. XV в. в землях Сев.-Вост. Руси. Единственное достоверное свидетельство о нем относится к 1405 г., когда вместе с Феофаном Греком и прп. Андреем Рублёвым он расписал Благовещенскую ц. на великокняжеском дворе в Москве.

В 1817 г. Н. М. Карамзин в 5-м томе «Истории государства Российского» опубликовал свидетельство Троицкой летописи или «Свода 1408 г.», составленного в нач. XV в. в Москве при дворе свт. Киприана, митр. Киевского и всея Руси (при его непосредственном участии), в редакции Троицкого списка (выполнен, вероятно, не ранее нач. 20-х гг. XV в.). В последнем под 1405 г. сообщается: «Тое же весны почаша подписывати церковь каменую святое Благовещение на князя великаго дворе, не ту, иже ныне стоит, а мастера бяху Феофан иконник Гръчин да Прохор старец с Городца, да чернец Андрей Рублев, да того же лета и кончаша ю» (Присёлков. 1950. С. 459; летописные упоминания о росписи церкви без указания имен мастеров см.: ПСРЛ. 1859. Т. 8. С. 77; 1949. Т. 25. С. 233; 1963. Т. 28. С. 90, 255). В изданном тексте историк выделил курсивом только имя и прозвище Андрея Рублёва, чтобы привлечь к нему внимание читателей, тогда как Феофан Грек и П. остались в тени знаменитого мастера. С ростом интереса к рус. старине и искусству Др. Руси имя П. вместе с имевшим место в 1405 г. событием было включено в различные сочинения, гл. обр. общего характера (см., напр.: Ровинский Д. А. История рус. школ иконописания до кон. XVII в. СПб., 1856. С. 6, 9, 175, 177, 196; Собко. Словарь художников. Т. 3. Вып. 1. Стб. 461 (ст. «Прохор, иконописец, старец из Городца»); Успенские М. И. и В. И. Заметки о древнерусском иконописании: Известные иконописцы и их произведения: I. Св. Алимпий и II. Андрей Рублев. СПб., 1901. С. 38; Извеков Н. Д., прот. Московский придворный Благовещенский собор. М., 1911. С. 4; Муратов П. П. Рус. живопись до сер. XVII в. // История рус. искусства / Под ред. И. Э. Грабаря. М., [1914]. Т. 6: Живопись. Т. 1: Допетровская эпоха. С. 224; Грищенко А. Вопросы живописи. М., 1917. Вып. 3: Рус. икона как искусство живописи. С. 89, 104).

Конкретные произведения П. были, как казалось, обнаружены в 1926 г., когда И. Э. Грабарь определил раскрытые в 1918 г. в реставрационной мастерской Всероссийской комиссии по сохранению и раскрытию памятников древней живописи произведения из иконостаса в Благовещенском соборе Московского Крем-



Старец Прохор из Городца,
Феофан Грек и прп. Андрей Рублёв
расписывают Благовещенский собор
Московского Кремля.

Клеймо иконы
«Прп. Андрей Рублёв, с житием».
2003 г.

Иконописец Е. В. Князева
(Фонд Московского
иконописного центра «Русская икона»)

ля как работы художников Феофана Грека, П. и Андрея Рублёва, которые были выполнены в 1405 г. одновременно с росписью храма (хотя в летописи не упоминается о создании икон). Поскольку сохранившиеся иконы (Деисус и праздники) по манере письма достаточно четко разделялись на 3 группы, то Грабарь связал с авторством П. одну из них — правую половину праздничного чина — от «Воскрешения Лазаря» до «Успения Богородицы» (8 икон). На основании этих произведений исследователь охарактеризовал художника как «умудренного опытом, бесспорно выдающегося... представителя старшего поколения, уравновешенного, спокойного, знающего свое дело, но оставляющего нас чуть-чуть равнодушными к его композициям, в которых нет ничего захватывающего, и к живописи, несколько вялой, и к самим приемам письма, осторожным и заученным...» (Грабарь. 1926. С. 83). Грабарь даже предложил «искать в лице Прохора с Городца того мирского иконника, который по принятии монашества стал именоваться Даниилом Черным» (Там же. С. 85), не обратив внимания на летописное свидетельство, называющее П. «старцем», т. е. опытным монахом. Эта точка

зрения не нашла поддержки у специалистов 20–30-х гг. XX в.

Гипотеза Грабаря получила дальнейшее развитие в работе В. Н. Лазарева, изданной в академической многотомной «Истории русского искусства» (1955), где впервые иконы праздничного чина иконостаса Благовещенского собора были подвергнуты сравнительно подробному стилистическому анализу (Лазарев. 1955. С. 126–130). Ученый подтвердил вывод Грабаря о делении праздничного ряда на 2 группы икон и отнес первую из них, «более передовую по своему характеру», «организмически связанную с художественной культурой XV века» и более иконописную — с Андреем Рублёвым, а вторую, как «более архаическую по стилю... тяготеющую к искусству XIV века», более живописную, — с П., справедливо выведя из состава последней «Воскрешение Лазаря». Согласно характеристике исследователя, П. — «превосходный мастер», которому «недостает художественного темперамента», «убежденный грекофил», хорошо знающий визант. искусство XIV в.; «его краски красивые», но в целом его красочная гамма, «как она ни хороша, кажется несколько глухой и скучной»; «письмо добротное, все его композиции глубоко продуманы»; «пишет он еще довольно свободно», с использованием «резких высветлений, сочных бликов, быстрых движков»; «в типах его лиц, с острыми носиками, и в маленьких изящных руках есть нечто стереотипное». Подобно Грабарю, Лазарев считал «весьма правдоподобной гипотезу о преемственности творчества Рублева от творчества Прохора», о чем, на его взгляд, свидетельствовал анализ икон праздников из иконостаса Благовещенского собора («автор первой группы икон несомненно связан с автором второй группы в порядке школьной преемственности»), а также наличие у Андрея Рублёва общих с П. иконописных прорисей. Исследователь объявил П. учителем и старшим другом Андрея Рублёва, указав на беспочвенность утверждения в «Отвещании любозаборным» прп. Иосифа Волоцкого, что последний был учеником Даниила. Поскольку, по мнению Лазарева, Андрей Рублёв был монахом Троице-Сергиева монастыря, то и П. мог быть монахом той же обители, где несомненно су-

ществовала своя иконописная школа (Там же. С. 112, 114).

В 50–70-х гг. XX в. т. зр. Грабаря и Лазарева на иконы праздников из иконостаса Благовещенского собора, как бесспорные произведения Андрея Рублёва и П., созданные в 1405 г. одновременно с росписью храма, стала доминирующей. При этом предположения Лазарева об учительстве П. по отношению к Андрею Рублёву и о монашестве первого в Троицком монастыре не были поддержаны исследователями.

В 1974 г. В. А. Плугин показал, что возможности анализа летописного свидетельства 1405 г. далеко не исчерпаны. Он обратил внимание на антитезу слов «старец» и «чернец», продемонстрировав, что на момент росписи собора П. был опытным, искусным монахом, а Андрей Рублёв — новоначальным чернцом, т. е. лицом, лишь недавно принявшим монашеский постриг (Плугин. 1974. С. 10–13).

В 1976 г. В. А. Кучкин в том же тексте заинтересовался фразой «не ту, иже ныне стоит», относящуюся к ц. Благовещения, и доказал, что 1-я церковь вел. кн. Василия I Дмитриевича сильно пострадала от московского пожара весной 1415 г. и что в 1416 г. был отстроен заново уже 2-й Благовещенский храм (Кучкин В. А. К истории каменного строительства в Моск. Кремле в XV в. // Средневековая Русь: Сб. ст. М., 1976. С. 293–297). Это наблюдение фактически ставило под сомнение концепцию Грабаря и Лазарева, но за редкими исключениями не было до конца осмыслено искусствоведами.

В 1979–1984 гг., в период проведения ремонтно-реставрационных работ в Благовещенском соборе Московского Кремля, его иконостас был демонтирован, проведены визуальные и физико-химические исследования праздничных икон. Полученные данные вместе с результатами всестороннего изучения исторических источников и скрупулезного стилистического анализа памятников позволили Л. А. Щенниковой отвергнуть концепцию об авторстве Андрея Рублёва и П. Оказалось, что эти произведения не имеют никакого отношения к летописному известию 1405 г. (подробнее см., напр.: Щенникова. 2007. С. 165–173). Было доказано, что все убранство Благовещенского собора сгорело в «великий пожар» Москвы в июне 1547 г.,

что находящийся в храме иконостас является составным, его части были привезены в собор после пожара из 2 разных храмов. Т. о., наука лишилась единственных достоверных произведений П.

Отзвуком старых гипотез стали позднейшие надуманные предположения Плугина о происхождении П. и заодно Андрея Рублёва из Городца на р. Старице, о создании ими совместно с неизвестным балкановизантийским мастером существующего в кремлевском Благовещенском соборе иконостаса первоначально для собора арх. Михаила в Старице, о возможной работе П. с Андреем Рублёвым в Звенигороде и т. п. (Плугин. 1999; Он же. 2001. С. 28–30, 44).

Несколько в стороне от выводов искусствоведов и историков стоит предположение филолога Г. М. Прохорова, который в 1996 г. высказал мысль о том, что П. был адресатом якобы принадлежавшего Феофану Греку соч. «Послание мужа мудра к преподобну мужю, именем Феофан, а емуже посла, имянуется Прохорос», которое дошло до нас в составе Апостола № 27 из собрания М. П. Погодина (кон. XIV в., РНБ; см.: Прохоров. 1996. С. 69). В этом послании, автором к-рого следует считать скорее некоего Прохора, обращаясь к «преподобству» — Феофану (СКСРК, XIV. С. 122), речь идет о заказе последним у автора какого-то «слова». Труднообъяснимо появление этого письма в тексте «Слова о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго», написанного, как считал Прохоров, иером. Епифанием Премудрым (т. е. 3-м лицом). По-видимому, автор «Слова...» и «Послания...» — одно и то же лицо, некий Прохор (или, как считал Прохоров, Феофан; см. также более раннюю ст.: Прохоров Г. М., Салмина М. А. «Слово о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 405; публикация текста: БЛДР. Т. 6. С. 228–229, 547–550). «Послание...» не содержит надежных свидетельств об авторе и его адресате.

В настоящее время установлено, что выстроенная в кон. XIV в. Благовещенская ц. была маленьким бесстолпным одноглавым храмом, для росписи к-рого не было нужды приглашать 3 мастеров, находившихся

в полном расцвете творческих сил (Н. Н. Воронин, М. Х. Алешковский, Б. Л. Альтшуллер, Г. С. Евдокимов и др.). Безусловно, заказ вел. князя являлся почетной и ответственной работой, для выполнения которой были избраны лучшие художники Московской Руси (в кон. XIV — нач. XV в. в Москве не было дефицита первоклассных мастеров).

В летописном сообщении упоминается Городец (или Городок, он же Городец-Радилов). Очевидно, это один из 3 главных городов Нижегородского княжества: в 1392 г. вел. кн. Василий I Дмитриевич завоевал Н. Новгород и взял под контроль ряд нижегородско-суздальских земель. Городец был столицей удельного Городецкого княжества, входившего в состав Нижегородского, где в 1388–1403 гг. правил один из князей суздальского дома — Василий Дмитриевич Кирдяпа. После его кончины Городец в 1404–1408 гг. входил в число владений серпуховского кн. Владимира Андреевича Храброго, которому он был передан его двоюродным племянником — вел. кн. Василием I. В дек. 1408 г. Городец был дотла сожжен фактическим правителем Золотой Орды эмиром Едигеем (об истории Нижегородского княжества и, в частности, Городца см.: Горский А. А. Судьбы Нижегородского и Суздальского княжеств в кон. XIV — сер. XV в. // Средневековая Русь. М., 2004. Вып. 4. С. 140–170). Нижегородский Городец был единственным из многочисленных одноименных мест, которое в XIII–XV вв. упоминалось без дополнительных топографических определений.

Имя Феофана Грека стоит первым в тексте летописи. Очевидно, он был руководителем работ и подбирал для ее выполнения мастеров. Между 1378 и 1390 гг., при князьях Дмитриии (Фоме) Константиновиче (1364–1383) или Борисе Константиновиче (1383–1392), Феофан (согласно посланию иером. Епифания к «другу своему» Кириллу, отождествляемому с архимандритом тверского Спасо-Афанасиева мон-ря (написано не ранее весны 1415)) работал в Н. Новгороде. Его приглашение было связано с восстановлением города после набега татар в 1378 г. Предполагается, что Феофан расписал Спасо-Преображенский собор или соборную церковь Благовещенского мужского



монастыря, основанного в нач. XIII в. По мнению Г. И. Вздорнова, «наиболее вероятно его работа в Благовещенском монастыре» (*Вздорнов Г. И. Феофан Грек: Творческое наследие*. М., 1983. С. 40, 50, 255). Можно предположить, что именно здесь Феофан и познакомился с П., монахом этой обители, который, по-видимому, многому научился у греческого мастера и стал другом последнего. Однако документальных подтверждений этого нет, очевидно лишь то, что знакомство П. с Феофаном Греком произошло в Н. Новгороде.

Летописец подчеркнул немосковское происхождение П. (Феофан Грек и Андрей Рублёв работали в Москве уже ок. 10–15 лет). Нет оснований трактовать летописный текст в объединительном смысле, т. е., что Андрей Рублёв тоже прибыл из Городца, как это предполагал П्लугин в своих последних работах (*Плугин*. 2001. С. 30). Наконец, порядок перечисления имен в летописи — по опыту, мастерству и, вероятно, возрасту — говорит о том, что в нач. XV в. Феофан Грек и П., считались более опытными и уважаемыми мастерами, чем Андрей Рублёв, уже приобретший известность к 1405 г.

Факт работы П. в Москве свидетельствует о его вероятной художественной деятельности в различных городах и мон-рях Сев.-Вост. Руси, что согласуется с непростой политической ситуацией в Нижегородском княжестве в посл. трети XIV — 1-й пол. XV в. Можно было бы допустить, что П. был постриженником *городецкого в честь Феодоровской иконы Божией Матери мужского монастыря*, в к-ром, по преданию, умер блгв. вел. кн. *Александр Ярославич Невский* по пути из Золотой Орды, однако современные историки и археологи не находят к-л. документальных доказательств реального существования этого монастыря в XII–XIV вв. Несомненно, местом пострижения П. был один из монастырей Нижегородского княжества или, возможно, Владимира. П. мог погибнуть во время разгрома Городца татарами эмира Едигея в 1408 г., но таких сведений нет.

Ист.: *Карамзин*. ИГР. СПб., 1817. Т. 5. С. 507. Примеч. 254; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. СПб., 2002². С. 459.

Лит.: *Грабарь И. Э.* Андрей Рублев: Очерк творчества художника по данным реставрационных работ 1918–1925 гг. // *Вопр. реставрации*: Сб. ЦГРМ. М., 1926. Вып. 1. С. 80, 83–85; Ла-

зарев В. Н. Андрей Рублев и его школа // *История рус. искусства*. М., 1955. Т. 3. С. 104–105, 108, 112–114, 126–132, 144 (примеч. 1), 160; *он же.* Андрей Рублев и его школа. М., 1966. С. 14–16, 18–23, 67–68, 75; *Плугин В. А.* Некоторые проблемы изучения биографии и творчества Андрея Рублева // *ДРИ*. Т. 5. С. 73–78; *он же.* Мировоззрение Андрея Рублева: (Некоторые проблемы): Древнерус. живопись как ист. источник. М., 1974. С. 10–14; *он же.* Загадки Благовещенского иконостаса // *Рус. Средневековье: Духовный мир* / Сост.: Д. М. Володихин. М., 1999. С. 100, 103, 105–106; *он же.* Мастер «Святой Троицы»: Труды и дни Андрея Рублева. М., 2001. С. 23–25, 28–30, 44, 52, 114, 426; *Алтаов М. В.* Андрей Рублев. М., 1972. С. 20, 28, 146, 160; *Щенникова Л. А.* О происхождении древнего иконостаса Благовещенского собора Моск. Кремля // *Сов. искусствознание*, 1981. М., 1982. Вып. 2(15). С. 81–129; *она же.* К вопросу о происхождении древнего иконостаса Благовещенского собора Моск. Кремля // *Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины: Материалы юбил. науч. конф.* М., 1983. С. 183–194; *она же.* К вопросу об атрибуции праздников из иконостаса Благовещенского собора в Моск. Кремле // *Сов. искусствознание*. М., 1986. Вып. 21. С. 64–97; *она же.* Иконостас Благовещенского собора Моск. Кремля и творчество Андрея Рублева // *Зограф*. Белград, 1988. № 19. С. 63–72; *она же.* Станковая живопись // *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля: К 500-летию уникального памятника русской культуры. М., 1990. С. 45–80; *она же.* Иконы в Благовещенском соборе Моск. Кремля. Деисусный и праздничный ряды иконостаса: Кат. М., 2004; *она же.* Творения прп. Андрея Рублева и иконописцев великокняжеской Москвы. М., 2007; *Прохоров Г. М.* «Посторонние статьи» (в т. ч. Послание мудрого Феофана) в Погдинском № 27 Апостоле и «Слово о житии и о преставлении» Дмитрия Донского // *ТОДРЛ*. 1996. Т. 49. С. 59–77; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 519.

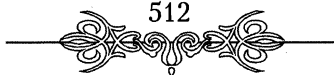
Б. Н. Дудочкин

ПРОХОР ГРУЗИН [груз. პროხორე ქართველი] († 1066), прп. (пам. груз. 12 февр.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ); возобновитель и настоятель груз. *Крестового монастыря* в Иерусалиме.

Источники. Сведения о П. Г. сохранились в синаксарном Житии, нач.: ხოლო იყო ღმერთმშობილი ესე მამა ზუგბი პროხორი ნათესავით ქართველი: (Был богоносец отец наш Прохор родом из грузин...) (*Hieros. Patr. iver.* 24–25, XI в. *Fol.* 151v — 152; *НЦРГ*. Н 886, XII в.; Н 1661, 1156 г.; Q 105a, XVII в.; Q 75, XVIII в. — *Кипшидзе*. 1927. С. 32; *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 253–255; *Метревели*. 1962. С. 30; *ПДГАЛ*. 1968. Т. 4. С. 345–346). Текст Жития П. Г. на основе т. н. Джручского синаксаря впервые опубликовал *Ф. Жордания* (*НЦРГ*. Н 1661, 1155 г. — *Жордания*. Хроники. 1897.

Т. 2. С. 523–524). В 1902 г. в хранилищах древностей Иерусалима Н. Я. *Марр* обнаружил и переписал еще один текст (*Hieros. Patr. iver.* 24–25, XI в. *Fol.* 151v — 152). На основании этих 2 рукописей Д. А. Кипшидзе опубликовал критически установленный текст, не учитывавший, однако, данных других рукописей (*Кипшидзе*. 1927. С. 32). Э. П. Габидзашвили, опираясь на все существующие рукописи, подготовил текст вместе с исследованием (*ПДГАЛ*. 1968. Т. 4. С. 345–346). По мнению Кипшидзе, синаксарное Житие было написано в 1066–1155 гг. на основе обширного агиографического произведения (*Кипшидзе*. 1927. С. 37). Е. П. *Метревели* считала, что Житие П. Г. могло быть составлено вскоре после его кончины, на основании чего она датировала Житие 1066–1070 гг. (*Метревели*. 1962. С. 31). Габидзашвили считал местом возникновения произведения Крестовый монастырь, поскольку Житие могло быть создано только с разрешения и по благословению настоятеля и с согласия насельников обители (*ПДГАЛ*. 1968. Т. 4. С. 107). Метревели и Габидзашвили независимо друг от друга пришли к выводу, что насельник Крестового монастыря первым написал именно синаксарный текст, а расширенный текст так и не был создан (Там же. С. 111).

Также о П. Г. говорится в Житии прп. *Георгия Сятогогорца*, написанном Георгием Мцире в 1066–1068 гг.; в колофонах (завещания и приписки) к различным рукописям Крестового монастыря сер. XI в.; в поминальной книге Крестового монастыря; в надписях на фресках Крестового монастыря с изображением святого (ростовое изображение П. Г. находилось над входным проемом на западной стене кафоликона Крестового мон-ря (утрачено), другое изображение — в вост. части юго-зап. столба); на мраморной плите на полу в алтаре кафоликона Крестового монастыря (трудноразличимую надпись А. А. Цагарели прочитал как Прохор) (*Hieros. Patr. iver.* 14 и 48, X–XI вв.; *Hieros. Patr. iver.* 17, 1061 г.; *Метревели*. 1962. С. 72, 94). Имя П. Г. упоминается в колофонах переписанных в *Саввы Освященного лавре* в 1038 г. Евангелиях от Иоанна и от Матфея; в колофонах переписанного в Крестовом монастыре в 1039–1040 гг. сборника сочине-





Преподобные
Прохор Грузин и Лука Иерусалимский.
Роспись
кафоликона Крестового мон-ря
в Иерусалиме. 1644 г.
(кафедральный собор Светицховели,
Мцхета, Грузия)

ний свт. Василия Великого, а также в приписке-завещании в сборнике Житий 1055 г. Эти приписки неск. раз издавали, на сложность прочтения текстов, вызванную, очевидно, восстановлением поврежденных мест и восполнением лакун более поздними переписчиками; указывала В. И. Имнаишвили (Имнаишвили. 1975. С. 321). В 1757–1758 гг. в Иерусалиме побывал еп. Руис-Урнисский Тимофей (Габашвили), собравший сведения о П. Г. (Тимофей (Габашвили). 1956).

Вопрос имени и идентификации П. Г. В Житии П. Г. и мн. др. источниках упомянуто единственное имя святого — Прохор. Однако в научной лит-ре он часто фигурирует как Георгий-Прохор, что, по мнению Э. Мамиствалишвили, стало результатом неверного толкования первоисточников.

Впервые П. Г. как Георгия-Прохора упоминает Метревели, несмотря на то что в рассматриваемом ею источнике («Путешествие» еп. Тимофея) П. Г. фигурирует только как Прохор (Тимофей (Габашвили). 1956. С. 0172). То же можно обнаружить и в сочинениях К. С. Кекелидзе и Л. В. Менабде: называя П. Г. Георгием-Прохором, они ссылались на источники (Кекелидзе — на Житие прп. Георгия Святогорца, приписку в найденной в Иерусалиме рукописи «Балавариани» и др.; Менабде — на Житие П. Г., Житие прп. Георгия

Святогорца, завещания-приписки Крестового мон-ря и др.), в к-рых настоятель Крестового монастыря упоминается только под одним именем — Прохор (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 144–145; Кекелидзе. 1962. С. 47; Менабде. Очаги. 1980. Т. 2. С. 81–86, 281, 424).

По мнению Мамиствалишвили, до кон. 50-х гг. XI в. в Крестовом мон-ре 3 настоятеля подряд сменили друг друга: Георгий, затем П. Г. и после опять Георгий, и размещение в рукописях первых двух имен рядом привело к неверному представлению о том, что речь идет об одном человеке. Также он обратил внимание на одно место в завещании, которое ученые прочитывали по-разному (Цагарели, Метревели и Т. Мгалоблишвили — как «Удостой меня, грешника и убогого Георгия Прохора...», Жордания — как «...Георгия настоятеля (წობადგზბო)...», Марр — как «...Г-и Прохора...»), что дало возможность исследователям неоправданно приписать П. Г. второе имя. Настоятель Крестового мон-ря Георгий неоднократно упоминается в рукописях. В некоторых случаях исследователи на неизвестных основаниях идентифицировали его с П. Г. Напр., в приписке к Четвероевангелию 1038 г. сказано: создавший рукопись в лавре св. Саввы Микел Чихуарели указал, что выполнил работу по благословению Георгия Джварели (т. е. из Крестового монастыря, от грузинского ჯვრბო — крест), который и пожертвовал ее в Крестовый монастырь (по мнению Кекелидзе, здесь речь идет о Георгии-Прохоре, хотя имя Прохор нигде не упоминается: Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 108–109). В приписках к рукописи Житий отцов, созданной в тот же период в Крестовом мон-ре, упоминается «отец» (т. е. настоятель) Крестового мон-ря Георгий (Л. 1, 56 об., 136, 210, 285 об.; Имнаишвили. 1975. С. 322–324; Метревели. 1984. С. 91). Интересна приписка к заглавию Жития папы св. Сильвестра I, которое нашел Марр: «Господи, упокой душу отца Прохора. Христос, величай душу отца Георгия. Аминь» (Марр. 1955. С. 85) — очевидно, речь идет о П. Г. и его ученике Георгии, к-рого П. Г. назначил настоятелем Крестового мон-ря после себя.

Жизнь. Известно, что П. Г. был уроженцем исторической южногруз. пров. Шавшети (ныне на террито-

рии Сев. Турции), его отца звали Иоване, мать — Риануш. Возмужав, юноша отправился в соседнюю провинцию Кларджети и поступил в мон-рь Цкаростапи, где подвизался его старший брат. Вскоре он принял постриг, был рукоположен во диакона и иерея. П. Г. был учеником груз. книжника и церковного деятеля Евфимия Грдзели (Иерусалимского). Приблизительно в 1015–1025 гг. (по мнению ряда др. ученых, значительно раньше) он прибыл в Иерусалим и поступил в лавру св. Саввы, где существовала значительная груз. община; там он подвизался под рук. Иоанна Синайского. Спустя некоторое время П. Г. построил к западу от Иерусалима «монастырь Креста... и окончил, и украсил всякими украшениями, и собрал в нем братьев подвижников... числом восемьдесят, и определил им чин и устав наподобие монастыря св. Саввы». В груз. историографии на основании этих данных из Жития П. Г., а также мнения еп. Тимофея (Габашвили) долгое время считалось, что П. Г. — основатель Крестового монастыря. Однако в современной историографии доказано, что речь идет о возобновлении монастыря П. Г. и о строительстве им монастырского кафоликона, который, как выявили археологические исследования, стоит на фундаменте V в. (Мамиствалишвили. 2016. С. 36–77) (подробнее см. в ст. *Крестовый монастырь*).

Согласно припискам и завещаниям, к 1038 г. Крестовый мон-рь уже функционировал, его строительство можно разделить на 2 периода: период настоятеля Георгия и период настоятеля П. Г. Особого внимания заслуживает то место в приписках, где указано, что Георгий настоятель (Джварели), «несмотря на немощь», смог построить мон-рь «на месте Святого и Животворящего Креста» (Цагарели. 1888. С. 22. N 36; Жордания. Хроники. 1892. Т. 1. С. 178; Марр. 1955. С. 85; Метревели. 1984. С. 79–91), т. е. начал восстанавливать древний (возможно, руинизированный) мон-рь, к-рый основал еп. Маюмский *Петр Ивер*. На Георгия как на строителя Крестового мон-ря ссылается переписчик Иоанн Чёрный (Lond. Brit. Mus. Add. 11281. Fol. 1, 369v; Имнаишвили. 1975. С. 322, 325). По мнению Жордания, Георгий Джварели строил Крестовый мон-рь до 1039 г., а завершил строительство



П. Г. (*Жордания*. Хроники. 1892. Т. 1. С. 178); это же выявили и дальнейшие исследования (*Мамиствалишвили*. 2016). В Житии П. Г. возведение Крестового мон-ря полностью приписано П. Г. как главному строителю обители и организатору монастырской жизни братии. В росписи кафликона П. Г. был также представлен как единственный основатель мон-ря (Там же. С. 118). Сложно определить причины, побудившие братию мон-ря забыть имя предшественника П. Г. — Георгия. Возможно, внутри братии возникли разногласия — аналогичные примеры известны в истории Крестового мон-ря и позже (напр., при настоятеле *Никифоре Ирбахе* (Ирубакидзе-Чолокашвили; католикос-патриарх Зап. Грузии в 1657–1658)), а также в истории др. мон-рей (Там же. С. 207–210).

Окончательно строительство Крестового мон-ря было завершено к кон. 50-х — нач. 60-х гг. Также П. Г. построил в Иерусалиме гостиницу для груз. паломников. Из Жития прп. Георгия Святогорца известно, что значительную материальную помощь в строительстве оказали П. Г. царь Грузии Баграт IV (1027–1072) и его мать царица Мариам; средства в 1056 г. передал посещавший Иерусалим прп. Георгий. Кроме того, по просьбе П. Г. прп. Георгий снабдил мон-рь своими переводами церковных книг. Также известны созданные по заказу П. Г. рукописи, приписки к к-рым содержат интересные сведения об истории Крестового мон-ря и истории ГПЦ. Очевидно, помимо церковно-адм. обязанностей П. Г. и сам занимался книжной деятельностью: известен переписанный им объемный агиографический сборник, к-рый хранится в б-ке Оксфорда (Bodl. 1).

Ок. 1058 г. (по мнению др. ученых, в 1061), когда благоустройство Крестового мон-ря было окончено, П. Г., «ослабший от старости», поставил настоятелем мон-ря своего ученика мон. Георгия, а сам с 2 учениками удалился в пустыню Арнона (*Менабде*. Очаги. 1980. Т. 2. С. 81) или Шехана (*Метревели*. 1975. С. 42–43), где вел отшельническую жизнь и вскоре скончался.

Габидзашвили дает следующую хронологию жизни П. Г.: родился приблизительно в 985–990 гг., в 1010–1015 гг. отправился в Иерусалим, где до 1025 г. подвизался в лавре св. Сав-

вы, в 1025–1061 гг. жил в Крестовом мон-ре и в 40–50-х гг. XI в. занимался строительством мон-ря, скончался в 1066 г. в возрасте 76 лет — 81 года (ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 111).

Память П. Г. особенно чтится в Крестовом мон-ре: в агапе за 4 янв. (память небесного покровителя П. Г. — ап. Прохора) указано, что в этот день совершалось поминовение П. Г.; положено было совершать бдение всю ночь, настоятель монастыря должен был приготовить братии трапезу (ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 100–101). Практически те же сведения о порядке совершения агапы 4 янв. содержатся и в Житии П. Г., в к-ром также объясняется, что дата была установлена в этот день из-за того, что день кончины П. Г. (12 февр.) часто приходился на период Великого поста (Там же. С. 101). Позже ГПЦ перенесла день памяти П. Г. на день его кончины, 12 февр.

Ист.: *Цагарели А. А.* Памятники груз. старины в св. Земле и на Синае. СПб., 1888. (ППС; Т. 4. Вып. 1(10)); *Кончовили П.* Поездка в св. город Иерусалим и на св. гору Афон. Тб., 1901. С. 74 (на груз. яз.); *Кипишидзе Д.* Житие Прохора, Мученичества Луки и Николая Двали // *Изв. Кав. ИАИ*. 1927. Т. 2. С. 31–68, здесь 32–37; *Тимофей (Табашвили), еп.* Путешествие. Тб., 1956; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 96–111; *Метревели Е.* Материалы по истории груз. колонии в Палестине, XI–XVII вв. Тб., 1962. С. 30–36; *Имнашвили В.* Жития святых отцов Груз. рукопись XI в. Британского музея. Тб., 1975 (на груз. яз.).

Лит.: *Март Н.* Краткое описание груз. рукописей 6-ки греч. Патриархата в Иерусалиме / Сост.: Е. Метревели. Тб., 1955 (на груз. яз.); *Кекелидзе К.* Роман «Балавариани» в христ. литературе // *Он же*. Этюды. 1960. Т. 6. С. 41–71; *он же*. Житие и подвиги Иоанна, католикоса Урхайского // Там же. 1961. Т. 7. С. 102–135; *он же*. Незвестная редакция груз. гимнографической Минеи // Там же. 1962. Т. 8. С. 377–382; *он же*. Др.-груз. лит.-ра 1980. Т. 1. С. 103–104; *Метревели Е.* Материалы из истории груз. колонии Иерусалима XI–XVII вв. Тб., 1962. С. 30–36 (на груз. яз.); *она же*. Пустыня Шехана — неизвестный скрипторий XI в. в Палестине // *Мравалтави (Многоглав)*. Тб., 1975. Т. 5. С. 22–44 (на груз. яз.); *она же*. О понимании заветания рукописи Iег. 14 // *Мацне (Вестник)*. Сер. языка и лит.-ры / АН Груз. ССР. Тб., 1984. Вып. 4. С. 79–91 (на груз. яз.); *она же*. Филологическо-ист. исследования. Тб., 2007. Т. 1. С. 287–300 (на груз. яз.); *Икономопулос А.* Новые данные археол. раскопок Крестового мон-ря в Иерусалиме: Предварительные отчеты // *Труды ТГУ*. Тб., 1999. № 328. С. 271–280 (на груз. яз.); *Мгалоблишвили Т.* Иерусалимский Крестовый мон-рь: Легенды и реальность // 20 веков христианства в Грузии. Тб., 2004. С. 176–192 (на груз. яз.); *Джапаридзе Г.* Основание Крестового мон-ря в Иерусалиме в 30-е гг. XI в. в контексте близнеств. дипломатии // *Ближний Восток и Грузия*. Тб., 2005. Вып. 4. С. 135–146 (на груз. яз.); *Габидзашвили Э.* Древнегруз. оригинальная духовная лит.-ра. Тб., 2015. С. 73,

105–106 (на груз. яз.); *Мамиствалишвили Э.* Мон-рь Св. Креста в Иерусалиме. Тб., 2016 (на груз. яз.).

Э. Мамиствалишвили, Н. Сулава

ПРО́ХОР КИДО́НИС, визант. антипаламит — см. ст. *Кидонис* Прохор.

ПРО́ХОР ПШИНСКИЙ (Пчиньский) [серб. Прохор Пшиньски] (XI в.?), прп. (совр. пам. 19 окт., 15 янв.), южнослав. отшельник, подвизавшийся близ р. Пчиня (Пшина), на склонах горы Козьяк (ныне на границе между Сербией и Сев. Македонией). При храме, в к-ром хранятся мощи святого, возникла муж. обитель, впосл. освященная в его честь и ставшая центром его почитания (см. *Прохора Пшинского монастырь*).

Датирование жизни. Сведения о П. П. сохранились только в агиографических и гимнографических произведениях, ранние из которых датируются XIII в. и отличаются фактологической краткостью и легендарным характером. На основании упоминания в поздних житийных версиях имп. Диогена, основавшего в память об отшельнике монашескую обитель, смерть святого относят ко времени правления визант. имп. *Романа IV Диогена* (1068–1071). До восшествия на престол этот император в 1067 г. в течение неск. месяцев занимал должность дуки Сердики (совр. Софии), которой тогда, возможно, подчинялась и Козьякская обл., — это обстоятельство считается единственным, допускающим вероятность знакомства императора с пшинским отшельником. Однако краткое правление этого императора (4 года) и время его смерти (в 42 года) не согласуются с длительностью периода (30 лет), прошедшего, согласно тем же источникам, между их знакомством и кончиной святого. В агиографических, гимнографических и иконографических произведениях П. П. часто фигурирует вместе с западноболг. анахоретами, подвизавшимися в X–XII вв. в близких, ныне пограничных между Болгарией, Македонией и Сербией землях, — преподобными *Иоанном Рильским* (Рыльским, Х в.), *Иоакимом Осоговским* (Сарандапорским, кон. XI — нач. XII в.(?)) и *Гавриилом Лесновским* (XI–XII вв.).

Жизнь. Согласно обширному «народному» Житию, П. П. род. в обл. Овче-Поле (ныне в Сев. Македонии) у благочестивых супругов Иоанна





Прп. Прохор Пшинский.
Ростись храма
мон-ря прп. Прохора Пшинского.
1488–1489 гг.

и Анны, долго просивших у Господа ребенка с помощью молитв и милостыни. При крещении получил имя Прохор. Когда он достиг положенного возраста, родители стали уговаривать его жениться. Смутившись от их слов, он пошел в церковь, где услышал евангельский призыв Господа последовать за Ним и решил покинуть родных. 32 года он прожил на пустынных склонах горы Козьяк в пещере близ источника (на основании местных преданий, локализована около совр. с. Старо-Нагоричино близ г. Куманово, Сев. Македония). Встретивший его случайно охотник Диоген испугался и хотел убежать. Но старец окликнул его по имени, благословил и прорек: «Диоген, предрешено, пойдешь ты в Царьград и станешь царем, но когда взойдешь на престол, вспомни меня, старца, о даре предрекшему тебе». Охотник, однако, вскоре забыл о встрече и пророчестве, поэтому святой явился ему во сне и напомнил свои слова. Тогда Диоген пошел в К-поль и оказался на собрании, выбиравшем императора. Святой также явился патриарху, открыв ему имя нового правителя. Жители с начала отказывались избрать Диогена и согласились с его кандидатурой, только когда жребий трижды выпал на его имя.

После встречи с Диогеном П. П. ушел во «внутреннюю пустыню» гор и еще 30 лет прожил в др. пещере (находится близ Пшинского мон-ря), часто подвергаясь нападению бесовских сил. Однажды диавол в виде льва хотел измучить святого, но был изгнан явившимся ангелом. После

кончины тело отшельника оставалось без погребения. Святой явился Диогену и укорил его в забывчивости. Вместе с патриархом и войском император пришел к пещере, у к-рой ранее встретил старца, но, не найдя его, поставил там храм во имя вмч. Георгия (в нач. XIV в. вместо него воздвигли новый — см. ст. *Старо-Нагоричино*). Когда правитель уже собирался вернуться в столицу, П. П. явился ему во сне и попросил продолжить поиски. Вскоре пожилой мужчина из имп. свиты увидел белого орла, парящего над горным склоном, на к-ром и нашли пещеру с нетленными мощами святого. Император и патриарх спустили мощи вниз к р. Пчиня и положили их в украшенный золотом ковчег. Они хотели передать святыню в один из столичных мон-рей, но П. П. повелел оставить его мощи у р. Пчиня. Поэтому здесь царь возвел небольшую ц. во имя ап. Луки, чтобы поставить в ней реликвию. От мощей стало истекать чудотворное благоухающее миро. Император учредил при церкви мон-рь, поставил игумена и монахов и подарил им многочисленные метохии (*Иванов. 1931. С. 400–404*).

Дни памяти П. П. вариативны. Память Прохора под 13 сент. в месяцеслове Евангелия XIII в. (РГАДА. Тип. № 7), к-рую архиеп. *Сергий (Спасский)* связал с неизвестным святым (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 1. С. 130 (рукопись указана под № 8)), а Э. В. Гергова — с П. П. (*Гергова. 1996. С. 35*), вероятно, все же относится к ап. Прохору, ученику ап. Иоанна Богослова: эта рукопись имеет восточнослав. происхождение, а в рус. месяцесловах память балканского святого не фиксируется даже в период 2-го южнослав. влияния (в отличие от памяти прп. Иоакима Осоговского, напр. в Псалтири митр. Киприана 1-й четв. XV в. (РГБ. МДА. Фунд. № 142)). Память Прохора под этой же датой в *Драгановой минее* (кон. XIII в.), перед празднеством Воздвижения Честного Креста Господня, иногда также относят к П. П. (*Чешмеджиев. 2009. С. 156*).

Память 19 окт. фиксируется в месяцесловах с нач. XIV в.: в Норовском Прологе, в Зографском Четвроевангелии нач. XIV в. (Ath. Zogr. 20), в Псалтири следованной 1585 г. из Зографа (Опис на слав. ръкописи в б-ката на Зографския ман-р

в Св. гора. София, 1985. Т. 1. С. 36. № 7). Поскольку этот день памяти совпадает с днем празднования перенесения мощей прп. Иоанна Рильского из Софии в Тырново, возможно, он возник по аналогии с почитанием рильского анахорета и связан с положением мощей П. П. в храме (*Чешмеджиев. 2009. С. 157*). Гергова полагала, что память П. П. перенесли с 13 сент. на 19 окт. с целью отделить это празднование от предпразднства Воздвижения Креста Господня (*Гергова. 1992. С. 378; Она же. 1996. С. 35*). Совпадение дней памяти П. П. и прп. Иоанна Рильского могло возникнуть и под влиянием традиции совместного изображения на иконах соименных им святых — ап. Иоанна Богослова и его ученика Прохора (*Чешмеджиев. 2009. С. 158–159*).

Дни памяти П. П., приведенные в «народном» Житии, — 14 сент. (указано в названии) и 14 окт. (день упокоения), если не являются результатом ошибки при переписывании, могут служить подтверждением существования 2 церковных поминовений святого (*Иванов. 1931. С. 401, 403; Чешмеджиев. 2009. С. 158*).

Встречается и память 15 янв., в один день с прп. Гавриилом Лесновским (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 15; *Павловић. 1965. С. 28*; *Стара бълг. лит-ра. 1986. С. 563*), которая иногда считается днем кончины святого.

Различные сведения сохранились о дне празднования памяти святого в Пшинском мон-ре: 19 окт. (является престольным праздником в наст. время; *Новаковић. 1895. С. 4; Ракоција. 1997. С. 160*), 19 сент. (*Иванов. 1906. С. 108*), 14 сент. или 14 окт. (*Новаковић. 1895. С. 4; Трайчев Г. Манастирите в Македония. София, 1933. С. 80*).

Агиография. Известны 2 агиографических произведения, посвященных П. П. Единственный список проложного Жития святого находится в т. н. Норовском Прологе нач. XIV в. (РГБ. Увар. 70. Л. 49; *Иванова. 1977; Стара бълг. лит-ра. 1986. С. 564*; в него также входят Жития преподобных Иоанна Рильского, еп. Ларисского Ахиллия († ок. 330) и Симеона Мироточивого (Немани, † 1199–1200); *Леонид (Кавелин), архим.* Систематическое описание слав.-рос. рукописей собр. гр. А. С. Уварова М., 1893. Ч. 2. С. 289–291. № 973; *Павлова Р.* Восточнослав. святые в южнославянской письменности, XIII–XIV вв.



Haale, 2008. С. 41–42), что ранее позволяло предполагать происхождение этой рукописи из Пшинского мон-ря, однако в посл. ее создание связали со скрипторием серб. мон-ря во имя арх. Михаила в Иерусалиме, основанного ок. 1315 г. (Иванова К. Из истории слав. письменности на Св. земле: О слав. рукописях, связанных со Св. землей; хранящихся в книгохранилищах Израиля // *Jews and Slavs. Jerus.; Sofia, 2008. Vol. 20: The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. P. 68–70*). Текст помещен под 19 окт., вслед за Житием прп. Иоанна Рильского, и, вероятно, принадлежит перу того же книжника, что и предыдущий. В нем сообщается о приходе святого из Враньской митрополии (г. Вране, ныне в Сербии) на гору Козьяк, его борьбе с бесовскими искушениями, кончине, положении мощей П. П. в специально поставленной благоверными христианами (без упоминания императора) церкви на р. Пчиня и о чудотворениях от этой святыни.

«Народное» Житие известно по 4 поздним спискам XIX в., происходящим из Пшинского мон-ря: один из них в 1817 г. выполнил пшинский иером. Мартирий Хиландарец (иногда его ошибочно называют составителем этой житийной версии), др. список в посл. хранился в болг. митрополии в Скопье (см. Иванов. 1931. С. 400; *Јакимовска-Тошиќ*. 1997). Ранее в научной лит-ре было распространено мнение, что это Житие было составлено на рубеже XVIII и XIX вв. на основании несохранившихся средневеков. текстов и преданий (Иванов. 1931; *Стара бълг. лит-ра*. 1986. С. 564–566). Но С. Ю. Темчин пришел к выводу, что оно возникло в Пшинском мон-ре не позже XVI–XVII вв., вероятно даже в XIV в., одновременно с самой ранней из известных служб святому (см. ниже). Основанием для такого утверждения послужили выявленные исследователем в обоих произведениях совпадения агиографической фактологии (прозорливость, дар чудотворения, после смерти появление последователей и создание обители визант. императором) и многочисленные гимнографические цитаты (иногда чуть переработанные) из проложного Жития и слав. версии службы прп. *Вассиану* К-польскому (V в., см.: Темчин. 2018). Обращение к лит. традиции, сложившейся в честь визант. святого, могло быть



Прп. Прохор Пшинский, с житием.
Икона. 1871 г.

Иконописец З. Д. Самоковац
(мон-рь прп. Прохора Пшинского)

обусловлено как календарной близостью дней поминовений этих святых — 10 окт. (прп. Вассиан) и 19 окт. (П. П.; фиксируемого в источниках именно с XIV в.), так и гипотетическим стремлением связать установление почитания слав. святого с визант. императором, возникшим после восстановления Пшинской обители в нач. XIV в. серб. кор. блгв. *Милутином* (Стефаном Урошем II, 1282–1321). Краткость агиографического прототипа побудила слав. книжников расширить текст о П. П., разбив в нем отдельные моменты, заимствованные как из Жития Вассиана, так из Житий преподобных Иоанна Рильского, Иоакима Осоговского, Гавриила Лесновского и *Петра Корийского* (XII–XIII вв.) (*Шпадијер*. 2014). Прп. *Паусий Хиландарский* в «Истории славяно-болгарской» упоминает о пространном Житии П. П., возможно, имея в виду несохранившиеся списки именно «народного» Жития: «в пустыне Пшинской в епархии Скопской прожил богоугодное и святое дивное житие; имел дар пророческий и многие события предсказал, как об этом писано в пространном его житии. И до ныне святые его мощи источают миро целебное» (*Паусий, иером. История славяноболг.* / Изд. Й. Иванов. София, 1914. С. 78).

Особым видом агиографического произведения иногда называется краткое жизнеописание, изложенное в подписях к житийному фресковому циклу П. П. в храме Пшин-

ского мон-ря (нач. XIX в.; *Иванова*. 1977. С. 64–65).

Почитание. Самым ранним свидетельством о почитании П. П. считается его упоминание с преподобными Иоанном Рильским и Иоакимом Осоговским в похвале слав. просветителям равноапостольным Кириллу и Мефодию, включенной в 6-ю песнь канона в Субботу сыропустную в среднеболг. *Орбельской Триоди* 2-й пол. (кон?) XIII в. (РНБ. Ф. п. I. 102. Л. 21; в наборном издании текста памятника имя пшинского анахорета пропущено, но указано во введении, см.: Орбелски триод / Приред.: Е. Црвенковска, Л. Макаријоска. Скопје, 2010. С. 14, 153; фотографию листа рукописи с полным текстом похвалы см.: *Попов Г.* Прослава на Кирил и Методий в канона за Събота сиропустна // КМС. 1986. Кн. 3. С. 79–90. Ил. № 1). Сравнение текста тропаря в разных рукописях показывает, что изначально в нем упоминались имена только слав. братьев-просветителей, а потом последовательно были добавлены имена прп. Иоакима Осоговского и П. П. Именно к пшинскому отшельнику в этом тексте относится определение «новосвященный»: поскольку оно не встречается в иных текстах с упоминанием анахоретов, то свидетельствует о более позднем по сравнению с упомянутыми святыми развитии его почитания (*Темчин*. 2014).

Во вступлении к пространному Житию прп. Иоакима Осоговского, составленному, вероятно, в XIII – 1-й пол. XIV в. и известному по списку XV в., сообщается, что «в пустыне Враньской, на реке называемой Пшиня» П. П. вел постническую подобную ангелам жизнь, от его мощей «даже до днесь» происходят чудеса, а некий благочестивый царь воздвиг там храм во имя вмч. Георгия (Иванов. 1931. С. 407; *Стара бълг. лит-ра*. 1986. С. 176–188, 570–571;).

В слав. переводе молитвы надлежащим (выполненном между 1231 и 1241 и сохранившемся в серб. требнике 2-й четв. XIV в.) имя П. П. упоминается вместе с др. слав. балканскими преподобными — Иоанном Рильским, Гавриилом Лесновским, Иоакимом Осоговским, Петкой (см.: *Параскева (Петка)*, прп.), Тивериопольскими мучениками и русскими князьями-страстотерпцами Борисом и Глебом (*Лосева О. В.* Молит-



ва над болящим в составе требника РНБ: Q.п.I.24, XIV в. // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ: Юбил. сб. в честь 60-летия И. С. Чикурова. М., 2006. С. 286–301).

Пшинский отшельник фигурирует также на 20-м месте, между преподобными Гавриилом Лесновским и Иоакимом Осоговским, в списке «Святых из болгарского народа» (Иванов. 1931. С. 641), сопровождающем т. н. Зографскую болгарскую историю в единственном списке 1785 г. (Ath. Zogr. 263 / III.к.18), но встречающемся и отдельно (напр., в сборнике смешанного содержания нач. XIX в. из 6-ки скита Пресв. Богородицы Ксилургу (Ath. Pantel. 381)).

Датирование XIII в. ранних посвященных П. П. текстов может свидетельствовать о распространении его почитания в Болгарском царстве после присоединения к нему Козьякской обл. В нач. XIV в., когда эта местность уже входила в Сербское царство, развитию его культа способствовало возрождение Пшинского монастыря кор. блгв. Милутином. Пшинский анахорет вошел в сонм святых, почитавшихся в Печской Патриархии, с XVI в. его изображения появляются в храмах Косово и Метохии и других серб. земель. Почитание святого не угасло и в период османского владычества на Балканах, о поклонении его мощам многочисленных паломников из разных областей свидетельствуют данные Пшинского помянника XVI–XVII вв. (не сохр., см.: *Новаковић*. 1895).

Гимнография. П. П. посвящены 2 службы и молебный канон, все на 19 окт. (см.: *Суботин-Голубовић*. 2015). Первая служба известна фрагментарно, по публикации несохранившегося Пшинского помянника XVI–XVII вв. (НБС. № 348; см.: *Новаковић*. 1895; *Суботин-Голубовић*. 2015. С. 84–89) и полностью по списку 2-й пол. XIX в. (ЦИАМ. № 1183; *Велев*. Непознанные два текста. 1997. С. 246–263; *Суботин-Голубовић*. 2015. С. 99–110). Она составлена по Иерусалимскому уставу, разделена на малую и великую вечерню и состоит из 2 канонов 1-го и 2-го гласа, все песни обоих канонов содержат по 3 тропаря (2 рядовых и богородичный). Темчин установил, что в каноне 1-го гласа все рядовые тропари (по 2 в каждой песни) являются переработкой 16 тропарей (из 32; первых 2 из 3 в 1–8-й песни, 1-го и 3-го в 9-й песни) и 3 стихир (из 4; с сохранением гласа) известного лишь в слав. традиции канона 6-го гласа службы прп. Вассиану К-польскому (в тексте ошибочно именуется Василием; ГИМ. Син. № 160.

Л. 68–78), соответствующей Студийского уставу. Исходя из этого обстоятельства, исследователь предположил, что изначально служба П. П. была составлена еще в XIV в., согласно Студийскому уставу, путем заимствования текстов из канона визант. святому, а после введения Иерусалимского устава в XV в. переработана и дополнена 2-м каноном и многочисленными стихирами (*Темчин*. 2018). При этом к 1-му этапу относятся лексическая редакция текста оригинала (уточнение чина святости), введение упоминания анонимного автора («и мене недостойнаго раба твоего иже с'состави песенною хвалит»), а также замена слова «гроб» на «храм» во 2-м тропаре 4-й песни, что позволяет локализовать создание текста местом пребывания мощей святого, т. е. Пшинским мон-рем (Там же. С. 417). Среди поздних дополнений выделяются ввод характерной для текстов доосманского периода фразы «правовверных царей наших укрепляет на противных» (*Чешмеджиев*. 2009. С. 152), сравнение пшинского анахорета с «великим Кириллом» (возможно, с равноап. Кириллом (Константином) или свт. Кириллом Александрийским (*Чешмеджиев*. 2009. С. 153)) и текстологические параллели со службами преподобных Антонию Великому, Иоанну Рильскому, Симеону Мироточивому и Петру Коришскому (*Шпадиџер*. 2014).

На основании этой службы в 1857–1863 гг. Дионисий Хиландарец (Габровец) составил 2-ю службу, которая вместе с текстом прототипа сохранилась в 2 списках (1-й – 2-й пол. XIX в.: ЦИАМ. № 1183; время создания 2-го списка неизвестно: Ниш, ц. свт. Николая. № I-30 (прежний 52/30)). Ее текст опубликован полностью (Служба прп. Прохору Пшинскому. 1879; Србљак. Београд, 1986. С. 90–103; см.: *Gil D. Serbska hymnografia narodowa*. Kraków, 1995. S. 118–120; *Суботин-Голубовић*. 2015. С. 111–122) и частично, с пропуском песнопений, заимствованных из 1-й службы (*Велев*. Непознанные два текста. 1997. С. 263–276). В нее входят 2 перекрестных (слитных) канона 1-го гласа с общими ирмосами, в к-рых Дж. Трифунович прочел именную акростих «ДИОНИСИЯ», составленный из начальных букв тропарей 6-х песен обоих канонов, и установил, что эти каноны писались одновременно (*Трифунович*. 1997). Позже Темчин доказал, что это имя является частью развернутого акростиха, состоящего из заглавных букв тропарей 4 заключительных песен канонов: «ДИОНИСИ СВЯТОМУ ОТЦУ ПЕСНУ ВОСПЕВАЕТ» (*Темчин*. 2014).

Молебный канон известен лишь по одному списку (время создания неизвестно: Ниш, ц. во имя свт. Николая. № I-30 (прежний 52/30); см.: *Суботин-Голубовић*. 2015. С. 95–98).

Иконография. На многочисленных изображениях святой представлен как седой старец, великоксимник, в куколе, часто с мантией. Самым ранним считается его совместный с прп. Иоакимом Осоговским образ в нартексе ц. во имя вмц. Георгия в с. Старо-Нагоричино (1317–1318) работы Михаила Астрапы (см. *Михаил Астрада и Евтихий*). Следующим по хронологии является его портрет в ряду преподобных в южной части зап. стены наоса, напротив прп. Иоакима, при входе в храм мон-ря Лесново (1346–1349). В Пшинском мон-ре святой изображен по пояс, с крестом в руках, на юж. стене наоса, над проходом в часовню, где хранятся его мощи (1488–1489); рядом с ним преподобные Гавриил Лесновский и Иоанн Рильский (?) и свт. *Савва I*, архиеп. Сербский († 1237).

Второй пол. XV в. датируются росписи ц. во имя арх. Михаила близ с. Сапарево (ныне в Кюстендилской обл., Болгария), где под сценой «Борьба Иакова с ангелом» П. П. представлен вместе с прп. Иоакимом Осоговским и, чуть правее, с преподобными Иоанном Рильским и Гавриилом Лесновским. Возможно, это самое раннее общее изображение западноболг. анахоретов, по стилю оно восходит к образу в Старо-Нагоричино.

В XVI в. появились образы святого в нартексе *Андрея апостола церкви на*



Прп. Прохор Пшинский.

Ростись

ц. архангелов Михаила и Гавриила мон-ря Лесново. 1346–1349 гг.

Треске (1559–1560), в притворе кафоликона мон-ря Печская Патриархия (1565, вместе с преподобными Петром Коришским, Иоакимом Осоговским, Гавриилом Лесновским и Иоанникием Девичским († 1430)), в храмах мон-рей *Студеница* (не сохр., 1568), *Грачаница* (1570),

Ораховица (1594), в ц. Св. Троицы в Плевле (1592).

К XVII в. относятся образы П. П. в ц. великомучеников Феодора Тирона и Феодора Стратилата в с. Добырско (ныне в Благоевградской обл., Болгария; 1614), в храмах Сеславского мон-ря близ Софии (1616), мон-ря свт. Афанасия Александрийского в с. Журче близ г. Битола (ныне Сев. Македония; 1617), *Алинского монастыря во имя Христа Спасителя* (1626).

Вместе с преподобными Иоакимом Осоговским, Гавриилом Лесновским и свт. Иларионом Могленским († 1164) П. П. представлен в клеймах на полях иконы Христа Вседержителя из *Этропольского монастыря* (кон. XVIII в.; СНХГ Крпшта. № 223; Паскалева К. Иконы от Болгария. София, 1981. С. 196. № 68).

Вместе с прп. Иоанном Рильским среди святителей, преподобных и святых



Преподобные
Прохор Пшинский
и Гавриил Лесновский.

Роспись нартекса Успенского собора
мон-ря Грачаница. 1570 г.

воинов П. П. присутствует на окладе т. н. Крупнишского Евангелия (1577; *Миятев К.* Съкровищницата на Рилския мон-р // *Годишник на Народния музей* за 1922–1925. София, 1926. Т. 4. С. 314–361).

Наиболее часто П. П. изображался с прп. Иоакимом Осоговским (Старо-Нагоричино, Лесново, Сапарево, Добырско, Сеславци, Журче, Алино), что можно объяснить влиянием пространного Жития осоговского пустытника. Появление совместных изображений святого с прп. Иоанном Рильским, вероятно, связано с общей датой их памяти.

Ист.: Служба прп. о. Прохору Пшинскому. Београд, 1879; *Новаковић С.* Пшински поменик // ССКА. 1895. Књ. 29. С. 3–20; *Хаџи-Василевић Ј.* Св. Прохор Пчински и његов ман-р.

Београд, 1900; *Иванов Ђ.* Български старини из Македонија. София, 1931. С. 400–404, 641; *Иванова К.* Две неизвестни старобълг. жития // *Лит. история*. София, 1977. № 1. С. 7–65; *Стара бълг. лит.-ра*. София, 1986. Т. 4: Житиесписни творби / Сост.: Кл. Иванова. С. 166–171, 563–567; Българска лит.-ра и книжнина през XIII в. / Ред.: И. Божилов, С. Кожухаров. София, 1987. С. 62, 224–225; *Суботин-Голубовић Т.* Две службе св. Иоакима Осоговском // *АрхПр.* 1992. Књ. 14. С. 105–134; *она же*. Химнографски текстови посвећени св. Прохору Пчинском // *Манастир св. Прохор Пчински* / Приред.: Н. Макуљевић. Београд; Врање, 2015. С. 75–22; *Велев И.* Непознатице два текста од содржините на службите посветени на св. Прохор Пчински // *Он же*. Кирилометодијевската традиција и континуитет. Скопје, 1997. С. 246–276; *Трифунковић Ђ.* Најстарији српскослов. животопис св. Прохора Пчинског // *Књижевна историја*. Београд, 1996. Год. 28. Бр. 100. С. 359–364; *он же*. Служба св. Прохору Пчинском // *Источник*. Београд, 1997. Год. 6. Бр. 24. С. 31–47 (То же // *Он же*. Са светогорских извора. Београд, 2004. С. 203–224). Лит.: *Hahn J. G.* Reise von Belgrad nach Salonik. W., 1868². S. 87–88; *Јовановић А.* Пчинја // ГСУД. 1881. Књ. 49. С. 316–345; *Иванов Ђ.* Сев. Македонија. София, 1906. С. 105; *Марковић В.* Православно монаштво и ман-ри у средњевек. Србији. Сремски Карловци, 1920. С. 27–31; *Сланкаменац П.* Легенде о јужнослов. анахоретима: Етнопсихолошки поглед // ГСНД. 1925. Књ. 1. С. 215–233; *Снегаров И.* Историја на Охридската архиепископија. София, 1925. Т. 1. С. 27, 627–628; *Гагулић П. В.* Манастир св. Прохор Пчински. Ниш, 1965; *Павловић Ј.* Култови лица код Срба и Македонаца: Ист.-етногр. расправа. Смедерево, 1965. С. 26–28; *Грозданов Ц.* Портрети на светители од Македонија од XI–XVIII в. Скопје, 1983. С. 170–171; *Милеуски С.* Свети Срби. Крагујевац, 1989. С. 16–18; *Јергова Е. В.* Прохор Пшински // *Старобълг. лит.-ра: Енцикл. речник*. София, 1992. С. 378–379; *она же*. Химнографските произведения за западнобълг. анахорети като белег за култа към тях // *Свети места на Балканите*. Благоевград, 1996. С. 31–37; *Gil D.* Serbska hymnografia narodowa. Kraków, 1995. S. 118–120; *Велев И.* Службата за пустиножителот св. Прохор Пчински со пособен осврт кон два необјавени преписа // *Он же*. Кирилометодијевската традиција и континуитет. 1997. С. 5–11; *Јакимовска-Тошиќ М.* Манастир Прохор Пчински // *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јакимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средневеке. Македонија. Скопје, 1997. С. 273–286; *Ракоција М.* Манастир св. о. Прохора Пчинског. Врање, 1997; *Циков С.* Св. Прохор Пчински. Скопје, 2000; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien: 865–1459. Münch., 2000. S. 107, 166, 293–296, 438–439; *Комлушки Д. В.* Св. Прохор Пчински. Београд, 2005; *Патерик земли Болгарской. М.*, 2008. Т. 1. С. 302–306; *Поровић Д.* Paying Devotions to the Holy Hermits: The Shrine of the St. Prochorus of Pčinja // *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage, Perspectives* / Ed.: E. Hadjitzirphonos. Thessal., 2008. P. 215–226; *Чешмеджиев Д.* Кратки бележки за култа на св. Прохор Пшински в средневеке. България // *Старобълг. лит.-ра*. София, 2009. Књ. 40/41. С. 150–163; *Темчић С. Ю.* Дионисий Хиландарец (Габровец) как автор службы св. Прохору Пшинскому // *Rocznik Teologiczny*. Warsz., 2014. R. 56. Zesz. 2. S. 107–116; *он*

же. Образ св. Вассиана Константинопольского как модель развития культа св. Прохора Пшинского: Гимнография и агиография // *Scala Paradisi: Д. Богдановићу у спомен*. Београд, 2018. С. 411–426; *Шпадиџер И.* Св. Петар Коришки у старој српској књижевности. Београд, 2014.

И. Войводић, И. Стойичевић, М. М. Р.

ПРОХОРА ПШИНСКОГО МОНАСТЫРЬ (Пчиньского; Свети-Прохор) [серб. Прохора Пшинског манастир], мужской Враньской епархии Сербской Православной Церкви. Находится на берегу р. Пчиня (Пшиня), в 40 км от г. Вране, близ границы Сербии и Сев. Македонии. Согласно преданию, обитель основал визант. имп. *Роман IV Диоген* (1068–1071) в память о прп. Прохоре Пшинском (Пчиньском), предсказавшем ему восшествие на престол. Имп. Роман Диоген возвел ц. во имя ап. Луки, положил в ней мощи прп. Прохора и организовал мон-рь, назначив игумена, собрав монахов и предоставив им многочисленные метохии. Вероятно, вскоре в обитель была перенесена кафедра Моровиздской епархии *Охридской архиепископии*, но после упразднения епархии (не позже кон. XII в.) она опустела. В нач. XIV в. ее возобновил серб. кор. блгв. *Милутин* (Стефан Урош II, 1282–1321) по благословению археп. Печского *Саввы III* (1309–1316), о чем сообщает надпись в верхней левой части сев. стены возведенной тогда ц. во имя прп. Прохора, сделав древний храм его частью, и заказал ее роспись *Михаилом Астрапе* (см. в ст. *Михаил Астрапа и Евтихий*).

Обитель неоднократно страдала от действий турок, но в посл. каждый раз восстанавливалась. В 1488–1489 гг. храм был повторно расписан при ктиторстве Марина, сына попа Радона из Кратова. Согласно тур. документам, в 1570 г. братия насчитывала 15 монахов, выплачивавших налог 1692 акче. Несмотря на редкие упоминания в источниках, в XVI в. обитель оставалась важным духовным центром. В 1586 г. храм был перестроен, а юж. параклисис во имя Пресв. Богородицы украшен фресками. Сохранились записи о посещении обители паломниками, в т. ч. о визите в 1686 г. патриарха Печского Арсения III (Черноевича). Во время австро-тур. войны (1683–1699) П. П. м. подвергся опустошению в 1690 г., но впоследствии восстановлен попом Живко. В 1755 г. обитель пострадала при землетрясении, и источники



Погаچارевич, исполнявший эту обязанность до смерти в 1858 г. При игум. попе Анте из с. Старац,

*Монастырь
прп. Прохора Пшинского.
Фотография. 2007 г.
Фото: Томислав Ђ. Поповича
/ Wikimedia Commons*

в 1854–1862 гг., был возведен 3-этажный Враньский конак и проведен ремонт зданий всего комплекса.

В 1868 г. в обители проживали 10 монахов и 13 послушников (Снегаров. 1932. С. 467). В 1891 г. трудами попа Евфимия (Марковича) возведен конак с сев. стороны ворот. Через неск. лет появился одноэтажный конак «Митрополия», предназначенный для размещения иерархов. Кроме богословской (до 1881) и иконописной школ в монастыре находилась небольшая типография, печатавшая как церковные, так и светские книги. В 1881 г. при обители открылась светская школа, к-рая с перерывами действовала до 1955 г.

В 1894 г. начался новый этап перестройки монастырского комплекса по инициативе тьютора Неделько Ковачевича из Клиноваца. Поскольку стены древней церкви храма покрылись трещинами, ее частично разобрали, к 1904 г. вокруг оставшихся алтаря, крипты с мощами и юж. параклисиса Пресв. Богородицы возвели новый храм. После окончания первой мировой войны храм расписал Трайко Йованович из Куманова: на зап. стене находится ктиторские портреты игум. Владимира и тьютора Неделько и местных жителей, на юж. стене — образы серб. благоверных королей Милутина и Стефана Дечанского, житийный цикл прп. Прохора, на сев. стене — пустынножители преподобные Иоанн Рильский, Иоаким Осоговский и блгв. серб. кн. Лазарь. В 1934/35 г. архидиак. Лукиан (Бибиц) из Белграда написал образы для иконостаса, выполненного резчиками из Вране.

Во время 1-й балканской войны, в 1912 г., территория, на к-рой находится П. П. м., отошла Королевству Сербия. В том же году на средства кор. Петра I Карагеоргиевича на месте Нешина конака началось строительство 3-этажного здания, получившего название «Королевский конак».

В конце окт. 1915 г. болг. солдаты захватили мон-рь, арестовали и подвергли пыткам игум. Владимира (Протича; управлял обителью с 1902), иером. Арсения (Николича) и свящ. Иоанна и после сожгли их заживо — решением Собора СПЦ в мае 2017 г. они были канонизированы в лике священномучеников. До окончания первой мировой войны и возвращения этой территории Королевству Югославия обителью управляли болг. священнослужители. С 1921 по 1932 г. в ней жили рус. монахи, в окт. 1930 г. его настоятелем стал иером. *Иоанн (Кухтин)*. В 30-х гг. XX в. в П. П. м. некое время пребывал иером. прп. *Иустин (Попович)*. На престольный праздник в 1936 г. в обители служил митр. Скопский *Иосиф (Цвийович)* и освятил склеп для захоронения останков братии. Накануне комплекс был электрифицирован.

Во время второй мировой войны в обители размещался госпиталь. В 1944 г. монастырский комплекс находился под властью партизан. 2 авг. того же года здесь прошло 1-е заседание Инициативного комитета АСНОМ, на к-ром была провозглашена Демократическая Македония и принята Декларация об основных правах граждан (см. в ст. *Македония*, гос-во). После войны духовную жизнь в П. П. м. возродил иером. Пимен (Милич), к-рый управлял им почти полвека. В 1950 г. мон-рь был признан памятником культуры, в 1979 г. — достоянием гос-ва. В 1983 г. в обители были проведены археологические исследования, в 1986–1988 г. — реставрационные работы. В 1996 г. решением Правительства Сербии территория вокруг П. П. м. площадью 2606 га была объявлена национальным парком «Долина Пчини». В 1996–1998 гг. под рук. еп. Враньского Пахомия (Гачича) были проведены новые реставрационные работы. В 1998 г. началось возведение часовни в честь 120-летия освобождения Сербии от османского владычества (освящена 1 нояб. 2012). В 1999 г. перестроена колокольня. Во время гражданской войны 1995–1996 гг. в обители жили серб. беженцы из Хорватии и Сербской Краины, а в период нападения сил НАТО на Югославию в 1999 г. — 150 сербов из Косова и Метохии. Трудом игум. Паисия (Танасиевича), ранее бывшего игуменом Хиландара, в 90-х гг. XX в. были восстановлены храмы

о ней умалчивают до 1791 г. (записи о упокоении мон. Мелентия).

В 1814 г. здесь принял монашество буд. игумен Василий, при котором в обитель из афонского Хиландара пришел иером. Мартирий Хиландарец и в 1817 г. переписал Житие прп. Прохора Пшинского. В 20-х гг. XIX в. обителью управлял поп Неша, получивший от вранского паши Хусейна разрешение построить неск. зданий на средства серб. кн. Милоша Обреновича. После попа Неши управление мон-рем принял его сын поп Стоша, однако он был отстранен



*Роспись алтаря
ц. прп. Прохора Пшинского.
После 1586 г.*

Фото: BrankaVV / Wikimedia Commons

после возникшего по причине его недосмотра пожара, во время к-рого пострадал ковчег с мощами прп. Прохора. В 1843/44 г. сгорела часть б-ки.

С 1852 г. игумен управлял мон-рем совместно с тьютором, избрание которого происходило на престольный праздник, 19 окт. Первым тьютором стал житель Вране Хаджи-Михаил



издревле принадлежавших П. П. м. метохов — мон-рей первомч. Стефана в с. Горне-Жапско, вмч. Пантелеимона в с. Лепчинце. При обители действует скит, расположенный в пещере, где были обретыены мощи прп. Прохора. В 2013 г. П. П. м. вновь пострадал от пожара.

На протяжении веков, до кон. XIX в., в обители действовал скрипторий, с деятельностью к-рого связывают прежде всего создание и копирование агиографических и гимнографических произведений в честь прп. Прохора. Но о характере собрания монастырской б-ки судить сложно, поскольку оно часто несло утраты при пожарах, а также от продажи и обмена книг. В 1878 г. по решению митр. Белградского *Михаила (Йовановича)* 25 самых ценных из хранившихся в П. П. м. 33 рукописей были переданы в Народную б-ку Белграда (ныне НБС). Можно предположить, что в число тех книг вошли Номоканон 60-х гг. XIV в. (Белград. Архив САНУ. Бр. 362), Пролог со служебной Минеей на дек.—авг. посл. четв. XIV в. (Загреб. Архив ХАЗУ. IIIц 22), Октоих кон. XIV или нач. XV в. с записью писца дьяка Бежана и упоминанием заказчика игум. Иоанна (Там же. IIIб 5), Четвероевангелие сер. XIV в. с записью писца дьяка Райко (Там же. IIIб 23), Монастырская летопись, начатая в кон. XIV в., с более поздними записями о посещении обители церковными лицами (НБС. Старое собр. 328), Четвероевангелие XIV–XV вв., вклад кратовского кн. Андрея (Там же. 350), Апостол, переписанный неким Романом в 1442 г. для Лимской митрополии (Там же. 331), Сборник XV–XVI вв., состоящий из 3 частей (Там же. 1229), Цветная триодь XV–XVI вв., вложенная в обитель иером. Зарией (Там же. 327), Служебная Минея на июль с Прологом XV в. (Скопье. Национальная б-ка ун-та Климента Охридского. М-16), Сборник XV в. (София. ЦИАИ БП. 329), Служебная Минея на июнь, переписана для обители в 1510 г., при игум. Мине и проигум. Павле (Там же. 320), Пшинская Библия XVI в. (Там же. 351). Также с обителью были связаны рукописи, которые в составе собрания НБС сгорели во время нем. бомбардировки Белграда 6 апр. 1941 г.: Четвероевангелие XV в. (338), Четвероевангелие XV–XVI вв. (334), Минея праздничная XV–XVI вв. (343), Служебная Минея

на янв. XVI в. (345), Сборник святоотеческих слов XVI в. (347), Служебная Минея на март XVI в. (358), Триодь цветная XVI–XVII вв. (341), Октоих XVI–XVII вв. (334) и Пшинский помянник XVI–XVII вв. (348) (см.: *Якимовска-Тошић*. 1997). В П. П. м. в сер. XIX в. серб. коллекционер древностей С. И. Веркович нашел серб. пергаменный лист с фрагментом гомилии, вероятно на Рождество Христово, и подарил его П. П. Вяземскому (РНБ. Вяз. 124/6а); почерк этого листа А. А. Турилов атрибутировал анонимному, 2-му писцу *Михановича гомилиярия* (см.: *Турилов* А. А. Межслав. культурные связи эпохи Средневековья и историкование истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 367–377).

Ист.: *Стојановић*. Записи. 1982. Књ. 1. Бр. 357; 1983. Књ. 2. Бр. 2451, 2952; 1987. Књ. 5. Бр. 7756, 7757, 9088; 1988. Књ. 6. Бр. 10171, 10268, 10275, 10446.

Лит.: Три жития из харатейной Минеи мон-ря св. Прохора Пчинского у Враны // ИОРЯС. 1859. Т. 8. Вып. 2. Стб. 150–156; *Хаџи-Васиљевић* Ј. Свети Прохор Пчински и његов ман-р. Београд, 1900; *Снегаров*. История на Охридската архиепископия. 1932. С. 466–468; *Петковић* В. Р. Преглед црквених споменика кроз повесницу српског народа. Београд, 1950. С. 269; *Гагулић* П. В. Манастир св. Прохор Пчински. Ниш, 1965; Манастир Прохор Пчински. Куманово, 1980; *Дељанин* Б. Значајно откриће на цркви ман-ра // Гласник Друштва конзерватора Србије. Београд, 1982. Бр. 6. С. 43–44; *Стојановски* А. Два прилога за миналото на пределот Пчиња // Гласник на ин-т за нац. историја. Скопје, 1983. Бр. 3. С. 133–140; *Зиројевић* О. Цркве и ман-ри на подручју Пејке патријаршије до 1683. г. Београд, 1984. С. 171; *Милеускић* С. Водич кроз манастире у Србији. Београд, 1995. С. 318–321; *Суботић* Г., *Тодоровић* Д. Сликари Михаило у ман-ру св. Прохора Пчинског // ЗРВИ. 1995. Књ. 34. С. 117–141; *Якимовска-Тошић* М. Манастир Прохор Пчински // *Поп-Атанасов* Г., *Велев* И., *Якимовска-Тошић* М. Скрипторски центри во средневек. Македонија. Скопје, 1997. С. 273–286; *Ракоција* М. Манастир св. о. Прохора Пчинског. Врање, 1997; *Стојановић* С. Манастир св. Прохор Пчински. Бујановац, 1998; *Радовић* А. Манастир св. Прохор Пчински. Врање, 2007, 2019²; *Минчев* Г. Пшинская Библия 1-й четв. XVI в. — малоизвестная южнослав. рукопись, содержащая перевод Восьмикнижия // Священное Писание как фактор языкового и лит. развития: Мат-лы междунар. конф., С.-Петербург 30 июня 2009 г. СПб., 2011. С. 223–240; Манастир св. Прохор Пчински / Приред.: Н. Макулевич. Београд; Врање, 2015. С. 47–73; *Смолчић-Макуљевић* С. Историја ман-ра св. Прохора Пчинског // Там же. С. 9–45; Манастир прп. Прохора Пчинског мироточивог. Београд, 2015.

Л. Пузовић, М. М. Р.

ПРОХОРОВ Гелиан Михайлович (20.03.1936, Ленинград — 1.09.2017, С.-Петербург), российский филолог, историк, художник.

Биография. Род. в семье ветеринарного врача, профессора, доктора ветеринарных наук Михаила Ильича Прохорова (1905–1968) и химика-эксперта Анны Андреевны Прохоровой (1908–2000). Во время Великой Отечественной войны в эвакуации жил в Омске и Новосибирске. После окончания школы учился на аэродромно-строительном факте Военно-воздушной инженерной академии им. А. Ф. Можайского (авг. 1953 — дек. 1958), откуда был исключен с последнего курса за неблагонадежность. После службы в армии (дек. 1958 — март 1959) работал мастером-строителем на 2-м колбасном заводе (авг. 1959 — май 1960).

Случайно познакомился в поезде с Л. Н. Гумилёвым, общение с к-рым оказало значительное влияние на П. В частности, оно способствовало поступлению П. в 1960 г. на исторический фак-т ЛГУ. Первоначально учился на кафедре археологии, но после окончания 1-го курса перевелся на кафедру истории средних веков, где специализировался по истории Византии. В 1962 г. крестился с именем Григорий (в честь свт. *Григория Паламы*), крестным отцом П. стал Гумилёв. В 1963 г. совершил археографическую поездку в Удорский р-н Коми АССР, откуда привез 23 книги (переданы в собрание Ин-та рус. лит-ры АН СССР (Пушкинского Дома, ИРЛИ), см.: *Прохоров Г. М.* За рукописями на Мезень и Вашку // ТОДРЛ. 1964. Т. 20. С. 404–408). В 1965 г. с отличием окончил ЛГУ, защитив под рук. Г. Л. Курбатова диплом на тему «Политическая подоснова второго южнославянского влияния на Русь». В 1965–1968 гг. учился в аспирантуре ИРЛИ под рук. акад. АН СССР Д. С. Лихачёва, в 1968 г. защитил канд. дис. на тему ««Повесть о Митяе-Михаиле» и ее литературная среда». В 1968–2017 гг. работал в Отделе древнерусской литературы ИРЛИ АН СССР (с ноября 1991 РАН): ведущий научный сотрудник (с 1992), главный научный сотрудник (с 2000). В 1-й пол.—сер. 70-х гг. XX в. находился в разработке КГБ СССР в связи с перепиской с А. И. Солженицыным и хранением самиздатских рукописей. В 1978 г. защитил докт. дис. на тему «Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы» (степень доктора филологических наук при-



суждена решением ВАК от 15 июня 1979).

Наряду с научными исследованиями активно занимался преподавательской деятельностью. П. стоял у истоков создания в 1989 г. Российской христ. гуманитарной академии (ин-та), заведовал там кафедрой (отделением) русской истории и культуры (1992–2005), вел курс древнерусской литературы и спецкурс, посвященный переводной литературе Московского великого княжества и Русского гос-ва. После создания на историческом фак-те СПбГУ кафедры истории западноевропейской и рус. культуры (1996) П. вплоть до кончины читал курсы «Введение в специальность» и «Древнерусская литература и культура». В 2001–2017 гг. читал курс древнерус. литературы на кафедре церковной истории СПбДА. В разное время также читал курс лекций в Ун-те Париж X – Нантер (Зап. Париж – Нантер-Ла-Дефанс), работал в американском византиноведческом центре *Дамбартон-Окс.* Являлся одним из организаторов и постоянным участником ежегодных конференций по христианской духовности, проводимых в центре екуменизма – Аббатстве Бозе в Италии.

В 1992 г. основал изд-во «Глаголь» (совместно с В. И. и Д. В. Чернышёвыми), выпускавшее книги по истории и культуре. Один из создателей (1992) и член редколлегии религиозно-философского ж. «Мѣра». Вел программы на христианском «Радио Мария».

Со школьных лет увлекался живописью. Автор многочисленных живописных и карандашных портретов, пейзажей и икон (см. в частности: *Прохоров. Крестообразность времени.* 2002). Опубликовал ряд автобиографических рассказов и стихов (Там же; Прохоров Г. М. Как Лев Николаевич открывал Хазарию // *Мѣра.* 1994. № 4(6). С. 144–157; *Он же. Последняя ночь кабинета Лихачева: Первая после похорон Панченко* // С.-Петербургский ун-т. 2003. № 22/23. С. 21–24).

Лауреат Гос. премии РФ (1993; в составе коллектива, за издание серии «Памятники литературы Древней Руси», 1978–1994). Заслуженный деятель науки РФ (3 июля 2008). Действительный член имп. Палестинского православного общества (с 1984), активный участник основных мероприятий Ленинградско-

го (С.-Петербургского) отделения ИППО, крупных международных и всероссийских конференций общества. Ординарный академик *Academiae Sapientiae et Scientiae* (Италия). Удостоен ряда наград РПЦ, в т. ч. ордена свт. Макария 3-й степени (20 марта 2016), Юбилейной Патриаршей грамоты (2006), Благодарственной грамоты (2011), грамоты СПбДА (9 окт. 2016).

Отпевание П. 6 сент. 2017 г. в храме в честь Смоленской иконы Божией Матери совершил ректор СПбДА архиеп. Амвросий (Ермаков; вполн. архиепископ Верецкий, викарий Патриарха Московского и всея Руси), в сослужении настоятеля храма митрофорного прот. Виктора Московского, профессора СПбДА митрофорного прот. Георгия Митрофанова и др. Похоронен на Смоленском правосл. кладбище.

Научные труды и археографическая деятельность. П. является автором более 300 научных работ, изданных на русском, английском, французском, итальянском, болгарском и голландском языках. Занимался исследованием византийско-рус. литературных и культурных связей, рус. монашеской традиции и агиографии (прежде всего монастырской традиции Белозерья и Житий белозерских святых), историей рус. *летописания*.

В изучении П. византийско-рус. лит. контактов выделяются неск. основных направлений. Во-первых, это изучение «Диоптры» *Филиппа Монотропа*, завершившееся изданием памятника и перевода, выполненного П. («Диоптра» *Филиппа Монотропа*: Антропологическая энциклопедия правосл. Средневековья / Изд. подгот.: Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг; Отв. ред.: М. Н. Громов. М., 2008).

Во-вторых, это исследование и публикация корпуса текстов, подписанных именем сщмч. *Дионисия Ареопагита*, чему был посвящен ряд подготовленных П. изданий: «О божественных именах. О мистическом богословии» (СПб., 1994, 1995²), «Трактат «О небесной иерархии» с толкованием Максима Исповедника» (СПб., 1997), «О церковной иерархии. Послания» (СПб., 2001), «*Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования» (СПб., 2002, 2006²) и др. В содружестве с коллегами из Германии (Г. Гольцем, С. Фаль, Д. Фалем, Ю. Харнай и др.)

подготовил издание-исследование ареопагитик в слав. переводе инока *Исаии* (Исаии Серского) (XIV в.) (Дионисий Ареопагит в слав. пер. старца Исаии (XIV в.). *Weiher; Freiburg*, 2010–2013. Т. 1–5. (MLS; 55–57, 59, 61)).

В-третьих, это работа над восстановлением творческой биографии К-польского патриарха XIV в. *Филофея Коккина*, начавшаяся со статьи 1972 г. «К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина» (ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 120–129), в к-рой, помимо прочего, П. коснулся вопросов: что такое гимнография как вид творчества и канон как жанр церковной поэзии.

В-четвертых, это перевод сочинений визант. императора (1341–1354) и богослова *Иоанна Кантакузина*, сначала выходивший в виде отдельных статей (ТОДРЛ. 1988–1996. Т. 41–49), а затем отдельной книгой (*Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения.* СПб., 1997, 2013³).

Занимаясь рецепцией византийского письменного наследия в рус. культуре, П. фокусировал внимание на традиции *исихазма*, к-рую он обнаруживал в деятельности книжников Троице-Сергиева мон-ря (см. *Троице-Сергиева лавра*), *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря и Спасо-Каменного в честь Преображения Господня мужского монастыря*, а в особенности — *Ниловой Сорской в честь Сретения Господня мужской пустыни*. Для П. важно было за любым религиозным или культурным движением увидеть конкретных людей, следствием чего стали работы ученого, посвященные реконструкции келейных б-к прп. *Кирилла* Белозерского и прп. *Нила* Сорского и установлению почерков этих книжников.

П. внес серьезный вклад в развитие концепции Православного Возрождения XIV — 1-й пол. XV в., обосновывал т. зр., что по всей правосл. Вост. Европе параллельно с внецерковным западноевроп. гуманистическим Ренессансом, и даже неск. его опережая, шло «обновление средневековья» — культурное возрождение в церковных рамках. Развил теорию о политическом исихазме, согласно к-рой исихазм оказал влияние на политическую ситуацию в Византии

и на Руси в XIV в. Считал, что исихазм XIV–XVI вв., повлиявший на литературу, искусство, философию и политику, способствовал Православному Возрождению. По мнению П., исихастские споры стали точкой и встречи, и расхождения двух европейских Возрождений (Прохоров. 2009. С. 120); рус. исихасты определяли судьбы Московского великого княжества и создали идеологию формирования великорусской народности.

Серьезным этапом в истории изучения деятельности прп. Кирилла Белозерского и, шире — жизни средневека рус. монаха, стала подготовка комментированного издания принадлежавшей прп. Кириллу рукописи (РНБ. Кир.-Бел. XII), трактованной П. как «энциклопедия русского игумена» (Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв.: Сб. прп. Кирилла Белозерского. СПб., 2003). Другим важным моментом в процессе изучения монастырской уставной практики стала атрибуция П. Досифею, архимандриту нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня мужского монастыря, устава, привезенного с Афона и направленного иеромонаху (позднее игумену) Димитрия Прилуцкого в честь Всемилостивого Спаса, Происхождения Честных Древ Креста Господня мужского монастыря Пахомию (Прохоров Г. М. Досифей // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 198).

Предметом исследований П. в области агиографии стали Жития митр. Киевского и всея Руси свт. Петра, митр. Киевского и всея Руси свт. Алексия, свт. Стефана Пермского, прп. Кирилла Белозерского, прп. Дионисия Глушицкого, прп. Александра Куштского, прп. Иоасафа Каменского, прп. Ферапонта Белозерского, прп. Мартиниана Белозерского, прп. Нила Сорского, прп. Иннокентия (Охлябинина), прп. Игнатия Прилуцкого, Вологодского, Угличского (в миру князь Иван Андреевич), прп. Лазаря Мурманского (Муромского), св. прав. Симеона Верхотурского, а также «Слово о житии и о преставлении великого князя Димитрия Ивановича, царя Русакого», «Слово на перенесение мощей Николая Мирликийского» и ряд др. агиографических памятников. Важнейшим аспектом своей научной деятельности П. считал перевод Житий на совр. рус. язык и их популяризацию. Интересы исследователя

не ограничивались исключительно средневеком. агиографией, ряд работ он посвятил Житию старца-мирянина Федора Соколова (1879–1973) (см. в частности: Прохоров. Старец-мирянин. 2002).

Значительный вклад П. внес в исследование рус. летописания, посвятив отдельные работы Лаврентьевской (Кодикологический анализ Лаврентьевской летописи // ВИД. 1972. Т. 4. С. 77–104), Радзивилловской (Радзивилловский список Владимирской летописи по 1206 г. и этапы владимирского летописания // ТОДРЛ. 1989. Т. 42. С. 53–76), Софийской I, Троицкой, новгородским летописям, Рогожскому летописцу (Центральнонорусское летописание 2-й пол. XIV в.: (Анализ Рогожского летописца и общие соображения) // ВИД. 1978. Т. 10. С. 159–181), сделав на этой основе свои заключения о летописании как лит. жанре (Прохоров. 2014). Особенностью текстологического метода П. в изучении летописания стал его отказ от использования понятия «свод», к-рое он называл «самодельным призраком» (Там же. С. 250). Речь шла не об отказе от термина «свод» как такового, а о принципиальном стремлении опираться не на умозрительные исследовательские конструкции, а на конкретные сохранившиеся тексты летописей. Важным аспектом работы П. в этой области стали факсимильные издания отдельных летописных памятников: он принимал участие в публикации Радзивилловской летописи (СПб.; М., 1994. Кн. 1–2), а издание Лаврентьевской летописи (СПб., 2017) стало последним научным трудом П., вышедшим в свет за несколько дней до его кончины.

В ряде своих работ П. обосновал идею крестообразности времени: «Настоящее — это то, что еще не прошло, но не то, что еще не пришло. Значит, оно между прошлым и будущим, они — как бы по сторонам от него. Если же провести мысленный взор сверху вниз, то окажется, что настоящее — это то, что не вечно, ибо пройдет, но и не моментально, ибо длится. Получается, что настоящее — это центр креста, верх которого — ВЕЧНОСТЬ, низ — МИГ, МГНОВЕНИЕ или МОМЕНТ, его противоположность; одна из его сторон — ПРОШЛОЕ, а другая — БУДУЩЕЕ. Время крестообразно!» (Прохоров. 2010. С. 27).

Автор статей в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (Л., 1987. Вып. 1; 1988. Вып. 2. Ч. 1; 1989. Вып. 2. Ч. 2), «Энциклопедии «Слова о полку Игореве»» (СПб., 1995. Т. 1–5), участвовал в публикации ряда памятников в издании «Библиотека литературы Древней Руси» (1997–2015– Т. 1–19–), ответственный редактор и участник изданий «Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские» (СПб., 1994); «Свт. Стефан Пермский» (СПб., 1995).

Соч.: Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; Памятники переводной и рус. лит-ры XIV–XV вв. Л., 1987; Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. СПб., 2000. Т. 1: Повесть о Митяе; Т. 2: Статьи. (Визант. 6-ка); Крестообразность времени, или Пушкинский Дом и около. СПб., 2002; Старец-мирянин XX в. Федор Степанович Соколов. СПб., 2002; «Так воссияют праведники...»: Визант. лит-ра XIV в. в Др. Руси. СПб., 2009; «Некогда не народ, а ныне народ Божий...»: Др. Русь как ист.-культ. феномен. СПб., 2010, 2017²; Древнерус. летописание: Взгляд в неповторимое. СПб., 2014. Публ.: Л. Н. Гумилев: Письма к матери брата, О. Н. Высотской, другу, В. Н. Абросову, и брату, О. Н. Высотскому (1945–1991). СПб., 2008; Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Соч. СПб., 2005, 2011³. Библиогр.: Список науч. тр. доктора филол. наук Г. М. Прохорова за 1964–2007 гг. // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 9–27; Список печатных работ Г. М. Прохорова за 2008–2017 гг. / Сост.: С. А. Семячко // История и культура: Ст., общ., публ. СПб., 2018. Вып. 15. С. 62–66. Ист.: Скрывать православную культуру антинародно: Интервью, взятое у ... Г. Прохорова / Н. Ларина // Фома. 2006. № 11(43). С. 28–30, 32; Беседа с Г. Прохоровым / А. Любомудров // Русский мир: Пространство и время рус. культуры. 2016. № 10. С. 175–186. Лит.: Монахова Е. Н. Мир Гелиана Прохорова // Прохоров Г. М. Крестообразность времени: Пушкинский Дом и около. СПб., 2002. С. 4–7; Царькова Т. С. и др. Науч. сотрудники Пушкинского Дома, 1905–2005: Мат-лы к справочнику // Пушкинский Дом: Мат-лы к истории: 1905–2005. СПб., 2005. С. 509–510; Поньрко Н. В. Г. М. Прохоров — филолог, историк, культуролог // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 4–8; она же. Памяти Г. М. Прохорова // РЛ. 2018. № 1. С. 262–264; Лепяхин В. В. Учитель, друг, сомолитвенник, брат: Памяти Г. М. Прохорова // Икона в рус. словесности и культуре: Мат-лы XIV-й Междунар. науч. конф. М., 2018. С. 358–374; Семячко С. А. Г. М. Прохоров // История и культура. 2018. Вып. 15. С. 55–62, 66–69; Юферева (Икова) Н. Э. «Время крестообразно...» // Там же. С. 70–72.

С. А. Семячко

ПРОШЁНОЕ ВОСКРЕСЁНЬЕ — см. ст. Сыропустная неделя.

ПРУДЕНЦИЙ [Аврелий Пруденций Клемент; лат. Aurelius Prudentius Clemens] (348, Сев. Испания — после 405, возможно ок. 410, Италия (?)), лат. христ. поэт.



Жизнь. Сведения о жизни П. содержатся в основном в написанном им предисловии к сборнику стихотворений (*Praefatio*) (*Prudentius*. 1949. Vol. 1. P. 2–4). Благодаря ему точно известен год рождения П. (он пишет, что, когда он родился, консулом был Флавий Салия, известный и по др. источникам). Точное место рождения поэта в Сев. Испании неизвестно: в одном из стихотворений (*Prudent. Perist.* 4. 31) он упоминает «наш Калагуррис» (ныне Калаорра); среди возможных мест его рождения также называют Цезаравгусту (ныне Сарагоса) и Тарракону (ныне Таррагона). Получив риторическое образование, П. занялся адвокатской практикой, а позднее поочередно управлял 2 городами, но точные названия городов, а также занимаемых им должностей неизвестны. Затем по воле принцепса (вероятно, имп. Феодосия I Великого, уроженца Испании) П. был вызван в одну из столиц империи и вошел в круг советников императора.

Неизвестно, занимался ли П. поэтическим творчеством в годы службы. В предисловии он писал, что, уходя в отставку, хочет посвятить себя поэзии и так послужить Богу. Свою прежнюю жизнь он оценивал как суетную и греховную, а отсутствие заслуг хотел компенсировать сочинением христ. стихов. Но возможно, основная часть сочинений, вошедших в его сборник, была создана еще до написания предисловия и оставалась неизданной.

Последние годы жизни П., по-видимому, провел на родине, в Испании. До 404–405 гг. он совершил паломничество в Рим, его впечатления от посещения св. мест отражены в поэмах цикла «О венцах...» (*Ibid.* 9, 11 и 12). Видимо, ранее он не бывал в Риме, в то время уже утратившем статус столицы. В предисловии к сборнику стихотворений П. сообщал, что ему исполнилось 56 лет, следов., предисловие создано в 404–405 гг. Очевидно, после этого он прожил еще неск. лет, но сведений о его жизни в эти годы нет. Никто из современников П. не упоминал его, но уже в ближайшее столетие он стал знаменитым; первые упоминания о нем встречаются у Сидония Аполлинария (*Sidon. Apol. Ep.* II 9) и Геннадия Марсельского (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 13).

Творчество. Сборник стихотворений П. не имеет общего названия,

но, возможно, представляет собой единое целое, т. к. внутренняя логика видна в структуре сборника. В его составе чередуются стихотворения и поэмы разных жанров, некоторые имеют греческие названия. Сборник включает 2 цикла лирических стихотворений, при этом один открывает, а другой замыкает собрание, неск. небольших эпических поэм примерно одинакового объема и эпиграммы. В наиболее надежных рукописях порядок сочинений П. следующий: предисловие, «Гимны на каждый день» (*Cathemerinon*), «О Троице» (*De Trinitate*), «Апофеоз» (*Apotheosis*), «Происхождение греха» (*Hamartigenia*), «Битва души» (*Psychomachia*), 2 книги «Против Симмаха» (*Contra Symmachum*), «О венцах мучеников» (*Peristephanon*), эпилог. Особняком стоит «Двойное подкрепление» (*Dittochaon*). В предисловии намечен общий план сборника: П. сообщает, что отныне будет проводить дни в молитвах (указание на «Гимны на каждый день»), защищать веру и бороться с ересью («Апофеоз» и «Происхождение греха»), опровергать языческие заблуждения («Против Симмаха»), воспевать апостолов и мучеников («О венцах...»). Не упоминается только «Двойное подкрепление». В эпилоге поэт вновь выражает надежду на то, что стихи вменятся ему в заслугу перед Богом.

Цикл «Гимны на каждый день» включает 12 стихотворений. П. сочинял гимны не для литургического употребления: они были адресованы образованным христианам для чтения и предназначались для индивидуальной молитвы. Это было первое в истории собрание христ. лирики. Нек-рые гимны повторяют мотивы гимнов свт. Амвросия, еп. Медиоланского, а *Cathem.* 1 является вольной переработкой гимна «*Aeterne rerum Conditor*» свт. Амвросия. В поэзии П. ощущается влияние сочинений свт. Амвросия, но были ли они знакомы лично, неизвестно. Гимны П. больше по объему, чем гимны свт. Амвросия, а поэтическое мастерство П. выше. Цикл составляют ежедневные молитвы и молитвы на особые случаи: утренние молитвы (*Prudent. Cathem.* 1–2), молитвы перед вкушением пищи и после (*Ibid.* 3–4), на внесение светильника (*Ibid.* 5), перед сном (*Ibid.* 6.), перед началом и после окончания поста (*Ibid.* 7–8), на всякий час (*Ibid.* 9),

об усопшем (*Ibid.* 10), на январские календы (*Ibid.* 11), на Богоявление (*Ibid.* 12). Стихотворные размеры, использованные П., разнообразны: амвросиевский ямбический диметр, обрамляющий весь цикл (*Ibid.* 1–2, 11–12), гликоней, асклепиадов стих, сапфическая строфа. За метрическое разнообразие П. называли «христианским Горацием» (в один ряд с Горацием его ставил уже еп. Сидоний Аполлинарий).

Далее в рукописях следуют 5 небольших эпических поэм дидактического содержания. Им предпослан гимн «О Троице», своего рода краткий Символ веры, состоящий из 12 гекзаметрических строк. Его часто помещали в поэму «Апофеоз» как 2-е предисловие к ней, однако в действительности гимн — это предисловие ко всем последующим поэмам, каждая из которых в свою очередь имеет собственное предисловие. «Апофеоз» (1084 стиха) рассказывает о Христе как о Боге и Человеке и о распространении Его учения, а также обличает ереси и заблуждения патрипассиан, савеллиан, иудеев, эвионитов и манихеев. Поэма «Происхождение греха» (966 стихов) посвящена борьбе с дуалистическими учениями, к-рые П. связывает с именем еретика Маркиона.

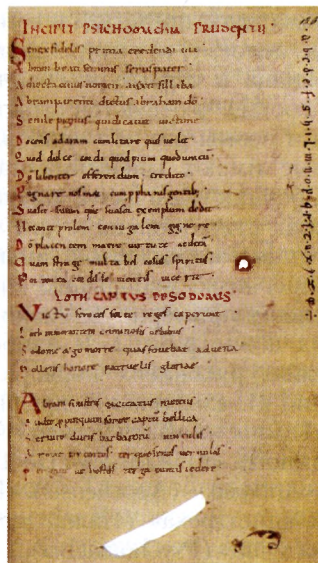
Поэма «Битва души», или «Психомачия» (915 стихов), в эпической форме описывает сражение 7 персонифицированных добродетелей и 7 грехов. Побеждают добродетели, после чего звучат гимн христ. миру и призыв построить храм Богу. Завершает поэму описание храма, построенного добродетелями, образцом для к-рого, возможно, является описание Небесного Иерусалима в Апок. 21. В центре этого храма — Премудрость, т. е. Христос. «Битва души» — 1-й в европ. лит-ре образец аллегорической поэмы.

В 2 книгах «Против Симмаха» (657 и 1132 стиха) П. выступает в качестве критика языческой идеологии, во многом повторяя традиционные для апологетики аргументы о безнравственности языческих богов и нелепости их культов. Обыгрывая миф об Энее и историю почитания в Риме языческих богов, П. делает акцент на том, что все эти боги для Рима чужеродны. Принципиальное отличие П. от ранних апологетов состоит в том, что он писал в эпоху, когда гонимым было уже не христианство, а язычество



(при имп. Феодосии I Великом и его сыне имп. Гонории были изданы законы, направленные против язычников, языческие храмы закрывали, а участие в языческих обрядах стало уголовным преступлением). Обращение к Квинту Аврелию Симмаху, к-рый был префектом Рима в 384–385 гг. и консулом в 391 г., отсылает к известному эпизоду с требованием Симмаха вернуть в зал заседаний рим. сената алтарь богини Победы. П. писал поэмы ок. 20 лет спустя, возможно, уже после смерти Симмаха (402). В 1-й книге Симмах упоминается лишь эпизодически (П. указывает на милость императора-христианина, даровавшего сенатору-язычнику почетные должности). Во 2-й книге П. переносит спор Симмаха со свт. Амвросием в свое время и воспроизводит нек-рые аргументы Симмаха, как бы обращая их к новым правителям, Аркадию и Гонорию: боги веками хранили Рим и даровали римлянам много побед, а потому заслуживают почитания. В качестве ответа П. парфразирует аргументы свт. Амвросия: не языческие боги, но воля истинного Бога и доблесть римлян были причинами побед. Симмах выбран в качестве адресата как видный представитель сенатской аристократии, к-рая крепче всех держалась за веру отцов, однако во времена П. уже значительная часть знати добровольно или вынужденно приняла христианство. П., т. о., оказывается апологетом торжествующего имперского христианства, однако о репрессивных мерах в отношении язычников он ничего не говорит.

Название цикла «Peristephanon» по-гречески можно понять двояко: либо как «Περὶ στεφάνων» (О венцах...), либо как «Περὶ Στέφανον» (Вокруг Стефана). Во 2-м случае речь идет о том, что мученики следуют примеру первомч. Стефана. Цикл содержит 12 (по аналогии с циклом «Гимнов на каждый день») или 14 стихотворений, в зависимости от того, включаются ли в него поэма о мч. Романе (*Prudent. Perist.* 10) и эпиграмма о калагуррском баптистерии (*Ibid.* 8). В цикле выделяют 2 основные темы: испанских и римских святых. Испан. мученики — Еметерий и Хелидоний Калагуррские (*Ibid.* 1), мч. Евлалия Эмеритская (*Ibid.* 3), мученики Цезаравгустанские (*Ibid.* 4), сщмч. Викентий Августопольский (*Ibid.* 5), сщмч.



Начало поэмы Пруденция
«Психомэхия».

Лист из сборника. 1001–1100 гг.
(Paris. lat. 989. Fol. 126r)

Фруктуоз, еп. Тарраконский (*Ibid.* 6). К испан. теме примыкает эпиграмма о калагуррском баптистерии, построенном на месте страдания мучеников Еметерия и Хелидония (*Ibid.* 8). Рим. мученики — сщмч. Лаврентий (*Ibid.* 2), мч. Ипполит Римский (*Ibid.* 11), апостолы Петр и Павел (*Ibid.* 12), мч. Агния (Агнесса) (*Ibid.* 14). Свое паломничество в Рим поэт описывает в манере горацевского «путешествия в Брундизий», вставляя в него также рассказ о посещении г. Форум Корнелия (ныне Имола, Италия) с гробницей мч. Кассиана (*Ibid.* 9). Вне этих 2 групп мучеников — сщмч. Квирин, еп. г. Сисция (*Ibid.* 7), сщмч. Роман Антиохийский (*Ibid.* 10), сщмч. Киприан, еп. Карфагенский (*Ibid.* 13). Относительно сщмч. Киприана П. фиксирует существование легенды о поклявшемся колдуне, вполн. породившей образ сщмч. Киприана, еп. Антиохийского.

Хотя П. свободно перерабатывает существующие Жития святых и порой отходит от исторической версии, цикл «О венцах...» является ценным источником сведений о раннехрист. святых, об их почитании на рубеже IV и V вв., а также о христ. постройках того времени: П. описывает гробницу мч. Евлалии в Эмерите Августе (ныне Мерида, Испания) (*Prudent. Perist.* 3. 186–200), крипту мч. Ипполита и базилику сщмч. Лаврентия в Риме (*Ibid.* 11. 154–180 и 215–228), базилику ап. Петра на месте, где ныне находится Ватикан,

и базилику ап. Павла на месте его казни (*Ibid.* 12. 31–53), катакомбы мч. Агнии (*Ibid.* 14. 1–3).

Во 2-й поэме цикла дается формулировка «римской идеи», насколько она осознавалась в эпоху П.: Рим дал миру единый закон, чтобы подготовить принятие закона Христова во всей ойкумене (*Ibid.* 2. 417–433). Цикл имеет высокую художественную ценность. Как и в «Гимнах на каждый день», П. использует разнообразные стихотворные размеры: «квадратный стих», ямбический диметр, сапфическую строфу, алкманов стих, алкеев одиннадцатисложник.

Стихотворение в честь сщмч. Романа Антиохийского иногда называют «христианской драмой». Оно содержит 1140 стихов (обычный объем для античной трагедии) и написано обычным размером трагедий — ямбическим триметром. В нем присутствуют диалоги и монологи героев, но нет хоровых партий. Если П. и стремился создать драму, то не для постановки в театре, а для декламации и чтения. Значительное место в этом произведении занимает полемика с язычниками, что сближает его с книгами «Против Симмаха». В стихотворении содержатся ценные сведения о языческих культах, в частности об обряде «taurobolium», характерном для культов Великой Матери и Митры (*Ibid.* 10. 1011–1050): желающего очиститься помещают в яму под дощатым помостом, на к-ром в жертву приносят быка; кровь быка стекает на посвящаемого, после чего он считается очищенным. В противовес языческим заблуждениям сщмч. Роман излагает основы христ. учения и объясняет, почему христиане идут на мученичество. Разъяренный судья приказывает вырвать сщмч. Роману язык, но тот чудесным образом продолжает говорить и без языка. Рассказ о сщмч. Романе содержит вставной эпизод с мучеником-отроком Варулом (*Ibid.* 10. 656–860). П. не называет его по имени, но идентификация его с Варулом сомнений не вызывает (память отрока Варула празднуется в один день с памятью сщмч. Романа).

«Двойное подкрепление» (т. е. краткие поучительные истории из ВЗ и НЗ, к-рые могут питать и укреплять душу) — это подборка из 48 (49) строф по 4 гекзаметрических стиха. Каждая строфа представляет собой краткий экфрасис определенно-

го момента Свящ. истории. Подобные надписи могли помещать в церквах рядом с изображениями.

В структуре сборника можно отметить некое восходящее движение, путь души к совершенству: от повседневных молитв христианина через познание христ. учения, битву с грехом в душе, борьбу с ересями и язычеством — к подвигу мученичества и восхождению на небо (именно восхождением на небо мц. Агнии завершается последнее стихотворение цикла «О венцах...»). Центральным произведением в сборнике мн. исследователи считают «Битву души». Хотя поэзия П. тесно связана с христ. имперской идеологией и рим. самосознанием, это — книжная поэзия, к-рая имеет дело скорее с воображаемым миром, нежели с жизненной реальностью.

Соч.: Carmina / Ed. J. Bergman. Vindobonae, 1926. (CSEL; 61); *idem.* / Ed. M. P. Cunningham. Turnhout, 1966. (CCSL; 126); Himnos a los mártires / Ed. M. J. Bayo. Madrid, 1946; Prudentius / Ed., transl. H. J. Thomson. L., 1949–1953. 2 vol.; Предисловие; Гимн на пение пещуха; Гимн Троице; О венцах; Надписи к историческим картинам; Послесловие // ПСЛЛ, IV–VII / Отв. ред.: С. С. Аверинцев, М. Л. Гаспаров. 209–219; Les sept passions de Prudence (Peristephanon 2.5.9.11–14) / Introd., comment. P.-Y. Fux. Freiburg, 2003; Contra Symmachum / Hrsg., übers. H. Tränkle. Turnhout, 2008; Сочинения / Пер.: Р. Л. Шмаркаев. М., 2012; Поэты имперского Рима / Пер.: Т. Л. Александрова. М., 2013. С. 106–251.

Лит.: Цветков П. И. Аврелий Пруденций Клемент: Исслед. М., 1890; Cunningham M. P. The Nature and Purpose of the «Peristephanon» of Prudentius // Sacris Erudiri. Turnhout, 1963. Vol. 14. P. 40–45; Malamud M. A. A Poetics of Transformations: Prudentius and Classical Mythology. Ithaca (N. Y.); L., 1989; Palmer A.-M. Prudentius on the Martyrs. Oxf., 1989; Bastiaensen A. A. R. Prudentius in Recent Literary Criticism // Early Christian Poetry / Ed. J. den Boeft, A. Hilhorst. Leiden, 1993. P. 101–134; Roberts M. Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius. Ann Arbor, 1993; Evenepoel W. Le martyr dans le «Liber peristephanon» de Prudence // Sacris Erudiri. 1996. Vol. 36. P. 5–35; Мязина О. Б. Представления об императорской власти и ист. судьбах Рима в контексте полемики христианства и язычества на рубеже IV–V вв.: По материалам творчества Пруденция: Дис. Каз., 2002; Lühken M. Christianorum Maro et Flaccus: Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius. Gött., 2002; Schmidt Ch. Der Liber Peristephanon des Prudentius als Kommentar authentischer Märtyrerberichte der lateinischer Tradition: Diss. Bochum, 2003; Альбрехт М., фон. История римской лит-ры / Пер. с нем.: А. И. Любжин. М., 2005. Т. 3. С. 1484–1498; Heinz C. Mehrfache Intertextualität bei Prudentius. Fr./M., 2007; Розенблюм Е. М. Идеал поведения мученика в поэме Пруденция «О венцах» // Antiquitas Juvenae. Саратов, 2008. Вып. 4. С. 150–175; Gosserez L. Théâtralité du «Peristephanon» de Prudence // Jeux de voix: Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature

antique: Actes du coll., Lausanne 3–6 mai 2006 / Ed. D. van Mal-Maeder, A. Burnier at al. Bern; B., 2009. P. 347–368; O'Hogan C. Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity. Oxf., 2016.

Т. Л. Александрова

ПРЫГУНЫ — см. в ст. *Молокане*.

ПРЯЖЕВСКАЯ (ПРАЖЕВСКАЯ) ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 29 июня, в 10-ю неделю после Пасхи), чудотворный



Пряжевская икона Божией Матери.
Хромолитография Е. И. Фесенко.
Одесса, 1890 г.

явленный образ, получивший название по месту его нахождения в с. Пражев (ныне Пряжев) Житомирского уезда.

Историография. Источники по истории прославления и бытования П. и. в униат. период не сохранились. Единственным историографом чудотворного образа стал свящ. Агапий Неофитович Буйницкий из династии священников Пражевского храма. Он активно публиковал в кон. XIX — нач. XX в. в Волынских епархиальных ведомостях материалы по истории П. и. и Пражевской ц., а также современные ему хроники церковной жизни села.

История прославления. Икона была главной святыней храма в Пражеве. Поскольку точно датированных сведений о явлении П. и. не сохранилось, предположительно событие относят к кон. XVII — нач. XVIII в. Косвенным подтверждением этому стала запись в хранившейся в Пражевском храме «Цветной Триоди» (К., 1724) о том, что книга была «пожертвована 1739 года до храму Воскресения Христова в селе Пражеве и до прислуги Пресвятыя Богородицы» (Буйницкий. 1892. С. 34), т. е., как минимум в кон. 30-х гг.

XVIII в. икона была уже достаточно известной.

До кон. XVIII в. храм находился под властью униатов. В этот период ежегодно в дни отпустов 10-й пятиницы и в праздник апостолов Петра и Павла совершались крестные ходы с П. и. в костел Житомира. В связи с этим для паломников в Пражеве были возведены крытые помещения, в народной памяти они сохранились с названием «крамницы» (лавки), вероятно потому, что здесь располагались ряды продавцов разной снедь. Впосл., с уменьшением числа богомольцев, «крамницы» перестроили в холодные помещения для церковного причта.

Согласно устному преданию кон. XVIII в., в Пражев приезжал некий ксендз, который хотел увести П. и. Взяв чудотворный образ, он выехал на повозке из села, но на 4-й или 5-й версте лошади остановились и не захотели идти дальше, несмотря на усилия ямщика. В это время ксендз заметил на лице Богоматери «как бы некую влагу от слез» и понял, что Божией Матери неуютно, чтобы Ее икону увезли из Пражева. Он велел ямщику ехать обратно в село и поставил икону на прежнее место в храме. После этого ксендз в течение недели служил молебны перед чудотворным образом.

28 окт. 1794 г. церковь вместе с иконой была возвращена православным. Долгое время храм оставался бедным. В 1863 г. штабс-капитан А. В. Эртель, чиновник по особым поручениям при генерал-губернаторе, совершая инспекционную поездку по Юго-Западному краю, обратил внимание на бедность интерьера храма и отметил скромность медной ризы на чтимом образе. В 1864 г. для П. и. была прислана серебряная с драгоценными украшениями риза, созданная на средства имп. Марии Александровны (пожертвовала все золотые с драгоценными камнями украшения) и петербургских благотворителей (камер-фрейлина гр. А. Д. Блудова, тайный советник сенатор Н. Ф. Рёмер и попечитель С.-Петербургского учебного округа тайный советник и министр Народного просвещения И. Д. Делянов стали устроителями самой ризы из серебра 84-й пробы).

Первый крестный ход после возвращения храма и иконы в Православие состоялся в июне 1864 г. в связи с возложением на икону новой ризы.



Икону доставил в житомирскую архиерейскую церковь настоятель Пражевского прихода свящ. Неофит Иосифович Буйницкий. Архиеп. Волынский и Житомирский Антоний (Павлинский; вполн. архиепископ Владимирский и Суздальский) отслужил всенощное бдение, и на образ возложили освященную ризу. На следующее утро после Божественной литургии и молебна П. и. торжественной процессией с молебным пением при большом стечении народа икону протоиереи пронесли на руках по улицам Житомира. После литии городское духовенство передало П. и. настоятелю церкви в с. Пражев, встретившего ее с крестным ходом. По просьбам местных крестьян икону пронесли через окрестные села, достигнув Пражева, поставили в алтаре храма на горнем месте в киоте. В 1874 г. П. и. поместили над царскими воротами по примеру *Почаевской иконы Божией Матери*.

Второй офиц. крестный ход с П. и. состоялся в 1892 г., во время торжеств по случаю 900-летия Волынской епархии, среди приглашенных были жители с. Пражев с чудотворной иконой Божией Матери. Для ее переноса изготовили особый киот со стеклом, запиравшийся на ключ. Тыльную сторону киота составлял образ равноапостольных Кирилла и Мефодия; с внутренней стороны киота, под П. и., находилась икона равноап. кн. Владимира, к-рая была видна только, когда вынимали чудотворный образ. 11 мая в 6 ч. утра торжественная процессия с пением пасхального канона под колокольный звон двинулась из Пражева в Житомир. Под Житомирском крестный ход встретили жители и духовенство ближайших приходов с крестами и хоругвями. В конце 9-го часа процессия доставила П. и. в Волынский кафедральный собор.

Для восстановления обычая совершать крестные ходы с П. и. по ходатайству архиеп. Волынского и Житомирского Модеста (Стрельбицкого) Синод указом от 27 июля 1893 г. № 3229 разрешил ежегодно «износить» икону из Пражева в житомирский кафедральный собор с июня по авг. включительно. В том же году П. и. находилась в Житомире до 9 окт., а затем была возвращена в Пражев.

Особо торжественные богослужения перед П. и. были совершены 14 июля 1896 г. архиеп. Волынским

и Житомирским Модестом (Стрельбицкий) и 13 июня 1903 г. — ректором Волынской ДС архим. Амвросием (Гудко; вполн. епископ Сарепулский и Елабужский, священномученик), соборно, с участием священства из близлежащих сел, с крестным ходом с П. и. вокруг храма, после к-рого архим. Амвросий



Список
Пражевской иконы Божией Матери
(Тригорский мон-рь)

произнес назидательную проповедь.

В 1901 г. местные жители заказали в Чернигове икону свт. Феодосия Черниговского для храма в Пражеве. В авг. 1901 г. ее доставили в Житомир, а ее перенесение в Пражев совместили с крестным ходом с П. и. из Житомира. 9 сент. 1901 г. к торжественной процессии с П. и. по улицам Житомира присоединился крестный ход из Богоявленского мон-ря с иконой свт. Феодосия Черниговского. Соборное и монастырское духовенство сопровождало иконы в черте города, далее до Пражева — сельское духовенство, под молитвенное пение детей из окрестных сел. В 1902 г. П. и. находилась в Житомире с 1 июля по 9 сент., в 1903 г. — с 6 июля по 14 сент., в 1905 г. — с 3 июля по 18 сент.

После Октябрьского переворота 1917 г. храм в Пражеве был разорен, П. и. утрачена.

Чудеса. Церковные документы, как и записи о чудесах от П. и., были утрачены во времена унии. Сохранилось упоминание о 2 чудесах, к-рые связывали с помощью П. и. в XIX в. Первое было датировано 24 мая 1874 г. После обновления иконостаса П. и. переместили с горнего места и установили над царскими воротами. В алтаре решили

установить икону «Моление о чаше», к-рую поручили написать житомирскому живописцу Н. В. Олешкевичу. Когда икона была готова, живописец вместе с сыном Генрихом понес ее в Пражев, избрав короткий путь. Когда они вышли к р. Гуйве, лодка для переправы оказалась на другом, безлюдном берегу. После бесплодных попыток докричаться до перевозчика, утомленный дорогой и огорченный тем, что не может доставить икону, Олешкевич стал молиться Божией Матери. Лодка вдруг отстала от противоположного берега и при полном безветрии стала приближаться к живописцу. В лодке находилось весло, и отец с сыном благополучно переездили икону на др. берег. Доставив икону в храм, они рассказали пражевскому священнику о чудесной переправе и попросили отслужить молебен Божией Матери.

В 1891 г. заболела дочь крестьянина с. Пражев Л. В. Присяжнюка Акеллина. Лечение не помогало, и тогда отец отслужил молебен перед П. и. Болезнь в тот же день стала заметно ослабевать, через 4 дня выздоровевшую девочку принесли в церковь для приобщения Св. Таин.

Описание иконы и иконография (размер 1 $\frac{1}{4}$ аршина × 11 вершков, или 89×49 см). Исследование иконографии П. и. затруднено, поскольку сам чудотворный образ не сохранился, а имеющиеся списки значительно разнятся не только в деталях, но даже в иконографических типах. За основу первоначального образа П. и. в наст. статье принято изображение иконы, к-рое было дозволено цензурой (13 апр. 1890) для публикации в качестве бумажной тиражной П. и., выпущенной с известной долей упрощения и стилизации хромолитографией Е. И. Фесенко в Одессе в 1890 г. Иконографический тип — «Умиление». Богоматерь в традиц. облачении (в красном мафории с зеленым исподом и позументом с плетеным орнаментом, в синей тунике с расшитыми воротом и зарукавьями) изображена поклоенно. На левой руке Она держит Младенца в белом хитоне и горчичного цвета гиматии. Христос прильнул щекой к щеке Матери. Левую руку Он вложил в правую руку Богородицы, правой рукой двуперстно благословляет (отмечается характерное V-образное разведение указательного и среднего пальцев). Из-под риз видны об-





Киево-Братская
икона Божией Матери.
Гравюра Г. П. Тепчегорского
из сборника нач. XVIII в.
«Солнце Пресветлое». 1713–1714 гг.
(МГУ НБ. № 293. Л. 154 об.)

наженные ступни, правая показана в боковой проекции. Золотистые нимбы украшены драгоценными камнями.

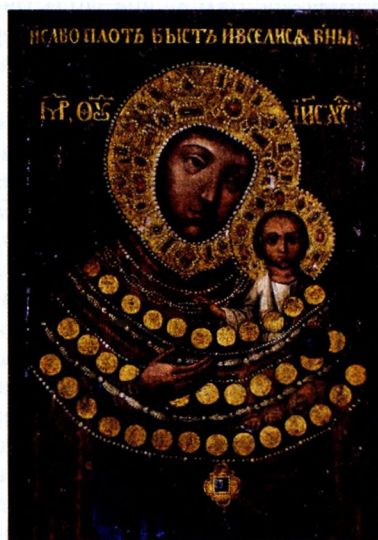
Подобная иконография позволяет сделать вывод о том, что П. и. являлась списком с *Киево-Братской иконы Божией Матери* — одной из главных святынь Киева, к-рая особо почиталась в XVII–XVIII вв. и была в этот период широко распространена на Украине в списках и на гравюрах.

Исторические списки. В иконописной мастерской Киево-Печерской лавры в 1901 г. для храма в с. Пражеве на средства жертвователей была написана на кипарисовой доске копия П. и. (размер $8\frac{7}{8} \times 6\frac{1}{2}$ вершков), украшенная чеканной ризой с орнаментированными полями и эмалью. Ее стоимость составила 19 р. На нижнем поле по эмали шла надпись: «Моя неизреченная радость и неизглаголанная благодать» (*Буйницкий*. 1902. С. 374).

В Спасо-Преображенском кафедральном соборе Житомира находится чудотворный список П. и. Еще один чтимый список П. и. пребывает в Тригорском муж. мон-ре, расположенном в 25 км от Житомира.

Горнальскую икону Божией Матери (кон. XVII–XVIII в.) принято традиционно относить к числу списков П. и., однако она не имеет сходных иконографических признаков с этой иконой. Обретение Горнальского образа произошло в 1792 г. в *Николая Чудотворца святытеля Горнальском Белогорском мужском*

монастыре (Курской епархии Курской митрополии). Иконописцу Ивану Федоровичу Белому приснился сон, что за иконостасом Преображенского собора находится икона Божией Матери, к-рую нужно достать и поновить всю, за исключением ликов. Рассказав сон приходскому священнику, Белый действительно обнаружил за иконостасом образ Божией Матери с Младенцем. Во время работы с иконой он исцелился от застарелой болезни. Совр. исследования иконографии этого уникального образа, а также ее обнаруженные аналоги кон. XVIII в. позволяют сделать вывод о том, что иконографическим источником иконы Горнальского мон-ря является Лоретский образ Пресв. Богородицы. На Слобожанщине он приобрел самостоятельные черты, что позволило сформироваться отдельному Слобожанскому иконографическому варианту, к-рый получил особое распространение в кон. XVIII в. Сложно сказать, почему в названии иконы фигурирует упоминание «Пражев-



Пражевская
Горнальская икона Божией Матери.
Кон. XVII–XVIII в.
(Троицкая ц., Суджа Курской обл.)

ская», поскольку истинное происхождение иконы к моменту ее обретения было уже забыто. Возможно, это является указанием на существовавшие духовные связи между Слободской Украиной и Волынью.

Арх.: Сб. «Солнце Пресветлое» // МГУ НБ. № 293. Л. 81, 154 об.

Лит.: *Буйницкий А., свящ.* Ист. очерк о чтимой иконе Божией Матери, находящейся в церкви с. Пражева, Житомирского у. // *Волынские Ев. Ч. неофиц.* 1892. № 1/2. С. 34–38; *он же.* Ист. очерк о Пражевской иконе Божией

Матери // Там же. 1895. № 20. С. 695–701; *он же.* Освящение малого храма в с. Пражеве Житомирского у., Волынской губ., и празднование 100-летнего юбилея // Там же. № 34. С. 1163–1168; *он же.* Из летописи Воскресенской ц. с. Пражева, Житомирского у. // Там же. 1896. № 23. С. 884–887; *он же.* Из летописи с. Пражева, Волынской губ., Житомирского у. // Там же. 1902. № 12/13. С. 370–375; *он же.* Из летописи Воскресенской ц. с. Пражева, Житомирского у., за 1902 г. // Там же. 1903. № 11/12. С. 371–378; *он же.* К летописи Воскресенской ц. с. Пражева, Житомирского у., за 1903 г. // Там же. 1904. № 13. С. 377–384; *он же.* К церк.-приходской хронике с. Пражева, Житомирского у., за 1904 г. // Там же. 1905. № 10. С. 335–341; *он же.* Из церк.-приходской хроники с. Пражева, Житомирского уезда, за 1905 г. // Там же. 1906. № 34. С. 1139–1146; 900-летие православия на Волыни: 992–1892 г. Житомир, 1892. Ч. 1. С. 363–365; *Снескорова С.* Земная жизнь Богородицы. С. 201–202; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Слово, сказанное... в Житомирском кафедр. соборе 3 окт. 1893 г., по случаю проводов из города Пражевской иконы Богоматери // *Волынские Ев.* 1893. № 30. Ч. неофиц. С. 821–823; Альбом изображений святых икон издания хромотографии Е. И. Фесенко в Одессе. [Од., 1894]; *Примеч.; Поселянин Е.* Богоматерь. С. 397–398; *Рожко В.* Чудотворні ікони Волинї і Полїсї. Луцьк, 2002; *Укр. иконопис XII–XIX ст. з кол. НХМУ.* Хмельницький, 2004. С. 172, 174, 247. Кат. 120; *Шулика В. В.* Пражевская икона Пресв. Богородицы на Слободской Украине // *Наук. конф. профессорско-викладацького складу ХДАДМ за підсумками роботи у 2005–2006 н. р. Х., 2006.* С. 119–127; *он же.* Пражевская Горнальская икона // *Волинська ікона: дослідження та реставрація: Мат-ли XV міжнар. наук. конф., м. Луцьк, 25–26. 09. 2008 р.* Луцьк, 2009; *он же.* Чтимые иконы Слободской Украины сер. XIX — нач. XX в.: Происхождение, распространение, списки // *Пам'яткознавчі погляди молодих вчених XXI ст. Х., 2010.* [Вип. 1]: 36. наук. ст. з пам'яткоохоронної роботи. С. 289; *Православная икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008.* С. 122–123.

И. В. Злотникова

ПСАЛМОДИЯ [греч. ψαλμοδία], совокупность распеваемых текстов *Псалтири*, а также мелодии, предназначенные для их исполнения; в широком смысле — исполнение всех богослужебных текстов (напр., по словам А. А. *Дмитриевского*: «καὶ τὴν τῆς ψαλμοδίας (правило псалмопения.— И. С.) обозначает полный круг суточных служб, изложенных в Часослове для келейного употребления» — *Дмитриевский*. 1889. С. 72–73) или только певческое исполнение богослужебных текстов (так, в «Теоретиконе» митр. Дирахийского *Хрисанфа из Мадита*, в гл. «Как распеваются псалмодии», под П. подразумеваются распеваемые богослужебные тексты в разных жанрах, включая и псалмовые и гимнографические — *Χρυσανθος*. 1832. Σ. 178–181). На протяжении

столетий способ распевания текстов Псалтири менялся в зависимости от смены литургической традиции; также существуют местные особенности в исполнении псалмовых песнопений.

В ветхозаветный период пение псалмов Псалтири, по всей вероятности, могло сопровождаться игрой на муз. инструментах (см. в ст. *Музыка и музыкальные инструменты в Библии*).

В раннехристианский период. Наиболее ранние сведения об исполнении псалмов в христ. богослужении, по всей вероятности, относятся ко II в. Так, в апокрифических «Деяниях Павла» (гл. 9; кон. II в.) говорится о том, что «каждый брал хлеб и праздновал, согласно традиции, во время пения псалмов Давида и гимнов» (цит. по: *Schneemelcher W., Hrsg. Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Tüb., 1997⁶. Bd. 2. S. 258*). В кон. III в. появляются указания на различные способы исполнения псалмов — респонсорные, антифонные и в сопровождении припевов: у *Тертуллиана* (*Tertull. Apol. adv. gent. XXXIX 16–18; Idem. De orat. XXV 2; Idem. Ad uxog. II 8. 8–9; см.: McKinnon. 1987. § 74, 78, 80*) и у спмч. *Инполита Римского* (Trad. Ap. 25; см.: *McKinnon. 1987. § 89*). В описаниях палестинского монашеского богослужения присутствует указание на респонсорное пение псалмов с *ипосалмами*.

В византийской традиции. Согласно Типикону Великой церкви, основу суточного круга богослужения составляло *песенное последование*, к-рое предполагало певч. исполнение 76 псалмовых антифонов т. н. К-польской Псалтири (см.: *Strunk. 1956*). Система припевов к псалмовым стихам антифонов наиболее полно зафиксирована в 2 певч. Антифонариях фессалоникийского происхождения — *Athen. Bibl. Nat. 2061* (нач. XV в.) и *2062* (кон. XIV в.), в которых нотированы псалмовые стихи с припевами для 2-недельного будничного цикла к-польского соборного богослужения. Согласно рукописи *Athen. Bibl. Nat. 2061*, стих, исполняемый *доместиком*, распевался в *мелизматическом стиле* и выполнял функцию настройки на глас последующего *антифона*, в то время как хоровое повторение этого же стиха, как правило, распето в *силлабическом стиле*, реже — в силла-

бо-невматическом стиле. По мнению О. *Странка*, мелос хорового припева, возможно, отражает более архаичные певч. традиции, поскольку в общих чертах совпадает с псалмовым тоном из более ранней рукописи — 1225 г. *Crypt. G. γ. V (Fol. 446)* (см.: *Strunk. 1956*; также в ст. *Ипосалмы*).

Согласно Студийскому уставу, псалмы в цикле служб суточного богослужения распевались по образцу 72 гласовых моделей — т. н. аллилуиариев, создание к-рых приписывается прп. *Феодору Студиту*. В *Студийско-Алексиевском Типиконе*, сохранившемся в древнерус. переводе кон. 60-х — нач. 70-х гг. XI в., эта система псалмопения объясняется в гл. «От п(е)н псл(т)рнаго». Согласно ее содержанию, для распевания 3 антифонов 3 утренних кафизм предполагалось использование 9 гласовых моделей, которые менялись последовательно при смене гласа недели; кроме них указаны 9 дополнительных гласовых моделей (5 — для 4-го гласа, 3 — для 6-го гласа, 1 — для 8-го гласа) (см.: *Пентковский. 2001. С. 404–405*). Ввиду простоты мелодического содержания этих гласовых мелодических моделей не было необходимости в их письменной фиксации. Известны 4 рукописи, в к-рых изложены модели аллилуиариев для распевания псалмов с нотацией: *Sinait. gr. 1273* (XII в.); *Crypt. G. γ. V; VII* (XIII в.); *Mess. gr. 129* (XIII в.). Образец каждого гласа включает 9 мелодических моделей — 1-й стих каждой «Славы» с припевом «Аллилуия». Т. о., псалмовая модель состоит из 2 фраз, разделенных срединной несовершенной каденцией, и завершается заключительной каденцией — на плагальной (в первых 2 антифонах) и на автентической (в 3-м антифоне) каденции (см.: *Schkolnik. 1997*).

В период распространения Иерусалимского устава большая часть псалмовых песнопений фиксируется впервые в нотированных сборниках, содержащих песнопения *всенощного бдения* и литургии, как правило, в каллофонической мелодической редакции. К ним относятся *аниксандарии* (Пс 103. 28b — 35), «*Блажен муж*» (Пс 1–3), *кекрагрии* («Господи, воззвах»; Пс 140, 141, 129, 116), прокимны в жанре *дохи*, «*Бог Господь*» (стихи Пс 117), антифоны *полиелея* (Пс 134–135), Пс 136, *непорочны* (Пс 118), *пасапноарии* утрени («*Всякое дыхание*»; стихи Пс 148–

150). Певч. П. также следует считать ряд песнопений литургии на основании их мелодического содержания и происхождения: напр., *изобразительные антифоны* с *блаженнами*, входные песнопения, *аллилуиарии*, *херувимские песни*, *причастны* (см. в статьях *Каллофоническое пение*, *Аколуфия*, *Анфология*, *Папацики*).

К. *Трельсгор* отмечает наличие в круге песнопений, впервые нотированных в кон. XIII в., т. н. простой П., к-рая прежде распространялась исключительно в устной практике. Ее элементы обнаружены исследователем в песнопениях «Господи, воззвах» (Пс 141. 8 LXX); «Помилуй мя, Боже» (Пс 50), в хвалитнах (Пс 148. 1), в Пс 9. 2 и в малом славословии, в 2 мелодических версиях прокимна (для воскресных и седмичных дней), в 1-м стихе *библейских песней*, в *блаженнах* (*Troeltsgård. 2011. P. 76–78*). Известно, что простые псалмовые каденционные формулы указанных выше песнопений совпадают с начальными формулами степенных антифонов (см. *Степенные псалмы и антифоны*), что подтверждает существование подобной мелодической традиции т. н. простой П. до появления *Стихирапей* в X в. (*Strunk. 1977*). Некоторые исследователи обнаруживают следы т. н. простой П. в развитых каллофонических редакциях псалмовых песнопений всенощного бдения. Так, исследование А. Юнг показало, что мелодии для «Господи, воззвах» и «Всякое дыхание» в рукописи *Sinait. gr. 1255* являются «орнаментацией музыкального материала, использованного в простом славословии и псалмодии. Их развитая в мелодическом отношении речитация обрамляется начальными оборотами и каденцией, в которых используются главным образом простые формулы» (*Jung. 1984. P. 26*).

В древнерусской традиции ранние формы П. отражают традиции различных уставов, в свое время регулировавших практику визант. богослужения. Свидетельств использования на Руси Типикона Великой ц. не сохранилось, однако отдельные элементы песенного последования, по всей вероятности, были известны, о чем можно судить по крайней мере по 2 певч. памятникам — *Благовещенскому Кондакарю* нач. XIII в. (РНБ. Q. п. I. 32) и рукописи сер. XVI в. РНБ. Q. I. 184, в к-рых можно обнаружить следы П., совершае-



мой по образцу богослужебной традиции Великой ц. К-поля. В Кондакаре присутствует раздел, озаглавленный «Асматик» и содержащий разные псалмовые стихи и припевы на 8 гласов, указывающие на к-польскую традицию, а также ст. «Тин икумени» (Τὴν οἰκουμένην — Вселенную) и различные слоговые вставки («аленане», «нейнее» и др.), демонстрирующие высокий уровень мелизматики (см.: *Швец*. 2008). В рукописи РНБ. Q. I. 184 изложены 3 осмогласных цикла, содержащие распеты псалмовые строки с припевами, согласно различным литургическим традициям. Второй из них по набору стихов и соответствующим текстовым припевам, а также по мелодико-графическому содержанию соответствует традиции песенного последования (см.: *Она же*. 2011; *Она же*. 2018. С. 161–196).

Монастырская П., совершавшаяся на Руси согласно Студийскому уставу, отражена в 3 певч. рукописях — *Типографском уставе* с Кондакарем кон. XI — нач. XII в. (ГТГ. К-5349), Ирмологии 1-й пол. XV в. (ГИМ. Барс. № 1348; см.: *Живаева*. 2003) и рукописи РНБ. Q. I. 184 (1-й осмогласный цикл из трех в указанном списке; см.: *Швец*. 2011. С. 99–104). Количество гласовых псалмовых моделей в перечисленных списках различается по полноте: в Типографском уставе утрачены разделы 6, 7, 8-го гласов (соответственно содержится только 48 моделей), в Ирмологии выписаны модели только для 2 кафизм (всего 39 моделей), в последнем сборнике набор аллилуиариев наиболее полный и включает 70 моделей. Сравнительный анализ псалмовой модели 1-го гласа из Типографского устава и моделей согласно известным визант. рукописям показал их графическое сходство и позволил представить предварительную мелодическую транскрипцию (см.: *Schkolnik*. 1997. Р. 80).

Согласно Иерусалимскому уставу, псалмовые песнопения, соответствующие практике совершения всенощного бдения, были зафиксированы в певч. рукописях с XV в. и связаны с распространением певч. кн. *Обиход*. По всей вероятности, сложность мелодического содержания большинства моделей псалмовых циклов всенощного бдения потребовала их письменной фиксации, в то время как более ранние версии скорее всего были проще и по этой

причине бытовали только в устной традиции. По формульному составу они могут быть разделены на 2 основные группы — осмогласные и неосмогласные. К 1-й группе относятся песнопения, имеющие в певч. рукописях по 8 моделей согласно количеству гласов, — «запевные» строки к стихирам, стихи и припевы т. н. воззванных псалмов (Пс 140, 141, 129, 116), стихи 117-го псалма «Бог Господь» и распеваемые по модели его 2-го полустигия «Аллилуия», «Свят Господь Бог наш». Др. группу представляют псалмовые циклы, имеющие в певч. рукописях только одну мелодическую версию, — 103-й псалом, 1-я кафизма, 2-я и 3-я утренние кафизмы, 17-я кафизма, полиелей, хвалитные псалмы. Приблизительно в кон. XV — сер. XVI в. происходил процесс становления графических редакций псалмовых песнопений всенощного бдения. Ранние графические редакции для некоторых псалмовых циклов, по всей вероятности, могли быть связаны с более архаичной мелодической версией, в то время как на формирование более поздних оказали влияние новые мелизматические распевы, возникшие в XV–XVI вв. Изучение формульного содержания неосмогласных псалмовых песнопений позволило установить, что их мелос, как правило, имеет отношение к тому гласу, на к-рый указано распеть этот псалмовый цикл в той или иной редакции Иерусалимского устава, или к др. гласу, но близкому к «уставному» по составу формул и комплексу ладовых опор. Кроме того, в древнерус. богослужебной практике бытовали псалмовые песнопения, мелос которых не соответствовал указаниям действующего устава. Обнаруженное противоречие между нотированными и литургическими источниками объясняется либо сохранением более архаичной практики П. (в частности, следованием указаниям Студийского устава — напр., относительно полиелея, хвалитных псалмов), либо появлением новых мелодических версий псалмовых песнопений, к-рые оказались свободными от предписаний Иерусалимского устава (2-я и 3-я «Славы» 1-й кафизмы, 3-я кафизма) (см. подробнее о каждом цикле: *Старикова*. 2013).

Содержание певч. рукописей свидетельствует об утрате осмогласной традиции распевания утренних ка-

физм Студийского устава, к-рая в начале распространения Иерусалимского устава еще могла сохраняться (см. указание «стихословить» кафизмы «на три статьи в настоящий глас» в ранней древнерус. редакции Иерусалимского устава ГИМ. Син. № 329. Л. 18 об, кон. XIV в.). Всеобщее распространение получает одна мелодическая версия — 6 моделей для 2 кафизм, по образцу к-рых распевались все кафизмы утрени. В основной графической редакции 2-й кафизмы содержатся традиционные по графике силлабо-невматические попевки *знаменного распева* 1-го гласа. Мелос 3-й кафизмы основан на иных по стилю мелизматических формулах столпового знаменного распева (1-я «Слава») и *путевого распева* (2-я и 3-я «Славы»), использующихся в песнопениях именно тех гласов, к-рые нередко указаны в ремарках писцов перед соответствующими «Славами» (5, 6, 8-й). Полный цикл кафизм утрени, распеваемых по образцу 2-й и 3-й кафизм, озаглавлен в певч. рукописях «Псалтирь певчая» и нередко связывается с творчеством игум. *Маркелла* (Безбородого?), однако его авторство является спорным (см.: *Старикова*. 2014). В 1-й пол. XVII в. был также создан полный осмогласный цикл утренних кафизм, для распевания которых были использованы попевки знаменного и путевого распевов всех гласов. Единственный известный список этого цикла содержится в сборнике 1619–1624 гг. СПГИХМЗ № 274 и приписывается распевику и уставщику Троице-Сергиевого мон-ря *Логгину* (*Шинелову*) (см.: *Коротких*. 2001).

Комплекс стихов и разнообразных текстовых припевов хвалитных псалмов, описанных в Студийском уставе (см.: *Пентковский*. 2001. С. 407), появляется с нотацией уже в книгах сер. XVI в. (напр., в рукописях: ГИМ. Чуд. № 60; РГБ. Ф. 113. № 240). С этого времени вплоть до появления новой редакции Обихода, ориентированной на пореформенное богослужение, в певч. рукописях фиксируется только одна мелодическая версия хвалитных псалмов в различных графических редакциях. Т. о., студийская традиция исполнения хвалитных псалмов согласно гласу недели, аналогично группе псалмов в начале вечерни, была утрачена и использовалась одна, а не 8 моделей для их распевания. Мелос хвалитных





припевов основной графической редакции имеет интонационное сходство с простыми по стилю гласовыми моделями припевов возвашных псалмов неск. гласов – 4, 6, 8-го (подробнее см.: *Старикова*. 2013. С. 231–253). Анализ моделей одного гласа осмогласных циклов позволяет выявить их интонационно-ладовое сходство, несмотря на очевидные различия между ними по стилю. *Погласицы*, т. е. модели для распевания «запевных» псалмовых стихов, фактически представляют собой мелодизированную речитацию, модели для распевания псалмов «Господи, воззвах» могут включать более или менее развернутые мелодические построения, а песнопения «Бог Господь» образуют ряд наиболее распетых моделей из группы осмогласных псалмовых циклов. Большая часть осмогласных псалмовых песнопений содержит попевок или интонационные элементы из песнопений столпового знаменного распева того гласа, к которому они принадлежат. В псалмовых моделях «Господи, воззвах» и «Бог Господь», как показывает их анализ, была заложена одна мелодическая «основа», к-рая украшалась в «Бог Господь» — для придания этому песнопению большей торжественности. Песнопения одного гласа часто обладают различным ладовым содержанием, зависимым от мелодического материала, к-рый используется в их моделях. Так, финалисы моделей для пения «запевных» стихов (погласиц) совпадают с основными каденциями соответствующих гласов в визант. традиции. Этот факт, а также простота мелодического облика погласиц указывают, вероятнее всего, на их архаичное происхождение. Ладовые структуры почти всех моделей псалмов «Господи, воззвах» и «Бог Господь» вписываются в ладовую схему осмогласия столпового знаменного распева, которая включает не только основные каденции, но и своеобразные, т. н. скользящие (напр., в «Бог Господь» 1-го гласа). Исключительной оказалась лишь псалмовая формула 5-го гласа, к-рая имеет нетипичную и для древнерусской, и для визант. певч. традиции каденцию (на ступени «с» (е)). Наличие «мигрирующих» формул, к-рые используются в осмогласных и неосмогласных псалмовых циклах, может быть следом особого псалмового осмогласия, т. е. подтверждать

бытование на определенном этапе развития системы псалмовых мелодических формул, отличных от формул стихирарного и ирмологического мелосов. Поскольку подобная система мелодических моделей на 8 гласов для распевания текстов Псалтири была описана в Студийском уставе, выявленный комплекс особых формул П. всенощного бдения может являться ее реликтом (Там же. С. 292–297).

В западной церковно-певческой традиции псалмовые тексты также распевались в разных стилях и в некоторых случаях — в зависимости от принадлежности к той или иной местной практике (см. ст. *Григоринское пение, Римский обряд, Антифон, Респонсорий, Староримское пение, Амвросианский обряд, Амвросианское пение, Галликанский обряд, Галликанское пение, Испано-мосарабский обряд, Испано-мосарабское пение, Кельтский обряд, Ирландия* (разд. «Церковная музыка»)). Псалмовые тоны, предназначенные для распевания псалмов *официи*, включали 8 моделей и 1 дополнительный (tonus peregrinus) и фиксировались в певч. книге *Тонарий*.

Лит.: *Χρῆστανθος, αρχιεπ. Διπραχίου του εκ Μαδύτων*. Θεωρητικόν μέγας της μουσικής. Τετυέστη, 1832; *Дмитриевский А. А.* Что такое καὶὼν τῆς ψαλμοδίας, так нередко упоминаемый в жизнеописании прп. Саввы Освященного? // РукСП. 1889. № 38. С. 69–73; *Strunk O.* Byzantine Office at Hagia Sophia // DOP. 1956. Vol. 9/10. P. 175–202; *idem.* The Antiphons of Octoechos // JAMS. 1960. Vol. 13. P. 50–67; *idem.* The Antiphons of the Octoechos // *Idem.* Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 165–190; *Mateos J.* La psalmodie dans le rite byzantin // POChr. 1964. Vol. 15. P. 105–126 (перезд.: *Mateos.* Célébration. P. 7–26; рус. пер.: *Mateos X.* Служение слова в визант. литургии: Ист. очерк / Пер. с франц.: С. В. Голованов. Омск, 2010. С. 19–48); *Jung A.* The Settings of the Evening and Morning Psalms According to the MS Sinai 1255 // CIMAGL. 1984. Vol. 47. P. 3–63; *McKinnon J. W.* Music in Early Christian Literature. Camb., 1987; *idem.* Desert Monasticism and the Later 4th-Cent. Psalmic Movement // Music and Letters. Oxf., 1994. Vol. 75. N 4. P. 505–521; *Schkolnik I.* Alleluia by Theodore the Studite and the Tradition of Distributed Psalter in Byzantine Rite // Musica antiqua Europae Orientalis: 11th Intern. Musicological Congr., Bydgoszcz, September 11th–14th, 1997: Acta musicologica. Bydgoszcz, 1997. P. 77–87; *Randhofer R.* Psalmen in jüdischen und christlichen Überlieferungen: Vielfalt, Wandel und Konstanz // Acta Musicologica. Basel, 1998. Vol. 70. Fasc. 1. P. 45–78; *Коротких Д. А.* (в пос.л. *иером. Павел*). Певчая Псалтырь в памятниках XVI–XVII вв. // Муз. академия. М., 2001. № 4. С. 136–142; *Пентковский А. М.* Типикон патр. Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001; *Живаева О. О.* Традиции исполнения кафизм в Рус. Церкви // Гимнология. М., 2003. Вып. 3. С. 150–158; *Рамазанова Н. В.*

Древнерус. распевщик за чтением Псалтири // Там же. С. 170–185; *Швец Т. В.* Азматик Благовещенского Кондакаря // Греко-русские певч. параллели: К 100-летию афонской экспедиции С. В. Смоленского / Сост., науч. ред.: А. Н. Кручинина, Н. В. Рамазанова. СПб., 2008. С. 100–132; *она же.* Древняя традиция псалмопения в певч. рукописи сер. XVI в. из собрания ОСПК Q.I.184 // Древнерусское песнопение: Пути во времени / Сост. и науч. ред.: А. Н. Кручинина, Н. В. Рамазанова. СПб., 2011. Вып. 5. С. 94–112; *она же.* Благовещенский Кондакарь — муз. памятник Др. Руси: Канд. дис. СПб., 2018; *Troelsgård C.* Byzantine Neumes: A New Intro. to the Middle Byzant. Musical Notation. Cph., 2011. (ММВ. Subs.; 9); *Старикова И. В.* Псалмодия всенощного бдения в древнерус. певч. искусстве (раздельно-речная ред.): Канд. дис. М., 2013; *она же.* К вопросу об авторе Певчей Псалтири в древнерус. традиции // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5: Вопросы истории и теории христ. искусства. 2014. Вып. 4(16). С. 55–62.

И. В. Старикова

ПСАЛМЫ СОЛОМОНА — см. ст. *Соломона псалмы*.

ПСАЛОМЩИК, в Русской Церкви одно из наименований причетника (дьячка, пономаря), несущего церковное служение без поставления от епископа (см. в статьях *Духовенство, Причит, Пономарь*; о церковном служении псалта (греч. ψαλτής; лат. psalmista — певец, тпец Псалтири), от которого, возможно, произошел русский термин «псаломщик», см. ст. *Певчий*). Постановлением Синода от 16 февр. 1885 г. «псаломщик» был признан единственным офиц. именованнием всех причетников (без разделения на официально занимающих должность и исполняющих обязанности).

В круг обязанностей П. официально входили: клиросное чтение и пение, чтение записок на *проскомидии* и синодиков, сопровождение священника при совершении треб, ведение дел и документооборота храма и прихода (заполнение метрических книг, исповедных росписей, составление описи приходской б-ки и т. д.) (*Завьялов А. А.* Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода: 1867–1900 гг. СПб., 1901. С. 83). Хотя П. не включались в духовное сословие, на них распространялись некоторые привилегии. (освобождение от воинской повинности, льготы по налогообложению и др.), но только на время несения ими служения (по Уставу о воинской повинности (в редакции 1897 г.) П. не призывались на службу, но подлежали воинскому учету, а после 5 лет непрерывного служе-





ния в Церкви зачислялись в воинский запас до 39-летнего возраста (Ивановский Я. И. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб., 1900³. С. 40)). За богослужением П. облачался в стихарь, в остальное время мог носить светскую одежду. П. могли не иметь богословского образования, хотя фактически эту должность чаще занимали лица, окончившие ДУ. Исполнение обязанностей П. воспитанниками семинарий могло использоваться для покрытия расходов духовного ведомства на их обучение из расчета год службы за 2 года обучения (Забелин П. П. Права и обязанности пресвитеров. К.; СПб., 1899³. С. 432–433). Распространенным явлением в кон. XIX – нач. XX в. ввиду ограниченного числа вакантных мест стало занятие должности П. диаконами и пресвитерами (в т. ч. заштатными).

В наст. время термин официально не используется, но в приходской практике иногда относится к уставщику или регенту.

А. А. Ткаченко

ПСАЛТ [греч. ψάλτης] — см. *Певчий*.

ПСАЛТИКОН [греч. Ψαλτικόν], визант. певч. книга, обширная антология к-польского происхождения, содержащая напевы кафедрального богослужения в виртуозном *мелизматическом стиле* (Troelsgård. 2011. P. 85) для *протопсалта*, солиста, *лампадария* или одиночного певца (μορφονάρης); ее лат. аналогом являлся *Кантаторий*. Древнейший сохранившийся список П. — Patm. gr. 221 (ок. 1179); др. списки датируются от посл. четв. XII до нач. XIII в. Как певч. книга П. соотносится с эволюцией средневизант. нотации (см. в ст. *Византийская нотация*).

Классический репертуар П. составляют: *прокимны* для служб суточного круга и литургии, *тропари*, *ипакои*, *аллилуиарии* и *причастны* для неизменяемого и изменяемого годовых богослужебных кругов. В греч. богослужебной практике П. содержали также подборки первых строф (проимии и 1-е икосы) важнейших *кондаков* на весь год, в т. ч. *Акафиста* Пресв. Богородице, гимнов на Пасху, Троицы и Пентикостария, и традиционно назывались *Кондакарями*. В греч. визант. богослужебной традиции все кондаки, кро-

ме 3 (на праздник Обновления церкви Воскресения Христова в Иерусалиме, в Неделю Православия и на Вход Господень в Иерусалим), записаны исключительно в мелизматическом стиле, предназначавшемся для солиста (Levy. 1964. P. 84).

В традиц. практике респонсорные песнопения делились между солистом и хором и соответствующим образом между певч. книгами. П. дополнялся *Асматиконом* — книгой, предназначавшейся для небольшого хора из наиболее подготовленных певцов, к-рая содержала рефрены песнопений П., а также песнопения, исполнявшиеся всем хором (напр., ипакои, причастны). В этих 2 типах рукописей представлено четкое деление муз. репертуара суточных служб; оба были существенными компонентами патриаршего кафедрального *песенного последования*.

В нек-рых рукописях репертуар песнопений и корпус мелодий указанных 2 книг были соединены. Это соединение 2 типов рукописей было осуществлено в скрипториях италогреч. мон-рей, особенно в скриптории мон-ря Спасителя в Мессине (Strunk. 1977. P. 46).

В XIV в. в ходе реформ прп. *Иоанна Кукузеля* П. и Асматикон были вытеснены *Аколуфиями* — новым типом рукописи, в к-рый наряду с новыми песнопениями были включены мн. песнопения из прежнего репертуара обоих стилей (см., напр., ркп. 1336 г. Athen. Bibl. Nat. 2458). Т. о., 2 муз. стиля более ранних певч. книг могут считаться предшественниками возникшей в том же веке традиции *калофонического пения*.

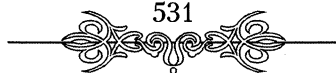
К. Тодберг в классическом исследовании циклов аллилуиариев различает 2 мелодические традиции: краткую и пространную, более украшенную, приводя примеры из рукописей, характерные для этих 2 типов (он также выделяет смешанный тип и калофонические версии; Thodberg. 1966. S. 20–27). Согласно Тодбергу, среди рукописей, в которых представлена пространная мелодическая традиция, — Mess. gr. 129; Crypt. Г. γ. V; Vat. gr. 1606; Vat. Borg. 19 (из-за сольно-хорового содержания К. Флорос относит первые 3 рукописи к смешанному типу Асматикона — Floros. 2009. P. 31–33), все они имеют южноиталийское происхождение и датируются XIII–XIV вв. Среди рукописей, в к-рых представлена краткая мелодическая традиция, Тодберг

называет Patm. gr. 221; Sinait. gr. 1280; Ochrid. 59; Vat. gr. 345; Crypt. Г. γ. III; Г. γ. VI; Sinait. gr. 1314. В Кондакаре 1288–1289 гг. (Laurent. Ashburnham. 64) содержится репертуар как пространной, так и краткой мелодической традиции (Hoeg. 1956). Лит.: Hoeg C., ed. Contacarium Ashburnhamense. Cph., 1956. (MMB. Ser. principale; 4); Levy K. The Slavic Kontakia and their Byzantine Originals // Queens College, Dep. of Music: 25th Anniversary FS (1937–1962) / Ed. A. Mell. N. Y., 1964. P. 79–87; Thodberg Ch. Der byzantinische Alleluiaionzyklus: Stud. in kurzen Psaltikonstil. Cph., 1966. (MMB. Subs.; 8); Strunk O. Essays on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977; Wolfram G. Die melodische Tradition des Psaltikon im Vergleich mit dem kalophonischen Repertoire // Tradition and Innovation in Late and Postbyzantine Liturgical Chant: Acta of the Congress held at Herten Castle, The Netherlands, in April 2005 / Ed. G. Wolfram. Herten, 2008. P. 79–104. (Eastern Christian Stud.; 8); Floros C. The Origins of Russian Music: Introd. to the Kontakarian Notation. Fr./M. etc., 2009; Troelsgård Ch. Byzantine Neumes: A New Introd. to the Middle Byzantine Musical Notation. Cph., 2011. (MMB. Subs.; 9).

Г. Майерс

ПСАЛТИРЬ (Псалтырь), каноническая книга ВЗ. В евр. Библии она носит название *təhillim* — «Хваления» (форма мн. ч. слова *təhillā* — «хвала, песнь хвалы»). Первым по времени свидетельством его использования является кумранский Свиток Войны 4QM^a 17. 4 (датируется 30–1 гг. до Р. X.), в котором упоминается *spr hthlym* («Книга псалмов», букв. — «Книга хвалений»). В трехязычной традиции книга имеет 2 названия: а) βιβλος ψαλμῶν — «Книга псалмов», засвидетельствованное уже в тексте НЗ в Лк 20. 42 и Деян 1. 20 (от греч. ψαλμός — «музыкальное произведение, песня»; данное слово является эквивалентом евр. *mizmôr* — «песня», использованного в заглавиях мн. псалмов); б) ψαλτήριον — «Псалтирь» (название струнного музыкального инструмента, похожего на арфу), засвидетельствованное в Александрийском кодексе LXX. Последнее слово стало основным названием книги в церковнославянском и русском переводах Библии (Псалтирь, Псалтырь).

В еврейском каноне П. относится к разделу Писаний (Кетувим). В Ленинградском и Алеппском кодексах она располагается между Книгами *Паралипоменон* и Книгой *Иова*, однако во многих более поздних рукописях и в печатных изданиях книга П. стоит в начале раздела Писаний перед книгой Притчей Соломона или же перед книгой Иова.



Согласно Вавилонскому Талмуду (Бава Батра 14b), она должна располагаться между книгами Руфи и Иова. В греч. переводе Библии П. относится к разделу учительных книг.



Прор. Давид играет на псалтири.
Миниатюра

из Вестминстерской Псалтири.
1200–1250 гг.

(Lond. Brit. Royal MS 2 A xxii. Fol. 14v)

В древних кодексах LXX П. располагался между Книгами Ездры — Неемии и Книгой Притч (Ватиканский и Синайский кодексы), либо между неканоническими Маккавейскими книгами и неканоническими Одами Соломона (Александрийский кодекс). В Вульгате и во мн. изданиях переводов Библии на совр. языки, в том числе, и в Синодальном издании, П. находится между книгами Иова и Притчами.

Каноническая П. представляет собой антологию, состоящую из 150 псалмов. Каждый псалом, за исключением нескольких особых случаев, является отдельным произведением.

Композиция. В иудейской традиции П. разделена на 5 книг (1-я книга: Пс 1–40 (41); 2-я книга: Пс 41 (42) — 71 (72); 3-я книга: Пс 72 (73) — 88 (89); 4-я книга: Пс 89 (90) — 105 (106); 5-я книга: Пс 106 (107) — 150). Следы подобного деления, как полагают (см., напр.: Limburg. 1992. P. 526–527), содержатся уже в самом ее тексте: первые 4 книги заканчиваются славословием и словами *'āmēn* («Аминь», т. е. «Истинно»), либо *'āmēn wə'āmēn* («Аминь, аминь!», т. е. «Истинно, истинно»):

Пс 40 (41). 14: «Благословен Яхве, Бог Израиля, от века и до века! Аминь, аминь!».

Пс 71 (72). 18–19: «Благословен Яхве Бог, Бог Израиля, один лишь творящий чудеса, и благословенно Его славное имя веками, и наполнится славою Его вся земля. Аминь и аминь!».

Пс 88 (89). 53: «Благословен Яхве веками! Аминь, аминь!».

Пс 105 (106). 48: «Благословен Яхве, Бог Израиля, от века и до века! И да скажет весь народ: «аминь!» Аллилуйя!».

Последний псалом (Пс 150) представляет собой, возможно, заключительное славословие ко всей П.

О разделении П. на 5 книг у иудеев существует свидетельство блж. Иеронима Стридонского (*Hieron. Prologus Galeatus* // PL. 28. Col. 553 и др.). Кроме того, о нем сообщает раввинистический Мидраш на Пс 1.

Первая книга (Пс 1–40 (41)) начинается с Пс 1, который является своеобразным введением ко всей П. В нем говорится о необходимости изучения Торы для преуспевания человека. Большинство псалмов книги приписывается царю Давиду и представляет собой плачи, написанные от лица одного человека (англ. individual laments). Однако в книге встречаются также гимны и песни благодарения.

Вторая книга (Пс 41 (42) — 71 (72)) содержит собрание псалмов, приписываемых сынам Корея (Пс 41 (42), 43–48 (44–49)), и 2 группы псалмов, приписываемых Давиду (Пс 50–64 (51–65), 67–69 (68–70)). Большинство псалмов представляет собой плачи, написанные от лица одного человека. Собрание Пс 41 (42) — 82 (83), в к-рое входят псалмы 2-й и часть псалмов 3-й книги, носит название «Элохистической Псалтири», поскольку в нем преобладает божественное имя Элохим вместо Яхве (ср. почти одинаковые тексты Пс 13 (14) и Пс 52 (53), Пс 39 (40) и Пс 69 (70) — имя Яхве в Пс 52 (53), 69 (70) заменяется именем Элохим).

Большинство псалмов **Третьей книги** (Пс 72 (73) — 88 (89)) приписывается Асафу (Пс 72–82 (73–83)). Небольшую группу составляют также псалмы сынов Корея (Пс 83–84 (84–85), 86–87 (87–88)). В книге представлены плачи, написанные от лица группы / общины (англ. communal laments), а также одного человека.

В состав **Четвертой книги** (Пс 89 (90) — 105 (106)) входят, как правило, псалмы, не имеющие указаний на авторство в заглавии. Большинство псалмов книги являются гимнами. Особую группу среди них составляют те, в которых речь идет о царствовании Яхве (Пс 92 (93), 94–98 (95–99)).

Пятая книга (Пс 106 (107) — 150) является самой обширной по своему объему. Большинство псалмов, включенных в ее состав, анонимны. Также в ней выделяются 2 группы псалмов, приписываемых Давиду (Пс 107 (108) — 109 (110) и Пс 137 (138) — 150). В книге преобладают гимны, но встречаются и псалмы др. типов: плачи, написанных от лица одного человека, псалмы благодарения, псалмы Премудрости. Псалмы 119 (120) — 133 (134) представляют собой собрание «Песней восхождения» (древнеевр. *šir hamma'ālot*), предназначенных, видимо, для исполнения во время *паломничества* в Иерусалим.

Заглавия отдельных псалмов. В МТ 116 из 150 псалмов имеют различные заглавия. Некоторые из них состоят из 1 или 2 слов, другие имеют более пространственный характер.

В частности, мн. псалмы содержат заглавия, в состав которых входит древнеевр. предлог *lā* и стоящее после него имя того или иного лица, которому был приписан или посвящен данный псалом. Так, в МТ Давиду приписывается почти половина псалмов (73 из 150), в т. ч. большая часть псалмов 1-й (Пс 3–9, 10–31 (11–32), 33–40 (34–41)) и 2-й (Пс 50–64 (51–65), 67–69 (68–70)) книги, часть псалмов 5-й книги (Пс 107–109 (108–110), 121 (122), 123 (124), 130 (131), 132 (133), 137–144 (138–145)), отдельные псалмы 3-й (Пс 85 (86)) и 4-й книг (Пс 100 (101), 102 (103)).

Асаф указан в МТ как автор 12 псалмов, в т. ч., 11 псалмов 3-й книги (Пс 72–82 (73–83)) и Пс 49 (50) 2-й книги.

Сынам Корея приписывается в МТ 11 псалмов, в т. ч. 7 псалмов (Пс 41 (42), 43–48 (44–49)) 2-й книги и 4 псалма (Пс 83–84 (84–85), 86–87 (87–88)) 3-й книги. При этом в заглавии Пс 87 (88) существует двойное указание на авторство — помимо «сынов Корея», в качестве автора упоминается еще и Эман Эзрахит.

Соломону в МТ приписывается 2 псалма, в частности, по одному



Асаф.
Миниатюра
из Псалтири Иоанна Грозного.
1577 г.
(РГБ. Ф. 304/III. № 7. Л. 169 об.)

псалму из 2-й (Пс 71 (72)) и 5-й (Пс 126 (127)) книг, Моисею — один псалом из 4-й книги (Пс 89 (90)) и Этану Эзрахиту — один псалом из 3-й книги (Пс 88 (89)).

Кроме того, в названиях 3 псалмов в МТ встречаются выражения *lîdûtûn* (Пс 38 (39); кетив: *lydytwn*) и *ʿal yəḏûtûn* (Пс 61 (62), 76 (77); в последнем псалме кетив: *ʿl ydytwn*), к-рые, вероятно указывают на то, что их авторство приписывалось левиту Идифуму (ср., напр., с 1 Пар 16. 38, Неем 11. 17). При этом автором Пс 38 (39) и 61 (62) одновременно назван Давид, а Пс 76 (77) — Асаф. Также *ʿal yəḏûtûn* может означать «на манер Идифума, согласно Идифуму» (т. е. в данном случае Иди-



Моление прор. Иеремии.
Миниатюра к Пс 51
из Мюнхенской
Сербской Псалтири.
Кон. XIV в.
(Monac. Slav. 4. Fol. 81v)

фум мог считаться автором мелодии). См.: Day. 1992. Р. 119–120.

В МТ не имеют указаний авторства большинство псалмов 4-й (Пс 90–99 (91–100), 101 (102), 103–105 (104–

106) и 5-й (Пс 106 (107), 110–120 (111–121), 122 (123), 124–125 (125–126), 127–129 (128–130), 131 (132), 133–136 (134–137), 145–146 (146–147), 148–150) книг, отдельные псалмы 1-й (Пс 1–2, 32 (33)) и 2-й (Пс 65–66 (66–67)) книг.

В переводе LXX Давид также упоминается в заглавиях др. 13 псалмов: Пс 32 (33), 42 (43), 70 (71), 90 (91), 92–98 (93–99), 103 (104), 136 (137). При этом, в отличие от МТ, имя Давида отсутствует в заголовках 2 псалмов (Пс 121 (122), 123 (124)). Кроме того, Пс 64 (65) приписывается не только Давиду, но и Иеремии и Иезекиилю, Пс 70 (71) — сынам Ионада (ср. с Иер гл. 35) и первым пленникам. В заглавиях Пс 145–148 (Пс 146. 1; 147. 1, 12; 148. 1) указаны имена Аггея и Захарии.

В состав заглавий мн. псалмов довольно часто входят слова, обозначающие жанровую принадлежность последних. При этом наиболее распространенным термином является древнеевр. *mizmôr* «песнь, исполнявшаяся под музыкальный аккомпанемент» (см.: Köhler L., Baumgartner W. Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1994. Vol. 2. Р. 566). В МТ он встречается в заглавии псалмов 57 раз (Пс 3–6, 8–9, 11–12 (12–13), 14 (15), 18–23 (19–24), 28–30 (29–31), 37–40 (38–41), 46–50 (47–51), 61–67 (62–68), 72 (73), 74–76 (75–77), 78–79 (79–80), 81–84 (82–85), 86–87 (87–88), 91 (92), 97 (98), 99–100 (100–101), 107–109 (108–110), 138–140 (139–141), 142 (143)). В переводе LXX ему, как правило, соответствует греч. ψαλμός «музыкальное произведение, песня». Также в заглавиях часто используется древнееврей-

ское слово *šîr* «песня». В МТ оно встречается 30 раз (Пс 29 (30), 44–45 (45–46), 47 (48), 64–

67 (65–68), 74–75 (75–76), 82 (83), 86–87 (87–88), 91 (92), 107 (108), 119–133 (120–134). В LXX его эквивалентом обычно выступает греч. ᾠδή с тем же значением. В заглави-

ях 5 псалмов (Пс 16 (17), 85 (86), 89 (90), 101 (102), 141 (142); также см.: Авв 3. 1) использовано слово *təfillā* «молитва» (греч. эквивалент *προσευχή*). В заглавии Пс 144 (145) встречается слово *təhillā* «хвала, песнь хвалы» (в LXX переведено как αἴνεσις «хвала»). Кроме того, в заглавиях использованы нек-рые слова, значением к-рых не вполне ясно. К числу последних относятся: а) *miktām*, встречается 6 раз только в псалмах, приписываемых Давиду (Пс 15 (16), 55–59 (56–60)), в LXX передается посредством слова *στηλογραφία* «надпись на поверхности стелы, столба», учеными предлагались следующие варианты интерпретации: «надпись», «надпись на глиняной табличке», «надпись на каменной плите», «надпись, нанесенная золотыми буквами», «тайная молитва», «песня, исполнявшаяся под аккомпанемент тростниковой дудки» (см.: Clines D. The Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 2001. Vol. 5. Р. 276, 850); б) *maskil*, в заглавиях встречается 13 раз (Пс 31 (32), 41(42), 43–44 (44–45), 51–54 (52–55), 73 (74), 77 (78), 87–88 (88–89), 141 (142), см. также: Пс 46 (47). 8), в LXX передано как συνέσεως «относящийся к знанию, пониманию» и как εἰς σύνεσιν «для знания, понимания, относительно знания, понимания» (Пс 41(42), 43–44 (44–45)), предлагались следующие варианты интерпретации: «дидактическая песня», «искусно составленная песня», «песнь успеха» и др. (см.: Clines D. The Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 2001. Vol. 5. Р. 503–504, 880); в) *šiggāyôn*, встречается один раз в Пс 7 (см. также: Авв 3. 1), в LXX переведено как ψαλμός «музыкальное произведение, песня», предлагалось интерпретировать слово как «плач», «песнь экстаза», «песнь, возбуждающая волнение (при исполнении)» (см.: Clines D. The Dictionary of Classical Hebrew. Sheffield, 2011. Vol. 8. Р. 264–265, 717).

Кроме того, в заглавиях часто используются различные выражения, относящиеся к сфере музыкальной терминологии, точное значение которых, как правило, не известно. Из них наиболее часто используемым является древнеевр. *lamnaššēah*. Оно засвидетельствовано в МТ в заглавиях псалмов 55 раз (Пс 4–6, 8–9, 10–13 (11–14), 17–21 (18–22), 30 (31), 35 (36), 38–41 (39–42), (43–46) 44–47,

48 (49), 50–61 (51–62), 63–69 (64–70), 74–76 (75–77), 79–80 (80–81), 83–84 (84–85), 87 (88), 108 (109), 138–139 (139–140)), а также в Авв 3. 19. В LXX выражение переведено как εἰς τὸ τέλος «в конец» (др. возможное понимание греч. текста — «для начальника»). Древнеевр. выражение обычно интерпретируют как «для руководителя оркестра, хора» (см., напр.: *Gesenius W. et al. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT. B.*, 2013¹⁸. S. 839). Выражения *bingînōt* и *'al nāgînā* «под аккомпанемент струнных» встречаются в заглавиях соответственно 6 (Пс 4, 6, 53–54 (54–55), 66 (67), 75 (76)) и 1 (Пс 60 (61)) раз (в LXX переданы как ἐν ὕμνοῖς в гимнах», в Пс 4. 1 — как ἐν ψαλμοῖς «в псалмах»). Три раза в заглавиях псалмов (Пс 8, 80 (81), 83 (84)) встречается выражение *'al haggittî*, не получившее однозначного объяснения (либо «инструмент из Гефа», либо «инструмент, на котором играли при топтании винограда», либо «песня, исполнявшаяся при топтании винограда»; см., напр.: *Коляда*. 2003. С. 45–47; в LXX переведено как ὑπὲρ τῶν ληνῶν «при виноградных точилах»). Дважды (Пс 6, 11 (12), см. также: 1 Пар 15. 21) используется неясное выражение *'al haššamînit* «на восьмой» (= ὑπὲρ τῆς ὀγδόης в LXX), предлагавшиеся объяснения: «на восьмиструнном инструменте», «на восьмой струне», «исполняемое на октаву ниже» и др. (см., напр.: *Clines D. The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, 2011. Vol. 8. P. 442; *Коляда*. 2003. С. 150–153). Дважды в заглавиях используется выражение *'al šōšannîm* (Пс 44 (45), 68 (69)), один раз — *'al šūšan 'ēdūt* (Пс 59 (60)) и один раз — *'el šōšannîm 'ēdūt* (Пс 79 (80)). В LXX эти выражения переведены соответственно как ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων на изменяемые (мелодии?), τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι «для тех, которые должны быть изменены», ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων μαρτύριον «на изменяемые (мелодии?). Свидетельство...». Экзегеты обычно интерпретируют их как указание на название песни («Лилии»), на мотив к-рой должны исполняться эти псалмы, либо как обозначение музыкального инструмента (см., напр.: *Kraus*. 1989. S. 26; *Коляда*. 2003. С. 167–170). Некоторые др. выражения, используемые в заглавиях, также часто рассматриваются как обозначение



Доэг эдомитянин
доносит на Давида Саулу.
Миниатюра к Пс 51
из Мюнхенской Сербской Псалтири.
Кон. XIV в.
(Monac. Slav. 4. Fol. 67v)

ние мелодий известных песен: *'al tašhēt* «Не погуби» (Пс 56–58 (57–59), 74 (75), ср. с Ис 65. 8), *'al yōnaṯ 'elem rəhōqîm* «на мотив Голубицы, безмолвствующей в удалении» (др. возможный перевод консонантного древнеевр. текста: «На мотив Голубицы на далеких теревинфах»; Пс 55 (56)), *'al 'ayyelet haššaḥar* «На мотив Лани рассвета» (Пс 21 (22)). См.: *Kraus*. 1989. S. 26. Не ясно значение выражений *'al 'ālāmōt* (Пс 45 (46), LXX: ὑπὲρ τῶν κρυφίων «о тайных»; см. также 1 Пар 15. 20) и *'almūt labbēn* (Пс 9, LXX: ὑπὲρ τῶν κρυφίων «о тайных сына»), ср. с Пс 47. 14 (48. 14)). Вероятно, они могут указывать на название музыкальных инструментов или способа исполнения (см., напр.: *Коляда*. 2003. С. 39–42). Также, вероятно, названиями инструментов являются слова *moḥālāt* (Пс 52 (53), 87 (88)); в LXX не переводится, транскрибируется как μαελεθ; см.: *Коляда*. 2003. С. 70–74). и *hannəḥilōt* (Пс 5; в LXX ὑπὲρ τῆς κληρονομουσης «о той, что наследует»; см.: *Коляда*. 2003. С. 96–97).

В заглавиях 13 псалмов, приписываемых Давиду, содержатся указания на то, что они имели отношение к различным событиям из его жизни: Пс 3 — бегство от Авессалома, Пс 7 — неизвестное событие, связанное с Кушем из племени Вениамина, Пс 17 (18) — спасение от Саула и всех врагов, Пс 33 (34) — Давид притворился безумным перед Авимелехом, Пс 50 (51) — обличение Давида прор. Нафаном, Пс 51 (52) — Доэг эдомитянин доносит на Давида Саулу, Пс 53 (54) — Зифеи доносят на Давида Саулу, Пс 55 (56) —

Давид попадает в плен к филистимлянам, Пс 56 (57) — Давид убегает от Саула в пещеру, Пс 58 (59) — Саул посылает людей сторожить дом Давида, чтобы убить его, Пс 59 (60) — сражения с сирийцами и поражение Иоавом эдомитян, Пс 62 (63) — пребывание в пустыне иудейской, Пс 141 (142) — пребывание в пещере. В переводе LXX в заглавиях некоторых псалмов встречаются фразы подобного рода, отсутствующие в МТ (Пс 26 (27), 96 (97), 142–143 (143–144)).

Иногда заглавия содержат информацию о социальном контексте, в котором псалмы должны были исполняться. Так, напр., выражение *šîr hamma'ālôt* (Пс 119 (120), 121–133 (122–134)) и *šîr lamma'ālôt* (Пс 120 (121)) «Песнь восхождения» указывает, вероятно, на то, что псалмы исполнялись во время паломничества, *layôm haššabbāt* «для субботнего дня» (Пс 91 (92)) указывает на время субботы, *leṯôdā* «для благодарения» (Пс 99 (100)) — на время принесения благодарственной жертвы (также *mizmôr leṯôdā* можно перевести как «псалом хвалы», в этом случае связь с культовыми действиями не столь очевидна), *lahazkîr* «в напоминание» (Пс 37 (38), 69 (70)) — на время принесения хлебного приношения (ср. с Лев 2. 2, где идет речь об 'azkārā, «жертве напоминания»), *šîr ḥanukkaṯ habbayit* «Песнь освящения Дома» (Пс 29 (30)) — на время освящения храма. Некоторые сведения, отсутствующие в МТ, содержатся в заглавиях псалмов в LXX, напр., в Пс 23 (24) τῆς μῆας σαββάτων «в первый день недели», в Пс 28 (29) ἐξοδίου σκηνῆς «при выходе из кущи», в Пс 37 (38) περὶ σαββάτου «о субботе», в Пс 47 (48) δευτέρᾳ σαββάτου «во второй день недели», в Пс 92 (93) εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, ὅτε κατόκισται ἡ γῆ «В день предсубботний, когда была заселена земля», в Пс 93 (94) τετράδι σαββάτων «в четвертый день недели», в Пс 95 (96) ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν «Когда Дом был построен после пленения».

Нумерация псалмов. Между изданиями МТ, с одной стороны, и LXX, Вульгаты и ряда переводов на европейские языки, включая русский, наблюдаются различия в нумерации псалмов, обусловленные тем, что дважды псалмы, рассматриваемые в МТ в качестве 2 отдельных, в LXX объединяются в 1 псалом

(Пс 9 и Пс 10 в МТ = Пс 9 в LXX; Пс 114 и Пс 115 в МТ = Пс 113 в LXX), и дважды псалмы, считающиеся цельными в МТ, делятся в LXX на 2 псалма (Пс 116 в МТ = Пс 114 и Пс 115 в LXX; Пс 147 в МТ = Пс 146 и Пс 147 в LXX). Т. о., нумерация совпадает в МТ и LXX для Пс 1–8, 148–150 и отличается на одну цифру для Пс 11–113 (в LXX им соответствуют Пс 10–112) и Пс 117–146 (в LXX 116–145). Тексту Пс 9. 1–21 в МТ соответствует Пс 9. 1–21 в LXX, Пс 10. 1–18 в МТ – Пс 9. 22–39 в LXX, Пс 114. 1–8 в МТ – Пс 113. 1–8 в LXX, Пс 115. 1–18 в МТ – Пс 113. 9–26 в LXX, Пс 116. 1–9 в МТ – Пс 114. 1–9 в LXX, Пс 116. 10–19 в МТ – Пс 115. 1–10 в LXX, Пс 147. 1–11 в МТ – Пс 146. 1–11 в LXX, Пс 147. 12–20 в МТ – Пс 147. 1–9 в LXX. Кроме того, в состав LXX входит 151-й псалом, отсутствующий в МТ и считающийся апокрифическим.

Типы Псалмов. Плачи (англ. laments) представляют собой наиболее часто встречающийся тип псалмов (более 40 псалмов). Исследователи (см., напр.: Longman. 1995. Р. 197–215; Gerstenberger. 1988. Р. 11–16; Mandolfo. 2014. Р. 114–130; Limburg. 1992. Р. 531–532) отмечают, что обычно данные псалмы обладают сходной структурой и могут состоять из следующих частей: а) обращение к Богу (*’ēlohim* «Бог» или *’elī* «Боже мой» или *YHWH* «Яхве»); б) жалобы на бедственное положение (используются предложения, в к-рых подлежащими являются местоимения 1 л. «я» или «мы», 2 л. «ты» (о Боге), 3 л. «они» (о врагах); в) мольба к Богу о помощи (обычно используются формы повелительного наклонения); г) исповедание греха или же собственной невиновности; д) проклятие врагов; е) демонстрация уверенности в ответе Бога; ж) гимн хвалы / обет хвалы.

При этом в конкретных псалмах эти структурные элементы могут располагаться в ином порядке, некоторые из них могут отсутствовать.

Большая часть псалмов данного типа написана от лица одного человека (использованы формы 1 л. ед. ч.). Подобные псалмы содержатся чаще всего в 1-й (Пс 3–7; 9 (9–10); 12 (13); 16 (17); 21 (22); 24 (25); 25 (26); 27 (28); 30 (31); 34 (35); 37 (38); 39 (40); 40 (41)) и 2-й книгах (Пс 41–42 (42–43); 50 (51); 53–58 (54–59); 60 (61); 63 (64); 68–70 (69–71), иногда в 5-й (Пс 108 (109); 119

(120); 129 (130); 139–142 (140–143)) и 3-й (Пс 76 (77); 85 (86); 87 (88)), один раз в 4-й книге (Пс 101 (102)). Как полагают, некоторые псалмы, принадлежащие к этой группе, могли отражать состояние человека, находящегося в болезни (см.: Seybold. 1973), а также под несправедливым обвинением (см.: Day. 1992. Р. 27–29).

Вторая часть псалмов данного типа написана от лица группы / общины (использованы формы 1 л. мн. ч.). Пять из них входят в состав 3-й книги (Пс 73 (74), 78 (79), 79 (80), 83 (83), 84 (85)), другие – в состав 2-й (Пс 43 (44), 59 (60)), 4-й (Пс 89 (90), 93 (94)) и 5-й (Пс 122 (123), 136 (137) книг). Исследователи считают, что они были приурочены к дням различных бедствий, угрожающих Израилю / Иудее или постигших их. Возможно, нек-рые из них исполнялись в дни поста 5-го месяца в память о сожжении храма в 586 г. до Р. Х. (ср. с Зах 7. 3–5; 8. 19) (см., напр.: Day. 1992. Р. 33–36).

Гимны или Псалмы прославления включены в 4-ю (Пс 92 (93); 94–99 (95–100); 102–105 (103–106)) и 5-ю книги (Пс 110 (111); 112 (113); 113. 1–8 (114); 116 (117); 133–135 (134–136); 145–150 (144–150)), но встречаются также и в остальных 3 книгах (Пс 8; 18 (19). 1–6; 28 (29); 32 (33); 46 (47); 64 (65); 65 (66). 1–12; 77 (78)). Исследователи (см., напр.: Day. 1992. Р. 39–43; Limburg. 1992. Р. 532; ср. с.: Gerstenberger. 1988. Р. 16–19) описывают структуру псалмов этого типа следующим образом: а) призыв к восхвалению Яхве (использованы формы императива); б) обоснование прославления (чаще всего, вводится посредством древнеевр. частицы *kī* «потому что, ибо»), в к-ром говорится о величии Яхве как Творца, Его власти над природой и историей; в) повторный призыв к восхвалению Яхве (использованы формы императива).

Структура отдельных псалмов, впрочем, может и несколько отличаться от нее.

Полагают, что гимны использовались во время различных праздников как до Вавилонского плена, так и после него.

Особую группу среди данных псалмов составляют те, в к-рых речь идет о царствовании Яхве (Пс 46 (47), 92 (93), 94–98 (95–99)). В текстах многих из них содержится фраза «Яхве царствует» (Пс 92 (93), 95–96 (96–97), 98 (99)). По мнению ряда ис-

следователей, они использовались во время ежегодных осенних праздников, во время к-рых совершались некие культовые действия, связанные с «возведением Яхве на престол» (англ. Yahwe's Enthronement) (см., напр.: Mowinkel. 1962. Vol. 1. Р. 106–192; Vol. 2. Р. 222–250; но см. критику в: Petersen. 1998).

В Псалмах благодарения Богу воздается хвала за спасение от бедствия. Исследователи (см.: Day. 1992. Р. 46, ср. с Gerstenberger. 1988. Р. 15) описывают их структуру следующим образом: а) введение, в к-ром псалмопевец заявляет о своем намерении возблагодарить Яхве; б) рассказ о бедственном положении в прошлом, молитве к Богу и о спасении; г) заключение, которое содержит восхваление Яхве, обещание исполнить обеты или принести жертву.

Большинство псалмов благодарения написаны от лица одного человека (Пс 17 (18); 29 (30); 31 (32); 40. 1–10; 65 (66). 13–20; 91 (92); 114–115 (116); 117 (118); 137 (138)) и содержат благодарения Богу за спасение от болезни или от врагов. Несколько псалмов данного типа написаны от лица группы / общины в честь избавления от какого-л. бедствия (исследователи к их числу относили Пс 65 (66). 8–12; 66 (67); 123 (124); 128 (129). См., напр.: Day. 1992. Р. 48–50).

В качестве отдельного типа исследователи выделяют т. н. **Царские псалмы** (англ. Royal Psalms). Наиболее часто к ним причисляют Пс 2; 17 (18); 19 (20); 20 (21); 44 (45); 71 (72); 88 (89); 100 (101); 109 (110); 131 (132); 142 (143); 143 (144). 1–11 (см., напр.: Limburg. 1992. Р. 533), однако ряд ученых рассматривали в таком качестве и мн. др. псалмы (см.: Mowinkel. 1962. Vol. 1. Р. 42–80, 225–246; Eaton. 1986; Croft, 1987). Царские псалмы не имеют единой структуры, нек-рые из них могут одновременно принадлежать и к др. типам (плачи, псалмы благодарения). Полагают, что они использовались в ритуалах, связанных с персону монарха во времена Первого храма. В частности, Пс 2 и Пс 109 (110) обычно рассматривают как псалмы, относящиеся к коронации иудейского царя, Пс 44 (45) – как псалом, исполнявшийся во время свадьбы царя, Пс 19 (20) – как молитву о победе царя перед битвой, Пс 17 (18) – как псалом благодарения, в к-ром царь благодарит Бога

за дарованную победу. Подробнее см.: *Day*. 1992. P. 88–108.

К **Псалмам премудрости** относятся Пс 36 (37), 48 (49), 72 (73), 111 (112), 126 (127), 127 (128), 132 (133). В них, как правило, отсутствует обращение к Богу, и содержатся размышления об устройстве мира и человеческой жизни. По своей тематике и стилистике они демонстрируют близость к библейским книгам Премудрости (Притчам Соломона, Иова, Екклесиаста). Данные псалмы, вероятно, могли использоваться не в литургических, а в дидактических целях. См.: *Mowinckel*. 1962. Vol. 2. P. 104–125; *Whybray*. 1974.

В **Псалмах, посвященных Торе** (Пс 1, 18 (19), 118 (119)), говорится о необходимости изучения и исполнения Торы. В частности, Пс 1 является вводным псалмом ко всей П. В нем указывается на то, что изучение Торы является залогом человеческого процветания. Пс 118 (119), написанный по принципу алфавитного *акростиха*, содержит как обращения к Богу с просьбой о вразумлении и научении, так и размышления о заповедях Торы. Данный тип псалмов возник, вероятно, в эллинистическую эпоху.

Свидетельства текста. Тексты на древнееврейском языке. Древнейшими свидетельствами текста П. на древнееврейском языке являются рукописи, найденные в окрестностях Мёртвого м.: в *Кумране*, *Масаде* и *Нахаль-Хевер* (датируются II в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.). Среди них выделяют собственно списки библейского текста, а также сочинения, которые содержат цитаты из П. Общее число библейских списков точно не установлено, поскольку многие рукописи сохранились в виде очень небольших фрагментов, так что не известно, являлись ли они списками всей П., какой-либо ее части или же экзегетическими произведениями, содержащими тексты П. Принято выделять 36 библейских списков из Кумрана, 2 — из Масады и 1 из Нахаль-Хевер (итого 39. См.: *Lange*. 2009. S. 373–411). Т. о., книга П. по числу копий, обнаруженных в Кумране, опережает другие библейские книги: на 2-м месте стоит кн. *Второзакония* (ок. 30 списков) и Книга прор. *Исаии* (21 список).

Остатки 3 рукописей (1QPs^{a-c}) с текстами П. были обнаружены в 1-й кумранской пещере. Их текст

был впервые издан Д. *Бартеlemi* (*Barthélemy*. 1955. P. 69–72, Pl. XIII).

1. Свиток 1QPs^a (1Q10). Сохранился в виде 22 сильно поврежденных фрагментов, часть текста которых невозможно отождествить с текстом определенных библейских псалмов (фрагменты 12–22). Фрагменты 1–11 содержат нек-рые части следующих отрывков текста: Пс 85 (86). 5–6, 8; 91 (92). 12–14; 93 (94). 16; 94 (95). 11; 95 (96). 1–2; 118 (119). 31–34, 43–48, 77–79. На основании почерка датируется 30–1 гг. до Р. Х. Орфография близка МТ. Издание: *Barthélemy*. 1955. P. 69–70, Pl. XIII.

2. Свиток 1QPs^b (1Q11). Сохранился в виде 6 небольших сильно поврежденных фрагментов, к-рые содержат части следующих отрывков текста: Пс 125 (126). 6; 126 (127). 1–5; 127 (128). 3. На основании почерка датируется 30–1 гг. до Р. Х. Орфография близка МТ. Имя Яхве передано палеоевр. шрифтом. Изд.: *Barthélemy*. 1955. P. 71, Pl. XIII.

3. Свиток 1QPs^c (1Q12). Ранее также был известен под именем 1QPs^{aume} 44. Сохранился в виде 9 фрагментов, часть текста к-рых невозможно отождествить с текстом П. (фрагменты 8–9). Фрагменты 1–7 содержат отрывки текста Пс 43 (44). 3–5, 7, 9, 23–25. На основании почерка датируется позднеиродианской эпохой (I в. по Р. Х.). Отличается особой орфографией, сходной с той, что присуща мн. кумранским текстам. *Barthélemy*. 1955. P. 71–72, Pl. XIII.

В т. н. малых пещерах Кумрана были обнаружены остатки 5 рукописей текстов П. При этом тексты из 2-й (2QPs), 3-й (3QPs), 6-й (6QpapPs?) и 8-й пещер (8QPs) были опубликованы М. Байе (*Baillet*. 1962. P. 69–71, 94, 112, 148–149; Pl. XIII, XVIII, XXIII, XXXI), а текст из 5-й пещеры (5QPs) — Я. Т. Миликом (*Milik*. 1962. P. 174; Pl. XXXVII).

1. Рукопись 2QPs (2Q14) сохранилась в виде 2 фрагментов, содержащих небольшие части текста Пс 102 (103). 2, 4, 6, 8–11; 103 (104). 6, 8–9, 11. Она датируется 30–1 гг. до Р. Х. Орфография близка МТ, хотя в некоторых случаях текст содержит больше *matres lectionis* (согласных букв, используемых для обозначения долгих гласных звуков), чем МТ. Текст Пс 103 (104). 8 отличается от МТ: *lkw[l mqwm]* «на всякое место» *versus* *l mqwm* «в место» (МТ). Изд.: *Baillet*. 1962. P. 69–71; Pl. XIII.

2. Рукопись 3QPs (3Q2) сохранилась в виде 1 фрагмента, к-рый содержит неск. слов из Пс 2. 6–7. Написана иродианским формальным шрифтом в I в. по Р. Х. Рукопись могла быть списком как библейской книги или ее части, так и экзегетического произведения, содержавшего цитату из П. Изд.: *Baillet*. 1962. P. 94; Pl. XVIII.

3. Рукопись 5QPs (5Q5) сохранилась в виде 4 фрагментов, содержащих части текста Пс 118 (119). 99–101, 104, 113–120, 138–142. Текст написан почерком иродианского периода в I в. по Р. Х. Возможно, рукопись была списком Пс 118 (119), а не всей П. Орфография близка МТ. Изд.: *Milik*. 1962. P. 174; Plate XXXVII.

4. Рукопись 6QpapPs? (6Q5) сохранилась в виде 1 небольшого фрагмента папируса, на котором уцелели 3 слова из Пс 77 (78). 36–37. Написана иродианским формальным шрифтом в I в. по Р. Х. Рукопись могла быть списком как библейской книги или ее части, так и экзегетического произведения, содержавшего цитату из П. Изд.: *Baillet*. 1962. P. 112; Plate XXIII.

5. Рукопись 8QPs (8Q2) сохранилась в виде 14 сильно поврежденных фрагментов. Фрагменты 1–13 содержат части текста Пс 16 (17). 5–9, 14; 17 (18). 6–13 (= 2 Цар 22. 6–13). Текст 14-го фрагмента отождествить невозможно. Текст написан почерком иродианского периода в I в. по Р. Х., весьма близок к МТ. Изд.: *Baillet*. 1962. P. 148–149; Pl. XXXI.

В 4-й кумранской пещере были обнаружены остатки 23 рукописей с текстами П., Тексты большинства свитков были опубликованы в официальной серии «Discoveries in the Judean Desert» П. Скеэном, Ю. Ульриком и П. Флинтом (*Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 7–160, 163–168; Pl. I–XX), текст свитка 4QPs^w — Дж. Фитцмайером (*Fitzmyer*. 2000. P. 161–162; Pl. XX). При этом тексты нек-рых псалмов или их части были предварительно опубликованы и в др. изданиях.

1. Рукопись 4QPs^a (4Q83) сохранилась в виде 24 фрагментов. Текст фрагментов 21–24 невозможно отождествить с текстом определенных библейских псалмов. Фрагменты 1–20 содержат остатки текста Пс 5. 9–13; 6. 1–4; 24 (25). 8, 10, 12, 15; 30 (31). 23–24; 32 (33). 2, 4–5, 6, 8, 10, 12; 33 (34). 21–22; 34 (35). 2, 13–18, 20, 26–

27; 35 (36). 1, 3, 5–7, 9; 37 (38). 2, 4, 6, 8–9, 10, 12, 16–23; 70 (71). 1–14; 46 (47). 2; 52 (53). 2, 4–5, 27; 53 (54). 2–3, 5–6; 55 (56). 4; 61 (62). 13; 62 (63). 2, 4; 65 (66). 16, 18–20; 66 (67). 1–2, 4–8; 68 (69). 1–19. На основании почерка датируется сер. II в. до Р. Х. и вместе с 4QPs^a является, вероятно, одним из старейших списков П. Текст передан в «кумранской орфографии», для к-рой характерно более обширное использование *matres lectionis*, чем в МТ. Между текстом свитка и МТ засвидетельствовано ок. 70 разночтений. По мнению мн. исследователей, свиток мог изначально содержать полный текст П. При этом по своему составу текст свитка отличается от МТ: сразу же за Пс 30 (31) следует Пс 32 (33) (Пс 31 (32) отсутствует), а за Пс 37 (38) — Пс 70 (71) (в последнем случае между Пс 37 (38). 23 и Пс 70 (71). 1 отсутствует пробел, так что псалмы 37 (38) и 70 (71) воспринимались, видимо, в качестве одного псалма). Изд.: Ulrich. 1999. Р. 72–92; Skehan, Ulrich, Flint. 2000. Р. 7–22; Pl. I–II.

2. Рукопись 4QPs^b (4Q84) сохранилась в виде 37 фрагментов. Текст фрагментов 35–37 невозможно отождествить с текстом определенных библейских псалмов. Фрагменты 1–34 содержат остатки текста Пс 90 (91). 5–8, 12–15; 91 (92). 4–8, 13–15; 92 (93). 5; 93 (94). 1–4, 7–9, 10–14, 17–18, 21–22; 95 (96). 2; 97 (98). 4–5; 98 (99). 5–6; 99 (100). 1–2; 101 (102). 5?, 10–29; 102 (103). 1–6, 9–14, 20–21; 111 (112). 4–5; 112 (113). 1; 113. 10–11 (115. 2–3); 115. 8–10 (116. 17–19); 117 (118). 1–3, 5–10, 12, 18–20, 23–26, 29. Датируется сер. I в. по Р. Х. По своей орфографии текст близок МТ, хотя в нек-рых случаях содержит меньше *matres lectionis*, чем МТ. Между текстом свитка и МТ засвидетельствовано ок. 20 разночтений. По своему составу текст свитка отличается от МТ: сразу же за Пс 102 (103) следует Пс 111 (112) (псалмы 103 (104)–110 (111) отсутствуют). Также в тексте свитка отсутствуют стихи Пс 117 (118). 11. Изд.: Skehan. 1964. Р. 313–322; Pl. I; Skehan, Ulrich, Flint. 2000. Р. 23–48; Pl. III–VI.

3. Рукопись 4QPs^c (4Q85) сохранилась в виде 26 фрагментов. Фрагменты 1–17 содержат остатки текста Пс 15 (16). 7–10; 16 (17). 1?; 17 (18). 1–14, 16–18, 32–36, 39–41; 26 (27). 12–14; 27 (28). 1–5; 34 (35). 27–28; 36 (37). 18–19; 41 (42). 5; 43 (44). 8–9?; 44 (45). 8–11; 48 (49). 1–17; 49

(50). 14–23; 50 (51). 1–5; 51 (52). 5–11; 52 (53). 1. Текст фрагмента 18 содержал, возможно, текст Пс 45 (46). 8 или 45 (46). 12. Текст фрагментов 19–26 невозможно отождествить с текстами П. По мнению исследователей, свиток содержал текст всей П. Датируется 50–68 гг. по Р. Х. По своей орфографии текст близок МТ, хотя в некоторых случаях он содержит меньше *matres lectionis*, чем МТ. Между текстом свитка и МТ засвидетельствовано ок. 10 разночтений. Его можно отнести к текстам протомасоретского типа. Изд.: Skehan, Ulrich, Flint. 1997. Р. 343–357; Pl. I–IV; *Idem*. 2000. Р. 49–62; Pl. VIII–IX.

4. Рукопись 4QPs^d (4Q86) сохранилась в виде 14 фрагментов, которые содержат остатки текста Пс 105



(106). 48?; 146 (147). 1–4; 147. 2–6 (13–17), 9 (20); 103 (104). 1–5, 8–11, 14–15, 22–25, 33–35. Датируется сер. I в. до Р. Х. По своей орфографии близок МТ. Между текстом свитка и МТ засвидетельствовано ок. 20 разночтений. По своему составу текст свитка отличается от МТ: за Пс 105 (106), возможно, следует Пс 146 + 147 (= Пс 147 в МТ), за ним следует Пс 103 (104). Кроме того, текст свитка содержит пространный вариант текста Пс 146 (147). 1. Изд.: Flint. 1999. Р. 93–105; Skehan, Ulrich, Flint. 2000. Р. 63–72; Pl. X.

5. Рукопись 4QPs^e (4Q87) сохранилась в виде 44 фрагментов. Фрагменты 1–26 содержат остатки текста Пс 75 (76). 10–12; 76 (77). 1; 77 (78). 6–7, 31–33; 80 (81). 2–3; 85 (86). 10–11; 87 (88). 1–5; 88 (89). 44–48, 50–53; 102 (103). 22?; 108 (109). 1?, 8?, 13; 113 (114). 5; 113. 23–114. 4 (115. 15–116. 4); 117 (118). 29; 103 (104). 1–3, 20–22; 104 (105). 1–3, 23–25, 36–45; 145 (146). 1?; 119 (120). 6–7; 124 (125). 2–125 (126). 5; 128 (129). 8–129 (130). 6. Текст фрагментов 27–44 невозможно отождествить с текстом П. Датируется сер. I в. по Р. Х. Для свит-

ка характерно более частое использование *matres lectionis*, чем в МТ. Между текстом свитка и МТ засвидетельствовано более 10 разночтений, не считая различия в орфографии. По своему составу текст свитка отличается от МТ: за Пс 102 (103), возможно, следует Пс 108 (109), за Пс 117 (118) следует Пс 103 (104), за Пс 104 (105) следует, вероятно, Пс 145 (146). Подобная последовательность псалмов встречается также в свитке 11QPs^a (за Пс 117 (118) следует Пс 103 (104), за ним Пс 146+147 (147), за ним Пс 104 (105), за ним Пс 145 (146)). Изд.: Flint. 1997. Р. 173–196; Pl. I–III; Skehan, Ulrich, Flint. 2000. Р. 73–84. Pl. XI–XII.

6. Рукопись 4QPs^f (4Q88) сохранилась в виде 13 фрагментов. Фрагменты 1–12 содержат остатки текста Пс 21 (22). 14–17; 106 (107). 2–5, 8–16, 18–19, 22–30, 35–42; 108 (109).

«Эсхатологический гимн».
«Апострофы к Иудее».
Свиток псалмов 4QPs^f (4Q88).
I в. до Р. Х.
(Израильский музей,
Иерусалим)

4–6, 24–28, а также неск. апокрифических произведений: «Апострофы к

Сиону» 1–2, 11–18, «Эсхатологический гимн», «Апострофы к Иудее». Текст фрагмента 13 отождествить невозможно. Датируется сер. I в. до Р. Х. Текст передан в «кумранской орфографии», для к-рой характерно более обширное использование *matres lectionis*, чем в МТ. Текст содержит значительное число арамеизмов. Между ним и МТ засвидетельствовано более 30 разночтений. Текст Пс 108 (109). 26–27 короче, чем в МТ. Изд.: Skehan, Ulrich, Flint. 1998. Р. 267–282; *Idem*. 2000. Р. 85–106; Pl. XIII–XIV.

7. Рукопись 4QPs^g (4Q89) сохранилась в виде 6 фрагментов, которые содержат остатки текста Пс 118 (119). 37–46, 49–50, 73–74, 81–83, 89–92. Возможно свиток первоначально содержал только текст этого псалма. Датируется временем ок. 50 г. по Р. Х. Для текста свитка характерно более частое использование *matres lectionis*, чем в МТ. Изд.: Skehan, Ulrich, Flint. 1995. Р. 477–486. Pl. I–II; *Idem*. 2000. Р. 107–112. Pl. XV.

8. Рукопись 4QPs^h (4Q90) сохранилась в виде 2 фрагментов, к-рые содержат остатки текста Пс 118 (119).

10–21). Вероятно, свиток первоначально содержал только текст этого псалма. Датируется 3-й четвертью I в. по Р. Х. (*Lange*. 2009. S. 386), или периодом 30 г. до Р. Х. — 70 г. по Р. Х. (*Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 114). Для текста свитка характерно более частое использование *matres lectionis*, чем в МТ. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 1995. P. 477–486; Pl. I–II; *Idem*. 2000. P. 113–116; Pl. XV.

9. Рукопись 4QPsⁱ (4Q91) сохранилась в виде 9 сильно поврежденных фрагментов. Фрагменты 1–8 содержат остатки текста Пс 47 (48). 1–9; 48 (49). 6?, 9–12, 15, 17; 50 (51). 2–6. Фрагмент 9 отождествить невозможно. Датируется ок. 50 г. по Р. Х. Для текста свитка характерно более частое использование *matres lectionis*, чем в МТ. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 117–122. Pl. XVI.

10. Рукопись 4QPs^k (4Q92) сохранилась в виде 2 фрагментов с остатками текста Пс 134 (135). 6–16; 98 (99). 1–5. Полагают, что между Пс 134 (135) и Пс 98 (99) в свитке располагался еще 1 псалом (последовательность псалмов, отличная от МТ). В Пс 134 (135). 6, возможно, содержался пространный вариант текста (как в 4QPsⁿ и 11QPs^a *versus* МТ). Датируется 2-й пол. I в. до Р. Х. (*Lange*. 2009. S. 387), или — 100–30 гг. до Р. Х. (*Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 123). Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 123–125; Pl. XVII.

11. Рукопись 4QPsⁱ (4Q93) сохранилась в виде 1 фрагмента с остатками текста Пс 103 (104). 3–5, 11–12. Свиток мог содержать небольшое собрание псалмов, начинающееся с Пс 103 (104). Датируется 2-й пол. I в. до Р. Х. Изд.: *Flint, Skehan, Ulrich*. 1998. P. 35–44; *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 127–130; Pl. XVII.

12. Рукопись 4QPs^m (4Q94) сохранилась в виде 9 фрагментов с остатками текста Пс 92 (93). 3–5; 94 (95). 3–7; 96 (97). 6–9; 97 (98). 4–8. Датируется 30–1 гг. до Р. Х. Текст близок МТ. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 131–134. Plate XVII.

13. Рукопись 4QPsⁿ (4Q95) сохранилась в виде 3 фрагментов с остатками текста Пс 134 (135). 6–9, 11–12; 135 (136). 23–24. Датируется кон. I в. до Р. Х. Полагают, что свиток первоначально содержал псалом, составленный писцом из Пс 134 (135). 1–12 (без отрывка Пс 134 (135). 13–31) и Пс 135 (136). 23–26 (без отрывка Пс 135 (136). 1–22). В Пс 134 (135). 6 содержится пространный вариант

текста (как в 11QPs^a и 4QPs^k *versus* МТ). Изд.: *Flint, Skehan, Ulrich*. 1998. P. 35–44; *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 135–138. Pl. XVIII.

14. Рукопись 4QPs^o (4Q96) сохранилась в виде 2 фрагментов с остатками текста Пс 113 (114). 7; 113. 9–10, 12 (115. 1–2, 4); 114. 3, 5, 7–115. 1 (116. 3, 5, 7–10). Датируется кон. I в. до Р. Х. Орфография близка «кумранской орфографии», для которой характерно широкое использование *matres lectionis*. Между Пс 114 и 115 (согласно масоретской нумерации) отсутствует граница, так что они должны были составлять один псалом (как в LXX = Пс 113, а также в нек-рых списках МТ. Нельзя не отметить, что после Пс 114 (116). 9 содержится длинный интервал. Т. о., Пс 116. 1–9 и Пс 116. 10–19 (МТ) должны были составлять различные псалмы (в LXX им соответствуют Пс 114 и 115). Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 139–142. Pl. XVIII.

15. Рукопись 4QPs^p (4Q97) сохранилась в виде 2 сильно поврежденных фрагментов с остатками текста Пс 142 (143). 2–4, 6–8. Датируется иродианской эпохой. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 143–144. Pl. XVIII.

16. Рукопись 4QPs^q (4Q98) сохранилась в виде 1 фрагмента, к-рый содержит части текста Пс 30 (31). 24–25; 32 (33). 1–18; 34 (35). 4–20. Происхождение свитка не совсем ясно, поскольку он был куплен у бедуина. По мнению нек-рых ученых, он происходил не из 4-й кумранской пещеры, а из Нахаль-Хевер. Датируется кон. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х. По составу текст свитка отличается от МТ: сразу же за Пс 30 (31) следует Пс 32 (33) (Пс 31 (32) отсутствует как и в 4QPs^a). После Пс 32 (33). 12 в свитке находится интервал, так что, вероятно Пс 32 (33). 13–22 рассматривался в качестве отдельного псалма. В Пс 32 (33). 1 имеется заголовок *ldwyd šyr mzmwr* («Давида. Песнь. Псалом»), отсутствующий в МТ (ср. с LXX). В свитке содержится, в отличие от МТ, пространный вариант текста Пс 32 (33). 7. Изд.: *Milik*. 1957. P. 245–268. Pl. I; *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 145–150. Pl. XIX.

17. Рукопись 4QPs^r (4Q98a) сохранилась в виде 4 фрагментов с остатками текста Пс 25 (26). 7–26 (27). 1; 29 (30). 9–13. Датируется I в. по Р. Х. (*Lange*. 2009. S. 391). Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 151–152. Pl. XIX.

18. Рукопись 4QPs^s (4Q98b) сохранилась в виде 1 фрагмента с остат-

ками текста Пс 5. 8–6. 1. Датируется 50–68 гг. по Р. Х. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 153–154. Pl. XIX.

19. Рукопись 4QPs^t (4Q98c) сохранилась в виде 1 фрагмента с остатками 6 слов из Пс 87 (88). 15–17. Датируется 50–68 гг. по Р. Х. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 155–156. Pl. XIX.

20. Рукопись 4QPs^u (4Q98d) сохранилась в виде 1 фрагмента с остатками 3 слов из Пс 41 (42). 5. Датируется временем ок. 50 г. по Р. Х. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 157–158. Pl. XX.

21. Рукопись 4QPs^v (4Q98e) сохранилась в виде 1 фрагмента с остатками 2 слов из Пс 98 (99). 1. Датируется кон. I в. до Р. Х. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 159–160; Pl. XX.

22. Рукопись 4QPs^w (4Q98f) сохранилась в виде 2 фрагментов с остатками текста Пс 111 (112). 1–9. Датируется 50–30 гг. до Р. Х. Изд.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 161–162. Pl. XX.

23. Рукопись 4QPs^x (4Q98g) сохранилась в виде 1 фрагмента с остатками текста Пс 88 (89). 20–22, 26, 23, 27–28, 31. Исследователи датируют текст 175–125 гг. до Р. Х. (или 2-й пол. I в. до Р. Х.). См.: *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 163–168; *Lange*. 2009. S. 393. Т. о., вместе с 4QPs^a свиток представляет собой один и старейших списков текстов П. Для его текста характерна особая орфография (редкое использование *matres lectionis* наряду с присутствием арамеизмов). Отличается от МТ др. последовательностью и др. количеством стихов (ст. 26 стоит между ст. 22 и 23, стихи 24–25, 27b, 29–30 отсутствуют). Содержит др. вариант текста Пс 88 (89). 22 (вместо *udy* «Моя (т. е. Божья) рука» в свитке появляется *udw* «его (т. е. Давида) рука»). Изд.: *Milik*. 1966. P. 94–106; *Skehan, Ulrich, Flint*. 2000. P. 163–168. Pl. XX.

Фрагменты 5 рукописей с текстами П. были обнаружены в 11-й кумранской пещере. При этом текст Большого свитка псалмов (11Psa^a) был опубликован почти полностью в официальной серии «Discoveries in the Judean Desert» Дж. Сандерсом (*Sanders*. 1965), тексты др. рукописей вместе с оставшимися фрагментами 11QPs^a — Ф. Гарсиа Мартинесом, Э. Тигхеларом и А. ван дер Вуде (*García Martínez, Tigchelaar, Woude, van der*. 1998. P. 27–78. Pl. III–VIII).



Большой свиток псалмов (11QPs).

1-я пол. I в. по Р. Х.

(Израильский музей, Иерусалим)

Фото: loc.gov

1. Рукопись 11QPs^a (11Q5, также Большой свиток псалмов) представляет собой хорошо сохранившийся свиток с текстами псалмов. Она дошла до нас в виде 11 фрагментов, к-рые содержат текст Пс 100 (101). 1–8; 101 (102). 1–2, 18–29; 102 (103). 1; 108 (109). 21–31; 117 (118). 25–29; 103 (104). 1–6, 21–35; 146 (147). 1–2, 37; 147. 7–9 (18–20); 104 (105). 1–11, 24–45; 145 (146). 9?–10; 148. 1–12; 120 (121). 1–8; 121 (122). 1–9; 122 (123). 1–2; 123 (124). 7–8; 124 (125). 1–5; 125 (126). 1–6; 126 (127). 1; 127 (128). 4–6; 128 (129). 1–8; 129 (130). 1–8; 130 (131). 1; 131 (132). 8–18; 118 (119). 1–6, 15–28, 37–49, 59–73, 82–96, 105–120, 128–142, 150–164, 171–176; 134 (135). 1–9, 17–21; 135 (136). 1–16, 26b?; 117 (118). 1, 15–16, 8–9?, 29?; 144 (145). 1–7, 13–21?; 138 (139). 8–24; 136 (137). 1, 9; 137 (138). 1–8; 92 (93). 1–3; 140 (141). 5–10; 132 (133). 1–3; 143 (144). 1–7, 15; 141 (142). 4–8; 142 (143). 1–8; 149. 7–9; 150. 1–6; 139 (140). 1–5; 133 (134). 1–3, а также 2 Цар 23. 7 и ряд апокрифических текстов: 3 псалма (Пс 151 А, В; 154. 5–37; 155. 1–33), «Мольба о спасении», Сир 51. 13–19аа, 20аа, 19b, 30, «Апострофы к Сиону», «Гимн Творцу», прозаический отрывок, в к-ром подсчитывается число произведений, написанных Давидом (т. н. David's Compositions). Датируется 1-й пол. I в. по Р. Х. Имя Яхве написано палеоевр. шрифтом, причем, др. писцом в оставленных для этого пустыми местах (см.: Wolters. 1995. Р. 87–99). Текст передан в «кумранской орфографии», для к-рой характерно широкое использование матрес lectionis. Исследователи полагают (см.: Lange. 2017. Р. 28), что свиток изначально содержал собрание псалмов, начиная с Пс 89 (90), 99 (100) или 100 (101). Псалмы в свитке располагаются в порядке, сильно отличающемся от масоретского: Пс 100–101 (101–103), ... (обозначает лауну (текст не сохр.)), 108 (109), ...,

117 (118), 103 (104), 146–147 (147), 104 (105), 145 (146), 148, ..., 120–131 (121–132), 118 (119), 134 (135), 135 (136) + части Пс 117 (118), Пс 144 (145), 154, «Мольба о спасении», Пс 138 (139), 136–137 (137–138), Сир 51. 13–30, «Апострофа к Сиону», Пс 92 (93), 140 (141), 132 (133), 143 (144), 155, 141–142 (142–143), 149–150, «Гимн Творцу», 1 Цар 23.7; «David's Compositions», Пс 139 (140), 133 (134), 151А, 151В (см.: Lange. 2017. Р. 28). Текст свитка содержит 335 разночтений с МТ. Изд.: Sanders. 1965; фрагменты Е–F опубликованы в: García Martínez, Tigchelaar, Woude. 1998. Р. 29–36. Pl. IV–V)

2. Рукопись 11QPs^b (11Q6) сохранилась в виде 9 фрагментов с остатками текста Пс 76 (77). 18–21; 77 (78). 1; 118 (119). 163–165; 117 (118). 1, 15–16; 140 (141). 10; 132 (133). 1–3; 143 (144). 1–2, а также апокрифических текстов «Мольбы о спасении» и «Апострофы к Сиону». Датируется нач. I в. по Р. Х. Орфография близка МТ. Текст библейских псалмов содержит 4 отличия от МТ, не считая орфографических. Псалмы в свитке располагаются в порядке, отличающемся от масоретского и сходном с 11QPs^a: за Пс 140 (141) следует Пс 132 (133), за ним — Пс 143 (144). Изд.: García Martínez, Tigchelaar, Woude. 1998. Р. 37–47. Pl. III.

3. Рукопись 11QPs^c (11Q7) сохранилась в виде 12 фрагментов с остатками текста Пс 2. 1–8; 9. 3–8; 10 (11). 1–4; 11 (12). 5–9; 12 (13). 2–3, 5–6, 13 (14). 1–6; 16 (17). 9–15; 17 (18). 1–12, 15–17?; 18 (19). 4–5?, 7–8; 24 (25). 2–3, 5–7. Датируется 1-й пол. I в. по Р. Х. В свитке широко используются матрес lectionis, текст передан в «кумранской орфографии». Содержит 20 вариантов текста, отличных от МТ. Изд.: García Martínez, Tigchelaar, Woude. 1998. Р. 49–61. Pl. VI.

4. Рукопись 11QPs^d (11Q8) сохранилась в виде 17 фрагментов, из которых фрагменты 16–17 отождествить невозможно. Фрагменты 1–15

представляют собой остатки текста Пс 9. 3, 5–6; 17 (18). 26–29, 39–40, 42; 35 (36). 13; 36 (37). 1–4, 5?; 38 (39). 13–14; 39 (40). 1; 42 (43). 1–3; 44 (45). 6–8; 58 (59). 5–6, 8; 67 (68). 1, 3–5, 14, 16–18; 77 (78). 5–12; 80 (81). 4–9; 85 (86). 11–14; 113. 24–26 (115. 16–18); 114 (116). 1, а также, возможно, Пс 6. 2–4; 77 (78). 36–37; 59 (60). 9. (см. об этом: Lange. 2009. S. 402–403). Датируется сер. I в. по Р. Х. Текст свитка близок МТ, но передан в более полной орфографии и содержит 5 вариантов текста, отличных от МТ. Изд.: García Martínez, Tigchelaar, Woude. 1998. Р. 63–76. Pl. VII–VIII.

5. Рукопись 11QPs^e? (11Q9) сохранилась в виде 1 фрагмента с остатками текста Пс 49 (50). 3, 5, 7. Датируется кон. I в. до Р. Х. или нач. I в. по Р. Х. Изд.: García Martínez, Tigchelaar, Woude. 1998. Р. 77–78. Pl. VIII.

Фрагменты 2 рукописей с текстами П. были обнаружены в Масаде. Их текст был опубликован Ш. Талмоном в 1996 и 1993 гг.

1. Рукопись MasPs^a (Mas1e) сохранилась в виде 2 фрагментов с остатками текста Пс 80 (81). 2–17; 81 (82). 1–8; 82 (83). 1–18; 83 (84). 1–13; 84 (85). 1–6. Датируется кон. I в. до Р. Х.—нач. I в. по Р. Х. (см.: Lange. 2009. S. 403–404). Текст свитка весьма близок МТ и может быть характеризован как протомасоретский. Изд.: Talmon. 1996. Р. 296–314.

2. Рукопись MasPs^b (Mas1f) сохранилась в виде 2 фрагментов с остатками текста Пс 147. 6–8 (18–19); 150. 1–6. Датируется 2-й пол. I в. до Р. Х. Текст свитка весьма близок МТ и может быть характеризован как протомасоретский. Изд.: Talmon. 1993. Р. 318–327.

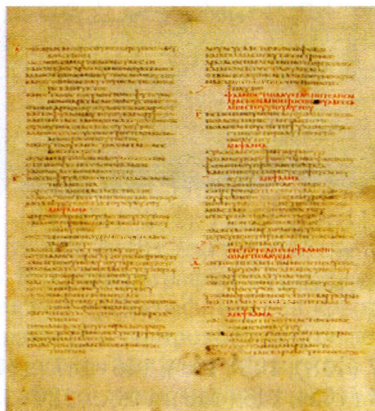
Фрагменты 1 рукописи с текстами П. были обнаружены в Нахаль-Хевр. Рукопись 5/6h evPs (5/6h ev1b) сохранилась в виде 14 фрагментов с остатками текста Пс 7. 13–18; 8. 1, 4–10; 9. 12–21; 9. 22–27, 29–31, 39 (10. 1–6, 8–10, 18); 10 (11). 1–5; 11 (12). 6–9; 12 (13). 1–3; 13 (14). 2–4; 14 (15). 1–5; 15 (16). 1; 17 (18). 6–13, 17–36, 38–43; 21 (22). 4–9, 15–21; 22 (23). 2–6; 23 (24). 1–2; 24 (25). 4–7; 28 (29). 1–2; 29 (30). 3; 30 (31). 2–22. Датируется либо нач. I в. по Р. Х., либо 50–68 гг. по Р. Х. (см. об этом в: Lange. 2009. S. 405–406). Текст свитка передан в более дефективной орфографии чем МТ. Текст свитка, хотя и содержит неск. вариантов, отличающихся от МТ, весьма близок МТ

и может быть характеризован как протомасоретский. Изд.: *Flint*. 2000. P. 141–166. Pl. XXV–XXVII.

Помимо библейских рукописей, ценным свидетельством текста П. являются цитаты в кумранских экзегетических сочинениях. Среди последних наиболее важны комментарии (пешарим) на псалмы: 1QpPs (=1Q16) с фрагментами текста Пс 67 (68). 13, 31; 4QpPs^a (=4Q171) с фрагментами текста Пс 36 (37). 7–26, 28–40, 44 (45). 1–2; 59 (60). 8–9; 4QpPs^b (4Q173) с фрагментами текста Пс 128 (129). 8; апокрифические псалмы (11QАросуруphal Psalms = 11Q11) с фрагментами текста Пс 90 (91). 1–16.

Древнейшие масоретские рукописи П. датируются IX–XI вв. по Р. Х. Важнейшими из них являются Ленинградский (В19а; 1009 г.) и Алеппский (925 г.) кодексы. В Алеппском кодексе текст Пс 14 (15). 1–24 (25). 2 утрачен. (См. об этом в ст.: *Масоретский текст Библии*.)

Древние переводы. I. Древнегреч. перевод (LXX). Одним из важнейших текстуальных свидетельств П. является ее перевод LXX. Он был осуществлен, по мнению большинства исследователей, во II в. до Р. Х. в Египте одним переводчиком. Часть ученых все же предполагает, что перевод был сделан в Палестине (См., напр.: *Venetz*. 1974. S. 80–84; *van der Kooy*. 1983. P. 67–74). Важнейшими списками являются унциалы, в том числе, Синайский (S, IV в. по Р. Х.), Ватиканский (B; IV в. по Р. Х., отсутствует текст Пс 105. 27–137. 6), Александрийский (A; V в. по Р. Х., отсутствует текст Пс 49. 20–79. 11), Веронский (R, VI в. по Р. Х.; отсутствует текст Пс 1. 1–2. 7; 65. 20–68. 3; 105. 43–106. 2; текст Пс 68. 26–32 написан др. рукой) и др., а также папирусы, в том числе папирус Бодмера XXIV (II–IV вв. по Р. Х., сохранился текст Пс 17. 45–118. 44). 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. Греч. текст П. содержит, помимо 150 псалмов, дополнительный 151-й псалом (без номера). Последовательность псалмов в LXX та же, что и в МТ. Дважды псалмы, рассматриваемые в МТ в качестве отдельных, в LXX объединяются в один псалом (Пс 9 и Пс 10 в МТ = Пс 9 в LXX; Пс



Начало Псалтири.
Лист из Синайского кодекса.
Сеп. IV в.
(Lond. Brit. Lib. Add. 43725. Fol. 88r)

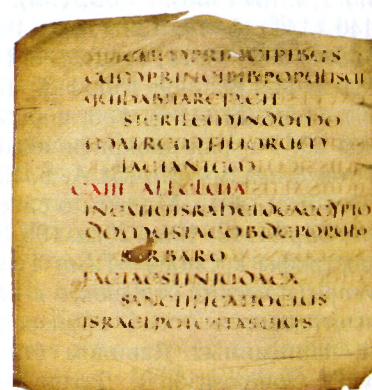
114 и Пс 115 в МТ = Пс 113 в LXX), и дважды псалмы, считающиеся цельными в МТ, делятся в LXX на 2 псалма (Пс 116 в МТ = Пс 114 и Пс 115 в LXX; Пс 147 в МТ = Пс 146 и Пс 147 в LXX). Нек-рые разночтения с МТ могут быть объяснены тем, что антиграф (Vorlage) LXX отличался от МТ. Др. варианты LXX появились вследствие смешивания различных евр. букв, интерпретации консонантного текста, отличной от той, что представлена в МТ, иного членения текста. Критическое изд.: *Rahlfs*, ed. 1931. S. 147–180; *idem*, ed. 1979. Vol. 2. P. 1–164. О переводе: *Schaper*. 1995; *Pietersma*. 2000. P. 12–32; *Austermann*. 2003; *Smith*. 2011.

Помимо перевода LXX, сохранились фрагменты более поздних греч. переводов П. (т. н. ревизии Септуагинты), целью к-рых было приблизить греч. текст к древнеевр. оригиналу: Аквилы (1-я пол. II в. по Р. Х.), Симмаха (кон. II в. — нач. III в. по Р. Х.), Феодотиона (I–II вв. по Р. Х. или позже). См. подробнее о них: *Fernández Marcos*. 2000. P. 109–173. Изд.: *Field*, ed. 1875. P. 87–306.

II. Сирийский перевод П. (см.: *Пешитта*) был осуществлен в первых веках по Р. Х., вероятно, христианином иудейского происхождения (или иудео-христианином?). Он близок к МТ, но содержит следы влияния LXX. В средневековой несторианской рукописной традиции сохранились также 5 апокрифических псалмов (Пс 151–155), часть из которых была обнаружена также в кумранском свитке 11QPs^a (Пс 151, 154, 155). Критическое изд.: *Walter*, ed. 1980. О переводе: *Carbajosa*. 2008.

III. Арамейский перевод П. (см. в ст.: *Таргум*), по мнению исследователей, был осуществлен в IV–VI вв. по Р. Х., хотя мог содержать более древний материал (см. упоминание Рима и К-поля в Пс 107 (108). 11). Текст сохранился в средневековых рукописях (XIII–XVI вв. по Р. Х.). Является одним из ранних свидетельств протомасоретского текста, хотя и имеет общие чтения с LXX и Пешиттой. Для перевода характерно использование парафраза библейского текста, а также внесение в него экзегетических дополнений. Полного критического издания Таргума П. пока что не существует. Перевод текста на англ. язык (с большой вступительной статьей): *Stec*. 2004. О нем: *Edwards*. 2007.

IV. Латинские переводы П. Неск. версий лат. переводов было осуществлено блж. *Иеронимом Стридонским* (Вульгата). Ок. 384 г. по Р. Х. в Риме им были внесены исправления на основе LXX в старолат. перевод (т. н. *Versio Romana*). В Вифлееме ок. 388 г. он совершил новую ревизию лат. текста П. на основе Екзопл Оригена (т. н. *Versio Gallicana*). Ок. 392 г. он предпринял новый перевод П. непосредственно с древнеевр. оригинала (т. н. *Versio iuxta Hebraicum*). Его текст близок к МТ,



Псалом 113.
Лист из Псалтири.
501–600 гг.
(Paris. Nouv. acq. lat. 1585. Fol. 2v)
Фото: gallica.bnf.fr

хотя в нек-рых случаях демонстрирует влияние греч. переводов (LXX, Авилы, Симмаха, Феодотиона). Критические изд.: *Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem*. Vol. 10. 1953; *Weber*, ed. 1994. P. 770–955.

Формирование корпуса Псалтыри. Среди ученых нет единого мнения о том, как происходило формирование антологии, известной под

названием П. Большинство, тем не менее, полагает, что ее текст приобрел совр. форму во II в. до Р. Х.

Ученые XVIII—XIX в. (Й. Г. Эйхгорн, В. М. Л. де Ветте, Ф. Делич и др.) полагали, что раннее собрание псалмов содержится в Пс 1–71 (72) или в Пс 3–71 (72), поскольку в Пс 71 (72). 20 указано «Кончились молитвы Давида, сына Иессея».

Однако позднее исследователи обратили внимание на феномен т. н. Элохистической Псалтири (Пс 41–82 (42–83)), в которой преобладает Божественное имя Элохим вместо Яхве. Для того, чтобы объяснить его, потребовались более сложные теории происхождения корпуса П.

Автором одной из наиболее влиятельных теорий был С. Мовинкель (Mowinkel. 1962. Vol. 2. P. 193–201). По его мнению, формирование П. происходило в неск. этапов:

1) образование небольших собраний, в т. ч. т. н. Первой давидической Псалтири (Пс 3–40 (41) с заключительным славословием в Пс 40 (41). 14 (возможно, за исключением безымянного Пс 32 (33), добавленного позднее), Псалтири сынов Кореевых (Пс 41 (42)–48 (49), т. н. Второй давидической Псалтири (Пс 50 (51)–71 (72)) с заключительным славословием в Пс 71 (72). 18–19 и ремаркой «Кончились молитвы Давида, сына Иессея» в Пс 71 (72). 20 (с возможным исключением безымянных Пс 65 (66), 66 (67), 70 (71), добавленных позднее), Псалтири Асафа (Пс 72 (73)–77 (78));

2) образование корпуса Элохистической Псалтири (Пс 41 (42)–82 (83)) в результате объединения Псалтири сынов Кореевых, Второй давидической Псалтири и Псалтири Асафа, замена имени Яхве именем Элохим (Пс 83 (84)–88 (89), вероятно, были добавлены позднее);

3) объединение Первой давидической Псалтири и Элохистической Псалтири с добавлением анонимного Пс 2 в качестве введения и Пс 83 (84)–88 (89) с заключительным славословием в Пс 88 (89). 53;

4) добавление к корпусу Пс 2–88 (89) неск. небольших собраний, как ранних, так и поздних (Пс 92 (93)–99 (100), Пс 112 (113)–117 (118), Пс 119 (120)–133 (134) (или 119 (120)–135 (136)), Пс 145 (146)–150), а также отдельных псалмов.

По мнению Мовинкеля, корпус П. был составлен в 350–300 гг. до Р. Х.

Э. Герстенбергер (Gerstenberger. 1988. P. 27–30) выделил, в свою очередь, следующие этапы формирования П.

1. Ранний допленный период. Появление отдельных псалмов и литургий, а также небольших собраний для литургического использования (установить их состав невозможно).

2. Поздний допленный период. Появление собраний: псалмов сынов Корее (Пс 41 (42)–48 (49)), Асафа (Пс 77 (78)–82 (83)), псалмов, посвященных царствованию Яхве (Пс 95 (96)–98 (99)), псалмов, содержащих возглас «Аллилуйя» (Пс 110 (111)–117 (118), «песен восхождения» (Пс 119 (120)–133 (134)).

3. Пленный период. Появление 4 собраний псалмов Давида (Пс 3–40 (41), Пс 50 (51)–71 (72), Пс 107 (108)–109 (110), Пс 137 (138)–144 (145) и Элохистической Псалтири (Пс 41 (42)–82 (83) и Пс 83 (84)–88 (89)).

4. Послепленный период. Появление введения (Пс 1–2), 5 книг П. и заключения (Пс 150).

По мнению Герстенберга, заголовки псалмов, обозначающие авторство, были добавлены в текст в процессе редактирования и отражают их раннюю интерпретацию.

Детальную реконструкцию процесса составления П. предложил Э. Ценгер (Ценгер. 2008. С. 475–477).

1. VI в. до Р. Х. Отдельные собрания молитв — плачей, просьб и благодарений, написанных от лица одного человека (Пс 3–13 (14) без Пс 9 (9–10); Пс 14 (15)–23 (24) без Пс 15 (16); 18 (19); 22 (23); Пс 25 (26)–31 (32); 34 (35)–40 (41) без Пс 36 (37); 38 (39), 39 (40)).

2. VI–V в. до Р. Х. Редакция этих собраний в духе «религии бедных». Присоединение к ним др. псалмов (Пс 15 (16); 18 (19); 22 (23); 24 (25); 33 (34); 36 (37); 38 (39); 39 (40). Композиция Пс 3–40 (41).

3. VI в. до Р. Х. Собрание псалмов с использованием военной метафоры (Пс 52 (53), 53 (54)–56 (57), 58 (59), 60 (61)–67 (68)).

4. V в. до Р. Х. Асафова Псалтирь (Пс 49 (50)–82 (83)). Биографизация в ней Давидовых псалмов.

5. V / IV в. до Р. Х. Элохистическая Псалтирь (Пс 41 (42)–82 (83)).

6. IV в. до Р. Х. Мессианская Псалтирь (Пс 2–88 (89)): помещение сборника молитв (Пс 3–40 (41)) перед Элохистической Псалтирью, добав-

ление псалмов сынов Корее (Пс 83 (84)–84 (95)), 86 (87)–87 (88), обрамление корпуса царскими псалмами Пс 2 и Пс 88 (89), разделение его при помощи славословий (Пс 40 (41). 14; Пс 71 (72). 18–19 и Пс 88 (89). 53) на 3 части (Пс 2–40 (41); 41 (42)–71 (72); 72 (73)–88 (89). Редактирование корпуса в духе мессианской идеологии.

7. IV в. до Р. Х. Псалтирь Царя-Яхве (Пс 2–99 (100)): добавление к Мессианской Псалтири группы псалмов, в к-рых говорится о царе Яхве.

8. IV–III вв. до Р. Х. Пс 2–106. Добавление 2 триад псалмов: Пс 100 (101)–102 (101) (псалмы Давида) и Пс 103 (104)–105 (106) (на темы из Пятикнижия), завершение 4-й части П. славословием в Пс 105 (106). 48.

9. III в. до Р. Х. Добавление (постепенное?) небольших групп псалмов: Пс 107 (108)–109 (110) (псалмы Давида), Пс 110 (111)–117 (118) («пасхальный халлель»), Пс 119 (120)–135 (136) (паломнические псалмы).

10. II в. до Р. Х. Заключительная редакция книги П. (Пс 1–150): композиция Пс 137 (138)–143 (144) (псалмы Давида — эсхатологическая краткая версия Пс 3–40 (41)), добавление введения (Пс 1), псалма Пс 118 (119), посвященного Торе, финала, в к-ром прославляется Тора как основа миропорядка (Пс 144 (145)–150)).

Исследуя кумранские свитки псалмов, П. Флинт (Flint. 1997) выдвинул гипотезу о том, что существовало 2 основных этапа формирования корпуса масоретской П. По его мнению, текст первых 3 книг П. (Пс 1/2–88 (89)), обрел стабильную форму уже в докумранский период, т. е. ранее 150 г. до Р. Х. (первый этап). Флинт дал этому корпусу название «Редакция I» («Edition I») и предположил, что наиболее ранним и полным свидетельством его существования является свиток 4QPs^a (Flint. 2014. P. 229–250). Текст и состав остальных 2 книг оставался нестабильным вплоть до кон. I в. по Р. Х. (второй этап). В конце эпохи Второго храма существовало, по меньшей мере, 3 редакции П.: «Редакция I», «Редакция II» («Edition II»), к-рая состояла из Пс 1/2–88 (89) и Пс 100 (101)–151, а также Пс 92 (93) и отличалась особым порядком псалмов и присутствием нек-рых «неканонических» сочинений (засвидетельствована в 11QPs^a, 11QPs^b и, вероятно,

в 4QPs^c), и «Редакция Пв» («Edition Пв»), состоящая из Пс 1–150 (=MT) (засвидетельствована в MasPs^b). См. также: *Wilson*. 1985; обсуждение в: *Willgren*. 2016.

Богословие псалмов. П. представляет собой антологию, состоящую из отдельных псалмов. При этом мн. богословские темы проявляются в определенных группах или типах псалмов, а также во всей П.

В нек-рых наиболее архаичных по содержанию псалмах (Пс 28 (29). 1; 49 (50). 1; 81 (82); 88 (89); 94 (95). 3; 96 (97). 7) упоминаются различные божественные сущности (древнеевр. *’ēlōhīm* — «боги», *bānē ’ēlīm* — «сыны богов», *bānē ’elyōn* — «сыны (Все)вышнего», *qəḏōšīm* — «святые»), но сообщается о том, что они не могут сравниться с Яхве, Который превосходит их всех Своим могуществом и является «Богом богов» (Пс 49 (50). 1). При этом в Пс 80 (81). 10–11 предписывается поклоняться одному только Яхве, в Пс 113. 10–16 (115. 4–8) и Пс 134 (135). 15–18 высмеивается поклонение идолам. В целом ряде псалмов Яхве называется именем *’elyōn* «(Все)вышний» (Пс 45 (46). 5; 46 (47). 3; 81 (82). 6; 86 (87). 5; 96 (97). 9).

Во мн. псалмах Яхве прославляется как Творец Вселенной и ее Владыка, рассказывается о Его победе над силами водного хаоса (Пс 28 (29), 32 (33), 64 (65), 73 (74), 88 (89), 92 (93), 103 (104)). Эти силы иногда персонифицируются в образе различных мифических существ («драконы» и «Левифан» в Пс 73 (74). 13–14, «Раав» в Пс 88 (89). 11). В псалмах 8, 18 (19), 147 и др. рассказывается о гармонии мироздания, к-рым управляет Яхве. В Пс 95 (96), 97 (98), 148 и др. содержатся призывы хвалить Яхве, адресованные всему Его творению. В гимнах, в к-рых идет речь о царствовании Яхве (Пс 46 (47), 92 (93), 94–98 (95–99)), а также в Пс 23 (24), 28 (29), 73 (74) и др. Яхве назван «Царем».

В псалмах, имеющих историческое содержание, подчеркивается власть Яхве над историей, к-рая проявилась в выведении Израиля, Его избранного народа, из Египта (Пс 76 (77), 77 (78), 79 (80), 80 (81), 104 (105), 105 (106), 113 (114), 134 (135), 135 (136)), руководстве им во время странствования по пустыне (Пс 67 (68), 77 (78), 80 (81), 104 (105), 105 (106), 113 (114), 135 (136)) и поселении его в земле обетованной (Пс



«Христос — Владыка водной стихии».

Иллюстрация к Пс 88. 10.

Миниатюра

из Художественной Псалтири. Ок. 850 г.

(ГИМ. Худ. № 129д. Л. 88)

Фото: © «Исторический музей»

77 (78), 104 (105), 113 (114), 134 (135), 135 (136). Кроме того, в нек-рых псалмах идет речь о гневе Яхве на Израиль, следствием к-рого стал плен (Пс 73 (74), 78 (79), а также о возвращении Господом народа из плена (Пс 84 (85), 125 (126)).

В плачах, написанных от лица как одного человека, так и от лица общины, в псалмах благодарения, а также в псалмах др. типов в Яхве представлен в образе Избавителя, спасающего отдельного человека или весь народ от бедствий и гибели.

Одной из важнейших богословских тем книги является пребывание Яхве на горе Сионе (также названа «гора Яхве») в храме (см, напр., Пс 8 (9). 11; 75 (76). 2; 98 (99). 2 и др.).

В П. неоднократно идет речь о жертвах, в т. ч. об обычных или мирных жертвах (см. Пс 4. 5; 26 (27). 6; 53 (54). 6; 115. 8 (116. 17), о жертвах всесожжения (см. Пс 19 (20). 4; 65 (66). 13, 25), жертве благодарения (см. Пс 55 (56). 12, 99 (100). 1; 106 (107). 22; 115. 8 (116. 17), добровольной жертве (см. Пс 53 (54). 6), приношении (см. Пс 19 (20). 3; 85 (86). 8) и о жертвах, данных по обету (см. Пс 21 (22). 25; 49 (50). 14; 55 (56). 12; 60 (61). 5, 8; 64 (65). 1; 65 (66). 13; 75 (76). 11; 115. 5, 9 (116. 14, 18)). Но в нек-рых псалмах содержится критика культа жертвоприношений и обосновывается важность славословия, молитвы и этических качеств (Пс 39 (40). 7; 49 (50); 50 (51). 18–19; также см. 68 (69). 31–32; 140 (141). 2).

Во мн. псалмах представлена картина мира, в к-рой язычники также

занимают определенное место в *Промысле Божиим*. К ним, в частности, адресован призыв славить Яхве (Пс 46 (47), 65 (66), 66 (67), 67 (68), 99 (100)). Кроме того, в нек-рых псалмах говорится об их грядущем обращении (Пс 21 (22), 46 (47), 64 (65), 67 (68), 85 (86), 86 (87), 101 (102)).

В т. н. царских псалмах подчеркивается высокий статус иудейского царя, находящегося в особых отношениях с Яхве. В частности, в Пс 2 он назван Его сыном и помазанником, в Пс 131 (132) — Его помазанником, в Пс 109 (110) — священником по чину *Мелхиседека*. При этом не всегда ясно, идет ли речь в текстах нек-рых псалмов о царях допленного Иудейского царства или о грядущем *Мессии*.

В псалмах, посвященных Торе, превозносятся Тора, подчеркивается важность ее изучения для благочестия и преуспевания человека. См. подробнее в: *Kraus*. 1992; *Day*. 1992. P. 123–144.

Изд.: *Field F.*, ed. *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*. Oxonii, 1875. T. 2; *Rahlf's A.*, ed. *Psalmi cum Odis*. Gött., 1931; *idem.*, ed. *Septuaginta*. Stuttg., 1979. 2 vol. in 1; *Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem*. R., 1953. Vol. 10: *Liber psalmorum: Ex recensione Sancti Hieronymi*; *Barthélemy D.* *Textes bibliques // Qumran Cave I* / Ed. D. Barthélemy et al. Oxf., 1955. P. 49–76. Pl. VIII–XIV; *Milik J. T.* *Deux Documents inédits du Désert de Juda // Biblica*. 1957. Vol. 38. N 3. P. 245–268. Pl. I; *idem.* *Textes de la Grotte 5Q // Les «Petites Grottes» de Qumrân* / Ed. M. Baillet et al. Oxf., 1962. T. 1. P. 167–197; T. 2. Pl. XXXVI–XLII; *idem.* *Fragment d'une source du Psautier (4QPs89) et fragments des Jubilées, du Document de Damas, d'un phylactère dans la grotte 4 de Qumran // RB*. 1966. Vol. 73. N 1. P. 94–106; *Baillet M.* *Textes des Grottes 2Q, 3Q, 6Q, 7Q, à 10Q // Les «Petites Grottes» de Qumrân*. Oxf., 1962. T. 1. P. 45–164; T. 2. Pl. XXXV; *Skehan P. W.* *A Psalm Manuscript from Qumran (4QPs^b) // CBQ*. 1964. Vol. 26. N 3. P. 313–322. Pl. I; *Sanders J. A.* *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11*. Oxf., 1965; *Walter D. M.*, ed. *The OT in Syriac*. Leiden, 1980. Pt. 2. Fasc. 3: *The Book of Psalms; Talmon S.* *Fragments of a Psalms Scroll from Masada, MP^s (Masada 1103-1742) // Minhah le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to N. M. Sarna* / Ed. M. Brettler, M. Fishbane. Sheffield, 1993. P. 318–327; *idem.* *Fragments of a Psalms Scroll — MasPs^a Ps 81:2b–85:6 // DSD*. 1996. Vol. 3. N 3. P. 296–314; *Weber R.*, ed. *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttg., 1994⁴; *Skehan P. W.*, *Ulrich E.*, *Flint P. W.* *Two Manuscripts of Psalm 119 from Qumran Cave 4 // RevQ*. 1995. Vol. 16. N 4. P. 477–486. Pl. I–II; *idem.* *The Preliminary Edition of 4QPs^c (4Q85) // Ibid*. 1998. Vol. 18. N 3. P. 343–357. Pl. I–IV; *idem.* *Three Psalms of Praise from Qumran: The Preliminary Editions of 4QPsⁱ and 4QPsⁿ // J. of Northwest Semitic Languages*. Stellenbosch, 1998. Vol. 24. N 2. P. 35–44; *idem.* *A Scroll Containing «Biblical» and «Apocryphal» Psalms: A Preliminary Edi-*

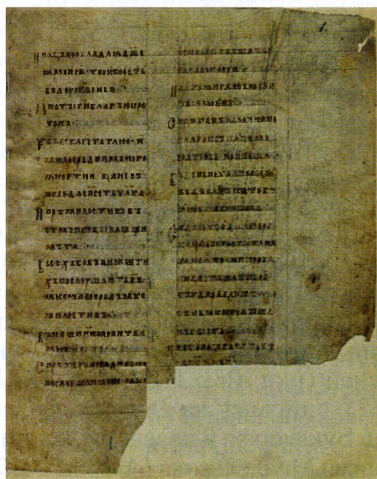
tion of 4QPs^d (4Q88) // CBQ. 1998. Vol. 60. N 2. P. 267–282; *idem*. Psalms // Qumran Cave 4 XI: Psalms to Chronicles / Ed. E. Ulrich, F. M. Cross et al. Oxf., 2000. P. 7–160, 163–168. Pl. I–XX; *Flint P. W.* The «11QPs^a-Psalter» in the Dead Sea Scrolls: Including the Preliminary Edition of 4QPs^c // The Quest for Context and Meaning / Ed. C. A. Evans, S. Talmon. Leiden etc., 1997. P. 173–196. Pl. I–III; *idem*. A Preliminary Edition of 4QPs^d (4Q86) // The Provo Intern. Conference on the Dead Sea Scrolls / Ed. D. W. Parry, E. Ulrich. Leiden etc., 1999. P. 93–105; *idem*. 5/6.evPsalms // Miscellaneous Texts from the Judaean Desert / Ed. J. Charlesworth et al. Oxf., 2000. P. 141–166. Pl. XXV–XXVII; *García Martínez F. et al.* Qumran Cave 11 II. 11Q2–18, 11Q20–31. Oxf., 1998; *Ulrich E.* The Oldest Psalms Manuscript: 4QPs^c (4Q83) // The Provo Intern. Conference on the Dead Sea Scrolls. Leiden etc., 1999. P. 72–92; *Fitzmyer J. A.* 4QPs^w // Qumran Cave 4 XI: Psalms to Chronicles. Oxf., 2000. P. 161–162. Pl. XX.

Лит.: *Mowinckel S.* The Psalms in Israel's Worship / Transl. D. R. Ap-Thomas. Oxf., 1962. 2 vol.; *Seybold K.* Das Gebet des Kranken im AT. Stuttg., 1973; *Venet H.-J.* Die Quinta des Psalteriums: Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung. Hildesheim, 1974. S. 80–84; *Whybray R. N.* The Intellectual Tradition in the OT. B., 1974; *Kooij A., van der.* On the Place of Origin of the Old Greek of Psalms // VT. 1983. Vol. 33. N 1. P. 67–74; *Wilson G. H.* The Editing of the Hebrew Psalter. Chico, 1985; *Eaton J. H.* Kingship and the Psalms. Sheffield, 1986²; *Croft S. J. L.* The Identity of the Individual in the Psalms. Sheffield, 1987; *Gerstenberger E. S.* Psalms. Grand Rapids, 1988. Pt. 1; *Kraus H.-J.* Psalmen. Neukirchen-Vluyn, 1989⁶. Bd. 1; *idem*. Theology of the Psalms / Transl. K. Crim. Minneapolis, 1992; *Day J.* Psalms. Sheffield, 1992; *Limburg J.* Psalms, Book of // ABD. 1992. Vol. 5. P. 522–536; *Longman T.* Lament // Cracking OT Codes: A Guide to Interpreting the Literary Genres of the OT / Ed. D. B. Sandy, R. L. Giese. Nashville, 1995. P. 197–216; *Schaper J. L. W.* Eschatology in the Greek Psalter. Tüb., 1995; *Wolters A.* The Tetragrammaton in the Psalms Scroll // Textus: Studies of the Hebrew Univ. Bible Project. Jerus., 1995. Vol. 18. P. 87–99; *Flint P. W.* The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden etc., 1997; *idem*. Unrolling the Dead Sea Psalms Scrolls // The Oxford Handbook of the Psalms / Ed. W. P. Brown. N. Y., 2014. P. 229–250; *Petersen A. R.* The Royal God: Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit? Sheffield, 1998; *Fernández Marcos N.* The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible / Transl. W. G. E. Watson. Leiden etc., 2000; *Pietersma A.* The Present State of the Critical Text of the Greek Psalter // Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen / Ed. A. Aejmelaeus, U. Quast. Gött., 2000. S. 12–32; *Austermann F.* Von der Tora zum Nomos: Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter. Gött., 2003; *Коляда Е. И.* Музыкальные инструменты в Библии: Энцикл. М., 2003; *Stec D. M.* The Targum of Psalms: Transl., with a Crit. Introd., Apparatus, and Notes. Collegeville, 2004; *Edwards T.* Exegesis in the Targum of The Psalms: The Old, the New, and the Rewritten. Piscataway, 2007; *Ценгер Э.* Книга Псалмов // Введение в ВЗ / Ред.: Э. Ценгер; пер.: К. Битнер, М. Паит, Е. Солодухина под ред. А. Витковского. М., 2008. С. 454–483; *Carbajosa I.* The Character of the Syriac Version of Psalms: A Study of Psalms 90–150 in the Peshitta. Leiden etc., 2008; *Lange A.* Handbuch der Textfunde vom

Toten Meer. Tüb., 2009. Bd. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten; *idem*. Psalms: Ancient Hebrew Texts: Ancient Manuscript Evidence // Textual History of the Bible / Ed. A. Lange et al. Leiden; Boston, 2017. Vol. 1. P. 24–42; *Smith J.* Translated Hallelujahs: A Linguistic and Exegetical Comment. on Select Septuagint Psalms. Leuven, 2011; *Mandolfo C.* Language of Lament in the Psalms // The Oxford Handbook of the Psalms. N. Y., 2014. P. 114–130; *Willgren D.* The Formation of the «Book» of Psalms. Tüb., 2016.

К. А. Битнер

Славянская и русская П. Слав. перевод П. относится к числу древних текстов кирилло-мефодиевской традиции, по своим лингвистическим чертам он тождествен переводу Четвероевангелия (о слав. переводе Библии см. в ст. *Библия*, разд. «Переводы»). Если он не был осуществ-



Начальный лист
Евгеньевской Псалтири. XI в.
(РНБ. Погод. 9. Л. 1)

влен в ходе моравской миссии, то при попытках свт. Мефодия организовать слав. богослужение в Паннонии без П. было бы невозможно обойтись (*Пентковский*. 2014). Древнейшие рукописи относятся к XI в.: это 2 глаголических списка, хранящихся в Синайском мон-ре (Slav. cod. 38 и MS 2/N, Sinai Slav 3N) (см.: *Северьянов*. 1922; *Altbauer*. 1971; *Tom*. 1975; *Tamanidis*. 1988. P. 87–90, 249–282; *Miklas* e. a. 2016), а также новгородские воощенные дощечки (цера) с 3 неполными псалмами (74–76) кириллического письма (*Зализняк, Янин*. 2001; *Алексеев*. 2004).

П. как богослужебная книга имеет 2 разновидности: простую и следованную. В обоих случаях текст состоит из 20 кафизм с делением каждой на 3 славы и с добавлением в конце *седальнов* (*тропарей* и *молитв*), а также *библейских песен* и избранных псалмов для службы на празд-

ники, сопровождающиеся *величаниями*. Кроме того, могут прибавляться заупокойные службы, отдельные *каноны*, уставные указания и пасхальные таблицы. В следованной П. ко всему названному добавлен *Часослов*. Т. о., П. оказывается непрерывным пособием для богослужения, по этой причине ее рукописная традиция весьма богата.

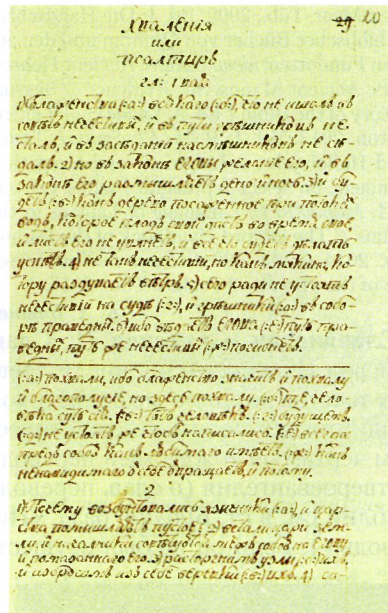
Уже в X в. на слав. юге были переведены 2 П. с толкованиями — свт. *Афанасия Александрийского* (возможно, *Исихия Иерусалимского*, PG 27, древнейший неполный список XI в., Евгеньевская П., БАН 4.5.7, РНБ Погод. 9, публикация: *Jagić*. 1907; *Колесов*. 1975) и *Феодорита Кирского* (ГИМ Чуд 7, Изд.: *Позорелов*. Толкования Феодорита Кирского. 1910; *он же*. Чудовская Псалтырь. 1910), обе известны в русских списках XI в. Во 2-м из названных толкований практически заново переведен и сам текст П. В неск. списках XV–XVI вв. сохранилась древнерусская толковая компиляция на псалмы, построенная на материале *Афанасия Александрийского* (или *Исихия*) и *Феодорита Кирского*, а также на переводах из этих же источников, к-рую можно датировать кон. XI — нач. XII в. (*Вершинин*. 2018). В первые десятилетия XVI в. в Новгороде появился перевод толкований на П. Брунона Гиперболейского (PL. 153), выполненный Димитрием Герасимовым (*Tomelleri*. 2004). Небольшими фрагментами в неск. рус. рукописях XV в. представлены толкования *Никиты Ираклийского* (*Алексеев*. 1999. С. 36). Наконец, *Максим Грек* в 1516–1522 гг. создал обширный свод толкований на П. из широкого круга греч. источников и, возможно, добавил собственные (*Горский, Невоструев*. Описание П 91–99).

В текстологическом отношении рукописи П. делятся на неск. групп со множеством промежуточных разновидностей, в ходе их копирования осуществлялась правка по греческим оригиналам и происходило взаимовлияние друг на друга рукописей литературных и толковых (*McRobert*. 1998). Несколько большей отчетливостью и тщательностью характеризуется Афонская редакция П. в XIV в., при которой использовался греч. оригинал (*Чешко*. 1989).

Согласно каталогу славянских ветхозаветных рукописей XI–XVIII вв. И. Е. *Евсеева* (СПб Архив РАН ф. 109,

оп. 1, № 21), из 4145 единиц на П. приходится 3750 (Алексеев. 1999. С. 132). Однако в списке слав. рукописей Сербии из 2200 учтенных единиц лишь 54 приходится на П. разного вида (Богдановић. 1982), а из 807 рукописей в хранилищах Болгарии 44 содержат псалмы (Христова и др. 1982). Различия в пропорциях объясняется тем, что в южнославянские обзоры включены рукописи всех жанров. Кроме того, ранние рукописи плохо сохранились у балканских славян. Книгопечатание в XVII в. приобрело большой размах и значительной мере вытеснило рукописное копирование П. (Вознесенский. 2010).

Второй этап в истории слав. П. обусловлен эпохой печатных изданий с ее тенденцией к библейской полноте. Тогда появился текст П. в составе рукописного корпуса библейских книг в Новгороде в 1499 г., в то время как все 3 толковые П. вошли ок. 1560 г. в ВМЧ митр. Макария под датой 20 авг. без связи с прор. Давидом или памятниками толкователей, т. е. как богослужебные книги. Новгородская *Геннадиевская Библия* позже была сверена с греческим оригиналом и издана в Остроге (1581), а затем без изменений перепечатана в Москве (1663). Возникший под влиянием Реформации более пристальный интерес к оригинальной версии отразился в Елизаветинской Библии (1751) (см. в ст. Библия), к-рая признает богословский авторитет исключительно за греч. Септуагинтой. Однако в 1683 г. приказный служащий Авраамий Фирсов осуществил перевод П. на простой славяно-рус. язык (Целунова. 2006), опираясь на 2 польские издания — католическое (Краков, 1599) и протестантское (Гданьск, 1632). Совмещение 2 конфессиональных версий было возможно, поскольку в лат. Вульгате для П. использовано как оригинал т. н. *Psalterium Gallicanum*, текст, переведенный еще до блж. Иеронима с LXX. Тотчас после издания Елизаветинской Библии с ее строгой ориентацией на LXX, московский архиеп. *Амвросий (Зертис-Каменский)* осуществил перевод П. с евр. оригинала (ркп. РНБ, ОСРК, Q I 469, изд.: Псалтырь 1809), в чем ему мог содействовать один из главных редакторов Елизаветинской Библии Варлаамий Лящевский (оба были насельники Донского монастыря). Для интерпретации исполь-



Псалтирь
в переводе свящ. Михаила Фотинского.
Кон. XVIII в.
(РГБ ОР. Ф. 173.II. № 12)

зован Словарь Буксдорфа (Васильева. 2016). В кон. XVIII в. свящ. Михаил Фотинский из Радомышля перевел с евр. оригинала П. в составе 150 псалмов, а также Быт 1–2, Книги прор. Малахии, прор. Ионы, Песнь Песней (ркп. РГБ НИОР, ф. 173.II, №12), опираясь на евр. текст, Словарь Буксдорфа и переводы на идиш Моисея Мендельсона (Андерс. 2015). Этими событиями было подготовлено решительное обращение архиеп. *Филарета (Дроздова)*, ректора СПбДА, и его ученика свящ. Г. П. Павского к евр. МТ в качестве оригинала первого рус. перевода. П. была переведена Павским и опубликована с предисловием архиеп. Филарета (1822). Всего в течение 2 лет было продано ок. 100 тыс. экземпляров (Чистович. 1899. С. 40). Затем последовало Восьмикнижие (1826), после этого работа остановилась и возобновилась лишь во 2-й пол. столетия. В синодальном переводе (1876) П. и прочие книги ВЗ переведены с МТ и опираются в целом на переводы Павского, вопрос об оригинале был в это время решен окончательно в пользу евр. текста (см. в ст. Библия, раздел «Русские переводы»).

Популярность П. у славян, о к-рой свидетельствует количество сохранившихся рукописей, обусловлена ее важностью в церковной службе, а также и тем, что это была единственная библейская книга в частном

быту и во внецерковном употреблении. Обучение чтению и письму велось по П., ее читали над усопшими и как *молитвенное*, так что чтение мирянами широко практиковалось (Порфирьев. 1857). Представление о стихосложении и поэтическом тексте опирались на текст псалмов. Цитирование П. преобладало в древнерус. оригинальной письменности (Владимир Мономах, Даниил Заточник), стилизацию под П. осуществил в 1453 г. новокрещеный киевский еврей Феодор при переводе евр. молитв из книги Махзор (Сперанский. 1907). Полное переложение псалмов осуществил силлабическими виршами *Симеон Полоцкий* (1680), затем В. К. Тредиаковский (1753) силлабо-тоническим стихом. Отдельные псалмы переводили мн. рус. поэты, напр., Державин «Властиителям и судьям» (Пс 81) или Ф. Н. Глинка в сборнике «Опыты священной поэзии» (1826). При возобновлении нормальной церковной жизни в кон. XX в. появились поэтические переложения С. С. Аверинцева (2004). Перевод *Российского библейского общества* (2011) опирается исключительно на МТ, воспроизводя его вполне точно. Последовательно предпочитается социально направленная, а не религиозно-молитвенная трактовка, напр.: «сжался, сохрани жизнь» вместо «помилуй, избавь душу», как в синодальном переводе (Пс 6).

Лит.: *Амвросий (Зертис-Каменский)*, архиеп. Псалтырь в новом слав. переводе. М., 1809, 1878²; *Горский, Невоструев*. Описание; *Порфирьев И. Я.* Употребление книги «Псалтирь» в древнем быту рус. народа // ПС. 1857. № 4. С. 814–856; *Чистович И. А.* История перевода Библии на рус. язык. СПб., 1899²; *Сперанский М. Н.* Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора Еврея. М., 1907; *Jagić V.* Psalterium bononiense. Vindobonae, 1907; *Погорелов В. А.* Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболг. переводе: Рассмотрение списков и исслед. особенностей псалтырного текста. Варшава, 1910; *он же.* Чудовская Псалтырь XI в.: Отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболг. переводе. СПб., 1910; *Северьянов С. Н.* Синайская Псалтырь: Глаголический памятник XI в. Пг., 1922; *Altbauer M.* Psalterium Sinaiticum, an 11th Cent. Glagolitic Manuscript from St. Catherine's Monastery, Mt. Sinai. Skopje, 1971; *Колесов В. В.* Евгеньевская Псалтырь // Dissertatione slavicae = Мат-лы и сообщ. по славяноведению. Szeged, 1972. Т. 8. Р. 57–69; *Том И. X.* Бычковская Псалтырь XI в. // Ibid. Р. 71–96; *Лихачева О. П.* Служебная Псалтырь как особого рода сборник // Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности. Л., 1981. С. 222–241; *Богдановић Д.* Инвентар ћирилических рукописа у Бугославији (XI–XVII в.). Београд,

1982; *Христова Б. и др.* Български ръкописи от XI до XVIII в., запазени в България: Своден кат. София, 1982; *Tarnanidis I. C.* The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catharine's Monastery on Mount Sinai. Thess., 1988; *Чешко Е. В. и др.* Норовская Псалтирь: Среднеболг. рукописи XIV в. София, 1989. 2 ч.; *Tredjakovskij V. K.* Psalter 1753: Facs. / Hrsg. A. Levitsky. Padeborn, 1989; *McRobert C. M.* The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the 15th Cent. // Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 921–942; *Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999; *он же.* О новгородских вошеших дощечках нач. XI в. // Рус. язык в науч. освещении. М., 2004. Т. 2. № 8. С. 203–208; *Зализняк А. А., Янин В. Л.* Новгородский кодекс 1-й четв. XI в. — древнейшая книга Руси // ВЯ. 2001. № 5. С. 3–25; *Аверинцев С. С.* Собр. соч. К., 2004. [Т. 1:] Переводы; *Tomelleri V. S.* Il salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale: Fra traduzione e tradizione (con un'appendice di testi). Münch., 2004; *Целунова Е. А.* Псалтирь 1683 г. в переводе Авраамия Фирсова. М., 2006; *Вознесенский А. В.* К истории слав. печатной Псалтири: Московская традиция XVI–XVII вв.: Простая Псалтирь. М.; СПб., 2010; *Пентковский А. М.* Слав. богослужение в архиепископии свт. Мефодия // Свети Тирило и Методије и словенско писано наслеђе: 863–2013 / Уред.: Ј. Радић, В. Савић. Београд, 2014. С. 25–102. (Старословенско и српско наслеђе; 1); *Андерс К. Ю.* Об источниках первого рус. перевода ВЗ // Вестн. Волгоградского гос. ун-та. Сер. 2: Языкознание. 2015. Т. 14. № 5(29). С. 19–25; *Васильева Д. В.* Лексемы со значением «прославлять», «хвалить», «хваля», «слава» в Псалтири архиеп. Амвросия (Зертис-Каменского) // Церковнослав. язык: История и современность / Ред.: Е. В. Грудева. Новосиб., 2016. С. 81–95; *Miklas H., Gau M., Hüner D.* Preliminary Remarks on the Old Church Slavonic Psalterium Demetrii Sinaïti // The Bible in Slavic Tradition / Ed. A. Kulik et. al. Leiden; Boston, 2016. P. 21–88; *Вершинин К. Б.* Неизвестный древнерус. толковый перевод (катена на Псалтирь) // Лингвистическое источниковедение и история рус. языка, 2016–2017. М., 2018. С. 90–118. (Тр. Ин-та рус. языка им. В. В. Виноградова; 16); *Вернер И. В.* Интерлинейная славяно-греческая Псалтирь 1552 г. в переводе Максима Грека. М., 2019.

А. А. Алексеев

В Новом Завете содержится ок. 360 цитат, в т. ч. и косвенных, из П. (из них 265 уникальных, т. е. без повторов) — это больше, чем из любой др. книги ВЗ и ок. 1/4 от всего объема процитированных текстов. В некотором смысле весь новозаветный корпус можно представить как одну аллюзию на П. (см.: полный список цитат, где отсутствуют только Пс 3, 12, 30, 52, 54, 56–60, 64, 81, 83, 108, 120, 121, 124, 127, 131, 133 — *Nestle-Aland. NTG*. P. 783–787). Подобная объемная репрезентация может быть объяснена популярностью П. среди слушателей Христа того времени, основанная на широком распространении ее текстов в иуд. богослужении, а также благодаря практике заучи-



Давид перед Христом.
Миниатюра
из Феодоровской Псалтири. 1066 г.
(Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 14v)

вания наизусть и пения псалмов в формах повседневного благочестия. П. — в доступной для восприятия большинства и красивой форме содержала изложение основных положений иудейской веры, тем самым став наиболее подходящим текстом, на интерпретации которого формировалось новое христ. учение. Обращение к П. для авторов НЗ позволяло включить новые реалии христ. опыта в духовное наследие евр. народа, показав т. о., с одной стороны — преемственность евангельского откровения, с другой — продемонстрировать радикальную новизну христианства за счет интерпретации содержания псалмов. При всей близости основных подходов к боговдохновенному содержанию псалмов (напр., как и в иуд. традиции, в НЗ их автором признается царь и прор. Давид), в христ. традиции формируются 3 направления в использовании П.: 1) христологическая типология становится основным методом, который подразумевает отношение к П. как пророческим текстам, содержащим мессианские обетования, исполнение которых осуществилось в личности Иисуса Христа и в событиях Его земной жизни. Такое использование представлено различными способами: в большинстве случаев цитаты из П. по отношению к Иисусу Христу приводятся автором новозаветной книги, иногда Сам Христос говорит языком псалмов и т. о. относит исполнение их значения к Себе (напр.: Мф 22. 44), а в отдельных случаях фрагменты псалмов вложены в уста других участников евангельского повествования — учеников, или просто зрителей (напр.: Ин 2. 17). 2) нравственно-назидательный метод —

когда тексты П., переданные буквально, иллюстрируют религ. установлений христ. жизни, тем самым служа их авторитетным обоснованием (напр.: Еф 4. 26 и Пс 4. 5). 3) практика молитвы: слова П., содержащие обращение к Богу от лица прор. Давида, переосмысляются как молитва ко Христу, Который отныне является основным адресатом всех прошений к Господу, Богу Древнего Израиля (см.: Деян 7. 59 и Пс 30. 6). Подобная практика находит отражение прежде всего в раннехрист. богослужении (напр.: Еф 5. 19). При этом большая часть цитат из П. следует переводу LXX и лишь в отдельных случаях демонстрирует отличие от него, воспроизводя чтение МТ, либо не дошедших до наст. времени греч. версий.

Обращения к тексту П. не содержат, как в лит-ре эллинистического иудаизма, многочисленных примеров нравственно-назидательного или аллегорического использования (как, напр., у Филона Александрийского или Иосифа Флавия), или пророчеств, исполнение которых связывается с историческими событиями (как, напр., в текстах Кумрана). В этой связи отличительная особенность использования П. в НЗ состоит в том, что их основное содержание целиком сосредоточено на Личности Иисуса Христа, в жизни и учении Которого вдохновенные тексты псалмов обретают исполнение. В то же время апологетическое использование слов П., когда они служат в качестве авторитетных доводов в доктринальных вопросах, встречается и в иудейской экзегезе этого периода.

В синоптических Евангелиях христологическое прочтение мессианских отрывков из П. носит преимущественно сходный характер.

Аллюзии на Пс 2. 7: «Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя» представлены в сценах *Крещения Господня* и *Преображения Господня* как слова Божественного голоса с неба (Мк 1. 11; 9. 7; Мф. 3. 17; 17. 5; Лк 3. 22; 9. 35), удостоверяющего мессианское достоинство Христа как истинного Сына Божия. В кумранских документах эти слова иллюстрируют пришествие мессии в будущем (4QFlor и 11QPsc).

Фрагмент Пс 117. 26 — «Благословен грядущий во имя Господне» приводятся во всех Евангелиях в сцене Входа Господня в Иерусалим как

восклицание толпы, сопровождающее шествие Иисуса Христа на ослиати (Мф 21. 9; 23. 39; Мк 11. 9–10; Лк 19. 38; также и в Ин 12. 13). При этом в Лк 19. 38 для более ясной эмфазы первоначального значения благословения добавлено слово «Царь», тем самым обозначается ожидание дня пришествия обетованного в П. мессиянского царя. В кумранских документах (4QpPsb; 11QPsa) с помощью этих слов передано ожидание наступления праздничного дня, связанного с возвращением Господа к Своему народу в будущем. Так же этот стих использован в заключительном эпизоде сцены оплакивания Христом Иерусалима (Мф 23. 39; Лк 13. 35).

Слова Пс 117. 22–23 о краеугольном камне, отвергнутом строителями, произносит Христос как предсказание о судьбе, которая ожидает Его в среде евр. народа (Мф 21. 42; Мк 12. 10–11; этот псалом используется еще в Деян 4. 11 и 1 Петр 2. 7). В Лк 20. 17 эта цитата служит ключом к пониманию притчи о недобром домоправителе.

Главными словами, с помощью к-рых евангелисты выражают веру во Христа как Господа служит цитата из Пс 109. 1: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих», к-рую Спаситель применяет к Себе в спорах с фарисеями (Мф 22. 44; Мк 12. 36; Лк 20. 42–43; ср.: также: Деян 2. 24–35). Изначально обращенное к Давиду обетование используется Христом для провозглашения Себя «Сыном Божиим» и одновременно Господом для Давида и Его слушателей (этот стих встречается еще 10 раз в НЗ).

Все повествования о Страстях Господних построены на основании цитат из псалмов, посвященных оплакиванию страданий невинного праведника (Пс 21, 41, 42, 68), центральным из которых служит Пс 21. Слова Пс 68. 22 «И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» отражены в сцене, когда распятому Христу дают «пить вино со смирною» (Мф 27. 34; Мк 15. 23; Лк 23. 36); Пс 21. 19 — иллюстрирует разделение одежд Христа (Мф 27. 35; Мк 15. 24; Лк 23. 34); Пс 21. 8–9 — осмеяние и уничижение Христа (Мф 27. 43; Мк 15. 29–31; Лк 23. 35). Обращенный к Богу Отцу вопль богооставленности Христа на Кресте (Мф 27. 47; Мк 15. 34)



Давид попирает своих врагов.
Миниатюра
из Феодоровской Псалтири. 1066 г.
(Lond. Brit. Lib. Add. 19352. Fol. 18v)

содержит слова Пс 21. 1. Этот стих не подходит для богословия евангелиста Луки, поэтому в этом Евангелии смерть Спасителя на Кресте сопровождается словами Пс 30. 6: «В Твою руку предаю дух мой», обращенными к Богу Отцу (Лк 23. 46; в LXX «руки Твои», в МТ «руку Твою»). В кумранских текстах слова из Пс 21; 68 отнесены не к конкретному лицу, а к испытывающим трудности общине верных (4QPsf; 4QPsa).

В сказанных на Тайной вечере словах Христа о поступке Иуды Искариота «один из вас, ядущий со Мною, предаст Меня» (Мк 14. 18), можно увидеть аллюзию на Пс 40. 10 о дружественном псалмопевцу человеке, «который ел хлеб мой, поднял на меня пядь». Возглас из молитвы Христа в Гефсимании «душа Моя скорбит смертельно» (Мк 14. 34) восходит к словам Пс 41. 7, 12, посвященным скорбному плачу отчаяния страдающего праведника.

В Евангелиях от Матфея и Луки содержится наибольшее количество аллюзий на П., и, в отличие от текста евангелиста Марка, есть примеры т. н. учительного использования (т. е. частного случая типологии), когда цитаты из П. иллюстрируют особенности учения Христа. Так, слова Пс 90. 11–12 служат в словах Христа иллюстрацией к рассказу об искушении диаволом в пустыне (Мф 4. 6; Лк 4. 10–11). В кумранских текстах Пс 90. 3, 6, 8–9, 10, 13, 14, 16 включены в собрание 4-х закликательных текстов, которые, по

всей видимости, использовались в обрядах экзорцизма (11QapocPs; 11Q11 — DJD. Vol. 23. P. 181–205) — т. е. содержание псалма направлено против тех же сил, от использования власти которых отрекается Христос. Др. пример назидательного использования слов Христа: «отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф 7. 23; ср.: Лк 13. 27), служит прямой отсылкой к Пс 6. 9. Образ птиц небесных, гнездящихся в ветвях дерева (Мф 13. 32; Лк 13. 27) вдохновлен Пс 103. 12.

Евангелист Лука представляет уникальное использование П. в виде составных лит. композиций, что напоминает практику, представленную в кумранских и апокрифических текстах. Эти гимны, или библейские песни, воспеваемые Девой Марией (Лк 1. 46–55), прав. Захарией (Лк 1. 68–79) и прав. Симеоном (Лк 2. 28–32) словами псалмов говорят о наступлении новой эпохи; они могли существовать в ранней Церкви в качестве единого сборника богослужебного происхождения. Евангелие от Луки содержит свидетельства восприятия П. как богослужебной книги, что подчеркивается характерным для него употреблением таких терминов как «книга псалмов» (см.: Лк 20. 42; и Деян 1. 20); только он использует термин «псалмы» как указание на некий общий сборник этих библейских гимнов (Лк 24. 44; ср.: Деян 13. 33, 35).

В Евангелии от Иоанна использование П. обнаруживает весьма малое количество параллелей с синоптиками, только 3 псалма демонстрируют схожее употребление. При этом в большинстве случаев в Евангелии от Иоанна, в отличие от синоптиков, типологическое прочтение П. сопровождается авторскими вводными ремарками (Ин 2. 17; 10. 34; 12. 13; 41. 9; 13. 18; 15. 25; 19. 24). Пс 117. 25–26 отмечает Вход Господа в Иерусалим (Ин 12. 13). Слова Пс 21. 18 в повествовании о Страстях предваряется вводной ремаркой: «да сбудется реченное в Писании» (Ин 19. 24). Более ясно, чем в Мк 14. 18, в рассказе о Тайной Вечере использована цитата Пс 40. 10, слова которой приведены после вводной фразы: «Но да сбудется Писание: ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пядь свою» (Ин 13. 18). Ап. Иоанн приводит эти слова не по LXX, но использует др. версию, не связанную также и с евр. текстом.

Чтение Септуагинты предлагает вариант «ядущий (ὁ ἐσθίων) хлеба мои (ἄρτους μου; в МТ: *lahmî* — хлеб мой)», а не «вкушающий (ὁ τρώγων) со мною»; вместо «возвысил, возвеличил» (как в LXX: ἐμεγάλυνεν) сказано «поднял» (ἐλῆρεν).

Как и у синоптиков, слова «И дали мне в пищу желчь, и в жажде моей напоили меня уксусом» (Пс 68. 22) приведены в сцене распятия Христа (Ин 19. 29). Также ап. Иоанн несколько раз обращается к Пс 68, используя его свидетельства в др. контексте. Эпизод изгнания торговцев из храма сопровождается словами «ревность по дому Твоем снедает меня» (Пс 68. 10) в качестве комментария со стороны учеников (Ин 2. 17). При этом подобная отсылка в контексте всей главы обретает новое значение: Пс 68. 9 содержит сетования псалмопевца на то, что он «чужим стал для братьев моих и посторонним для сынов матери моей», а в предыдущем евангельской сцене говорится о том, что Иисус пробыл в общении со своими братьями и матерью после свадьбы в Кане (Ин 2. 12). Слова «возненавидели Меня напрасно» в Ин 15. 25 служат аллюзией на Пс 68. 4 (и, возможно Пс 34. 19), где речь идет о несправедливости одиночества, демонстрируя в новом контексте — какие именно страдания предстоит претерпеть ученикам Христа.

В споре с фарисеями о Своем Божественном происхождении Христос приводит в качестве аргумента Пс 82. 6, где исходные слова о суде Бога над божествами др. народов приобретают новый смысловой оттенок, будучи направлены против тех, кто отвергает Иисуса как Бога, обвиняя Его в богохульстве (Ин 10. 34 сл.). Особое внимание ап. Иоанн уделяет Пс 77, содержащему поэтическое переложение событий исхода, к-рые обретают новые мотивы в контексте учения Христа как нового Моисея. Отсылки к этим отрывкам в Ин 6. 31 (Пс 77. 24–5) Ин 7. 38 (Пс 77. 16, 20), в к-рых Иисус рассматривается как живая вода и хлеб с небес, призваны показать превосходство нового откровения, дарованного Иисусом Христом, по отношению к ветхозаветным прообразам. Как и евангелист Лука, ап. Иоанн, для к-рого идея единства Отца и Сына носит центральный характер, опускает восклицание Пс 22. 1 из описания крестных страданий, со-

провождает их словами из Пс 33. 21, относя ко Спасителю прообраз пасхального агнца, у которого ни одна «кость ... не сокрушится» (Ин 19. 36).

В книге Деяния св. апостолов цитаты из П. преимущественно используются в качестве авторитетных текстов, подтверждающих легитимность христ. учения и практики. Так, напр., слова из Пс 69. 25; 109. 8 обосновывают избрание ап. Матфия (Деян 1. 20).

В ряде случаев взаимосвязанные отрывки из П., как в *мидрашах*, встроены в речь персонажа и тем самым образуют собрание текстов для выражения новой идеи. Заключительный отрывок из 1-й речи ап. Петра (Деян 2. 24–36) составлен из Пс 16. 8–11; 89. 4–5; 132. 11; 110. 1, чтобы более аргументировано выразить мысль о превосходстве Христа над прор. Давидом. Центральные по смыслу слова из Пс 16. 10: «Ибо Ты не оставишь душу мою в аду и не дашь преподобному Твоему видеть тление» (по LXX) приводятся дважды в свободной форме (Деян 2. 27, 31; ср.: 13. 35) в качестве ясного свидетельства о том, что Бог не покинул Своего Сына во аде. По мысли ап. Петра, если спасение праведников от смерти, о котором пророчествовал прор. Давид, не нашло исполнение в его жизни, то тогда Христос оказывается единственным, к Кому это обетование может быть отнесено. Подобным образом и в речи ап. Павла отрывки из Пс 2. 7; 16. 10; 89. 21 вpletены в краткую экспозицию истории ВЗ, целью к-рой служит показать Христа как ожидаемого избранным народом Мессию (Деян 13. 17–41). При этом о мессианском происхождении Христа сообщается словами Пс. 89. 21: «нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева, который исполнит все хотения Мои» (Деян. 13. 32).

После освобождения из темницы ап. Петра верующие произносят молитву (Деян 4. 24–31), начальные стихи к-рой построены по образцу благодарственного гимна Богу, где использование слов Пс 2. 1–2; 145. 6 служат для молитвенного воспоминания страданий Христа. В Деян 7. 59 встречается весьма редкое для всего корпуса НЗ молитвенное обращение ко Христу архид. первомч. Стефана, в заключительных словах которого «прими дух мой» содер-

жится отсылка к Пс 30. 6. Упоминание о псалмах как о первых молитвах Церкви отмечены в Деян 2. 42; 6. 4.

В корпусе Посланий ап. Павла.

В Послании к Римлянам аллюзии на П. используются преимущественно в богословской полемике чтобы укрепить авторитет ап. Павла аргументами из Свящ. Писания в споре с оппонентами. В разделе, посвященном вопросу оправдания верой (Рим 1. 8–3. 20), для построения убедительной картины греховности всех людей, как иудеев, так и язычников, широко использованы цитаты из П.: Рим 2. 6 содержит отсылку к Пс 62. 13; Рим 3. 4 — к Пс 50. 4; аргументация Рим 3. 10–18 строится на основании Пс 14. 1–2; 52. 1–2; 5. 9; 139. 3; 10. 7 и 36. 1. В следующем разделе (Рим 3. 21–5. 21) для обоснования тезиса об оправдании всех грешников по вере в Иисуса Христа, используются слова Пс 32. 1–2: «Блажен, кому отпущены беззакония, и чьи грехи покрыты!» (Рим 4. 7–8). Стих: «По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс 18. 4) восхваляющей славу Господа во всем сотворённом мире, служит аргументом в пользу проповеди Евангелия среди язычников, получивших возможность принять благовестие новым способом, неизвестными доселе иудеям (в поддержку миссии к язычникам: Пс 17. 50 — Рим 15. 9, Пс 116. 1 — Рим 15. 11). В полемике с иудеями буквальная цитата из Пс 69. 24 «да помрачатся глаза их, чтоб им не видеть...» призвана показать, что противостояние иудеев в Евангелиях, их «ожесточение», является частью Божественного замысла (Рим 11. 9). К известным из Евангелий христологическим прочтениям П. добавлены слова «злословия злословящих Тебя падают на меня» (Пс 68. 10) раскрывающие образ Христа как страдающего праведника (Рим 15. 3).

В Послании к Галатам отсылки к П. носят форму не прямых цитат, а возможных аллюзий. Напр., в Гал 2. 16 в словах об оправдании только верой, а не делами закона, можно увидеть отсылку к стиху «потому что не оправдается пред Тобой ни один из живущих» (Пс 143. 2).

В 1 Кор 3. 20 рассуждения о ценности земной мудрости подкреплены свободном переложении слов Пс 93. 11 «Господь знает мысли человеческие, что они суетны». Образ,

посредством к-рого изображается царственное величие Христа (1 Кор 15. 27) восходит к пророчеству из Пс 8. 7: «поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его». Призыв к проповеди в 2 Кор 4. 13, объединяющей понятие веры с необходимостью говорить о ней, обоснован словами Пс 115. 1: «Я веровал, и потому говорил». Увещание о милостыне к бедным во 2 Кор 9. 9 подкреплено цитатой из Пс 112. 9: «Он расточил, роздал нищим; правда его пребывает во веки».

Послание к Ефессянам демонстрирует оригинальное использование Пс 8 (гимна Богу Творцу Вседержителю) и 109, посвященного прославлению царя. Составная цитата из этих псалмов в Еф 1. 20–23 получает новое значение, прославляя владычество Христа: Тот, Кто восседает «одесную» Господа (Пс 110. 1) является Тем, Кто поставлен «владыкою над делами рук Твоих» (Пс 8. 6). Цитата Пс 68. 18, развивающая тему сошествия Христа во ад и Его Воскресения, представлена в Еф 4. 8–10 в оригинальном авторском прочтении. Если в исходном тексте (как в LXX, так и в МТ) заключительная строфа передана схожим образом: «Ты восшел на высоту, пленил плен, ты принял дары для человеков», то у ап. Павла она звучит как «...дал дары человекам». Такое изменение субъекта действия демонстрирует богословское переосмысление исходного текста, отраженного на лексическом уровне: Христос сошел с небес, чтобы не просто служить посредником между Богом и людьми, как Моисей, но Сам дарует через подвиг снисхождения в преисподнюю новый закон избранным людям в Церкви. Одно из правил свода нравственного поведения для христиан в Еф 4. 26 содержит заимствование из увещания Пс 4. 5: «Гневаясь, не согрешайте: солнце да не зайдет во гневе вашем».

Послание к Евреям содержит ряд уникальных примеров использования П. Напр., в Евр 2. 5–8 содержится прямой пересказ Пс 8. 5–7 с его последующим прямым истолкованием, чтобы продемонстрировать одновременно смирение и прославление Иисуса. Такая методика близка к распространенной в иуд. экзегезе методу пешер. Схожим образом, в Евр 3. 7–4. 7 используются стихи Пс 94. 7–11 несколько раз с толкованием (Евр 3. 15–Пс 94. 7–8; Евр 3.

18–Пс 94. 11; Евр 4. 1–Пс 94. 11; Евр 4. 3, 5–Пс 94. 11; Евр 4. 7–Пс 94. 7–8). Ключевым стихом этой композиции служат повторенные несколько раз слова из Пс 94. 8 «ныне, когда услышите глас Его, не ожесточите сердец ваших» (Евр 3. 7, 14; 4. 7) призывающие в наст. момент к покаянию в контексте истории об отпадении избранного народа во времена странствия по пустыне. В Евр 1. 5–13 собрание отрывков из Пс 2. 7; 97. 7; 45. 6–7; 102. 25–27; 104. 4; 110. 1 призвано подчеркнуть превосходство Христа над ангелами. Чтобы обосновать вечное установление первосвященства Христа, автор Евр 4. 14–5. 10 прибегает к заимствованию стихов Пс 2. 7; 110. 1–4 (см.: также Евр 6. 20). Учение о превосходстве духовной жертвы, совершенной Христом над ветхозаветными приношениями иллюстрируются в Евр 10. 5–10 словами о важности исполнения закона Божия, к-рый превыше всех всесожжений (Пс 39. 7–9).

В Соборных Посланиях. В 1-м Послании ап. Петра акцент сделан на нравственно-назидательном использовании П. Так, напр., в словах «отложив всякую злобу» (1 Петр. 2. 1) можно усмотреть отсылку к Пс 33. 14. В центре этого Послания — проповедь о христианском братолюбии (1 Петр 3. 10–12), в основе к-рой лежит цитата из Пс 33. 13–17 о следовании путем праведности, переданная в версии, близкой к LXX. Известное из Евангелий пророчество о краеугольном камне (Пс 117. 22–23) включено в подборку др. текстов из ВЗ, призванных подчеркнуть образ Церкви, составленной из «живых камней» (1 Петр 2. 4–10). Христос подобно отверженному всеми камню, в итоге становится самой главной драгоценностью, к-рая лежит в основании живой Церкви. 1 Петр 2. 3 отражает использование слов «Вкусите, и увидите, как благ Господь» (Пс 33. 8) в новой форме, как благодарственное обращение ко Христу. Этот текст весьма рано в Церкви стал использоваться в качестве гимна, сопровождающих принятие Св. Таин (см., напр.: Const. Ap. VIII 13. 16).

В книге Откровения тексты П. в целом носят форму не явных аллюзий, без точного цитирования, отдельные образы из псалмов играют важную роль в отрывках, где содержится учение о суде Бога над на-

родами и спасении верных. Напр., восходящий к Пс 2. 8–9 образ «железного жезла» призван подчеркнуть власть и влияние Церкви над народами (в Откр 2. 26–7; то же и в образе всадника на белом коне в Откр 19. 15), а так же духовную власть Христа Мессии над народами (Откр 12. 5). Слова Пс 2. 1–2 о мятеже народов находят отражение в Откр 11. 15, 18, раскрывающих картину гнева Бога и Его суда над язычниками. В нек-рых отрывках, близких по жанру к гимнам, в композиции, языке, и структуре проявляется очевидное влияние П. (см., напр.: Пс 84. 8–10 и Откр 15. 3–4). Лит.: Kistemaker S. J. The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews. Amst., 1961; Jones D. R. Background and Character of the Lukan Psalms // JThSt. 1968. Vol. 19. N 1. P. 19–50; Michel O. Paulus und seine Bibel. Darmstadt, 1972; Gundry R. H. The Use of the OT in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope. Leiden, 1975; Lincoln A. The Use of the OT in Ephesians // JSNT. 1982. Vol. 4. N 14. P. 16–57; Koch D. A. Die Schrift als Zeuge des Evangeliums: Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus. Tüb., 1986; Juel D. Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the OT in Early Christianity. Phil., 1988; Hays R. B. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Haven; L., 1989; Bellingr W. H. The Psalms and Acts: Reading and Re-reading // With Steadfast Purpose / Ed. N. H. Keathley. Waco (Tex.), 1990. P. 127–143; Schuchard G. Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit OT Citations in the Gospel of John. Atlanta, 1992; The Gospels and the Scriptures of Israel / Ed. C. A. Evans, W. R. Stegner. Sheffield, 1994; Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel / Ed. C. E. Evans, J. A. Sanders. Sheffield, 1997; Daly-Denton M. David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms. Leiden etc., 2000; Moyise S. The Language of the OT in the Apocalypse // JSNT. 2000. Vol. 22. N 76. P. 97–113; idem. The Old Testament in the New: An Introd. N. Y.; L., 2001; The Psalms in the New Testament / Ed. S. Moyise, M. J. J. Menken. N. Y., L., 2004; Evans C. A. Praise and Prophecy in the Psalter and in the NT // The Book of Psalms. Composition and Reception / Ed. P. W. Flint, P. D. Miller. Leiden; Boston, 2005. P. 551–579; Hurtado L. W. Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms // Salmanticensis. 2017. Vol. 64. N 1. P. 73–100.

П. в экзегезе древней Церкви. Раннехрист. авторы следовали основным направлениям интерпретации П., представленным в НЗ; главным из них становится типологическое, когда псалмы рассматриваются как пророчество о Христе. В рамках представленной в НЗ традиции интерпретации фрагменты из П. продолжают использоваться в качестве примеров, сопровождающих формирования основ христ. вероучения, прежде всего становление и раз-



витие христологии первых веков. Большинство цитат из П. в НЗ, прежде всего мессианского значения, использовались в трудах отцов Церкви. Ключевыми из них были: Пс 2, 8, 21, 33, 50, 103, 109, 117, 118. В то же время некоторые из них, а именно Пс 68, 78, 97, 104, 105 получили сравнительно небольшое внимание; несмотря на то, что отдельные псалмы (напр., Пс 1, 33, 45, 50) не встречались в НЗ в христологической интерпретации, они часто использовались в этом прочтении у авторов древней Церкви. Оба эти подхода наглядно видны на примере соч. мч. Иустина Философа, где есть как пересказы, в ином контексте, евангельских случаев употребления П. (см., напр.: Пс 21. 16–18 — *Iust. Martyr. I Apol. 35; Idem. Dial. 35. 6; 36, 85*), так и случаи использования новых примеров, напр., Пс 23. 7–8 и Пс. 71. 1 рассматриваются применительно к описанию вознесения Христа на небо как «Царя славы» (*Iust. Martyr. Apol. I 51; Idem. Dial. 34*). Мч. Иустин является автором самого раннего, и достаточно редкого примера богословской интерпретации текстуальных свидетельств. Он замечает, что фраза из Пс 95. 10 «Господь воцарися» завершалась в оригинальном тексте Писания словами «от древа» (ἀπὸ τοῦ ξύλου), которые иудеи специально вымарали, чтобы избежать к.-л. ассоциаций с Крестом Христовым (это чтение не зафиксировано в библиотечных рукописях; *Iust. Martyr. Dial. 73. 4. 3–5*).

1-е Послание к Коринфянам сщмч. Климента, еп. Римского также содержит примеры использования текста П. в качестве авторитетного источника, служащего обоснованием преемственности традиции НЗ. Сщмч. Климент использует псалмы, представленные в Евр 1. 5–14; и при этом добавляет новое толкование Пс 33. 12 «Придите, дети, послушайте меня» как призыва, исходящего от Самого Христа (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 36*).

Сщмч. Иринеи Лионский следует той же традиции, рассматривая христологически обетования, содержащиеся в Пс 3, 21, 23, 44, 68, 131 (*Iren. Adv. Haer. IV 33. 13; 20. 8 etc.*) и обогащает ее новыми толкованиями, напр., относя стихи Пс 131. 10–11 к рождению Христа от Девы Марии (*Iren. Adv. Haer. III 21. 5*).

Климент Александрийский одним из первых определяет боговдохновенный статус П. среди христ. Пи-



Св. Дух
диктует Давиду слова псалмов.
Миниатюра к Пс 51
из Мюнхенской Сербской Псалтири.
Кон. XIV в.
(Монах. Slav. 4. Fol. 7v)

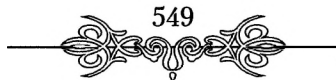
саний, замечая, что в словах этой книги «Господь говорит устами святого», возвещая миру весть о спасении (*Clem. Alex. Strom. VI 49. 2*). Слова Пс 77. 32, воспроизведенные в Мф 13. 35, становятся для Климента основным свидетельством учения о передаче сокровенных тайн Божественной мудрости посредством христ. гнозиса (*Clem. Alex. Strom. V 25. 1*).

При этом практически у всех авторов первых веков христианства акцент христологического прочтения П. носит апологетический характер. Помимо полемики с иудеями, на первый план выходит обращение к тексту П. для опровержения учения гностиков, в среде которых получили широкое распространение собственных, переработанных на основе псалмов, собраний молитвенных гимнов с искаженным содержанием (см., напр.: *Tertull. De carn. Chr. 17, 20; Hipp. Refut. V 10*). Сщмч. Киприан, еп. Карфагенский, составляет апологию в защиту христ. веры, использует широко фрагменты из Пс 44, 45, 67, 81 в качестве доказательства божественности Христа (*Cypr. Carth. Test. adv. Jud. II 6*). У Тертуллиана встречается использование П. в полемике с иудеями (Пс 19. 4; 72. 15; 132. 17 — *Tertull. Adv. Iud. 9–10*), гностиками (Пс 44. 7; 109. 1; 190. 11 — *Tertull. Adv. Prax. 4, 11, 13*), в частности — с маркионитами (Пс 1; 81. 1; 118 — *Tertull. Adv. Marcion. I 7; II 19*). Согласно его мнению: «почти все псалмы, которые проро-

чувствуют о Лице Христа, представляют Сына говорящим с Отцом ...и то, что Дух говорит от третьего Лица об Отце и Сыне» (*Tertull. Adv. Prax. 11*).

П. охватывает все стороны христ. жизни с самых первых веков, в т. ч. общественную, и частную молитву. Авторы II–III вв. представляют ранние свидетельства об использовании псалмов на праздничных христ. собраниях (*Clem. Alex. Paed. II 4; Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 40. 1–4; Tertull. Apol. adv. gent. 39; Idem. De orat. 25*). На этих примерах видно, что уже достаточно рано, в I–III в. определяется роль П. как важного источника для иллюстрации христ. вероучения. Не существует ни одного автора древней Церкви, в трудах которого нельзя было бы найти ни одной цитаты из П. или аллюзии на ее текст. Согласно выборочной росписи библейских цитат в трудах отдельных авторов II–V вв. обнаруживается больше 25 тыс. примеров обращения к тексту П. — это существенно больше, чем в любой книге ВЗ (*Biblia patristica. 1975. Vol. 1. P. 179–202; 1977. Vol. 2. P. 177–194; 1980. Vol. 3. P. 150–195; 1987. Vol. 4. P. 138–189; 1991. Vol. 5. P. 199–230; 1995. Vol. 6. P. 96–150; 2000. Vol. 7. P. 76–150*). Но несмотря на эту популярность, количество полных комментариев на П. сравнительно не велико, оно не превышает в среднем число толкований на др. большие книги ВЗ. Кроме того, большая часть комментариев, прежде всего на греч. яз., не дошла до нас в своем оригинальном виде, а доступна после реконструкции этих текстов из различных источников, в т. ч. и из катен на П. (СПГ, С. 9–46). Кроме того, написать полный комментарий на такой объемный и сложный текст могли себе позволить только крупные экзегеты, подобный труд занимал обычно несколько лет, большинство же авторов довольствовались вторичными компиляциями. Появление наибольшего числа отдельных сочинений, посвященных специально толкованию П., приходится на IV–VI вв., затем наступает период компилятивных сборников. По сравнению с греч. авторами, на лат. Западе количество комментариев сравнительно невелико, но они значительно лучше сохранились и больше по объему.

Обзор комментариев грекоязычных авторов. К нач. III в. относится составление первого известного комментария на П., сохранившегося





как «Гомилии на Псалмы» под именем сщмч. Ипполита Римского (CPG, N 1882; GCS. Bd. 1. S. 146–147, 153; критич. изд.: *Nautin*. 1953. P. 167–183). Из катен до нас дошли фрагменты гомилии на Пс 1–2 и отрывки, посвященные вопросу надписаний Пс 5, 6, 8, 9, 15, 31 и 44; 3 фрагмента (на нек-рые стихи Пс 2, 21, 21) сохранились из собрания флорилегий в соч. Феодорита Кирского «Эранист». Аутентичность этих отрывков не доказана, некоторые исследователи выступают за их принадлежность сщмч. Ипполиту (см., напр.: *Rondeau*. 1982. P. 28–32; подробнее — *The Cambridge History of Early Christian Literature* / Ed. F. Young et al. Camb., 2004. P. 142–143). Предположения основаны на лексич. параллелях, но не исключено, что эти фрагменты могут быть частью др. сочинений, а их содержание может указывать на автора IV в. (см. подробнее: *Nautin*. 1953. P. 15–29; 99–108). По всей видимости, этот труд имел апологетическую направленность и истолкование П. определялось полемикой с маркионитами и монтанистами. Судя по сохранившимся фрагментам, сщмч. Ипполит считал автором всех псалмов прор. Давида, несмотря на то, что они приписываются в заголовках разным певчим. Автор использовал христологическое прочтение: Пс 1 — о Рождестве Спасителя, Пс 2, 22 — о Его Страданиях, 23 — о Воскресении и Вознесении.

Самый ранний большой труд, посвященный толкованию П. принадлежит *Оригену*, к-рый, по свидетельству блж. Иеронима Стридонского, составил различные типы сочинений на эту книгу по видомам комментариев, 120 гомилий, схолий (excerpta) (*Hieron.* In Ezech. XV Praef.; *Idem.* Ep. 33. 4. 3). Евсевий Кесарийский сообщает, что Ориген был автором комментария на Пс 1–25 (*Euseb.* Hist. eccl. VI 24. 2), возможно, написание этого корпуса сочинений относилось к различным этапам его жизни (222–225, 245–249, 239–242) и краткие заметки были написаны последними, когда Ориген осознал невозможность завершить труд (*Nautin P. Origène: Sa vie et son oeuvre.* P., 1977. P. 368–384). Из всего этого материала до нас дошла лишь малая часть. От гомилий на П. (CPG, N 1428) из перевода Руфина на лат. яз. сохранились только 3 — на Пс 36, 37, 38 (*Orig.* In Ps.



Толкование Оригена на Пс 15.
Лист рукописи
«Толкование на псалмы Оригена».
XII в.
(Monac. gr. 314. Fol. 1r)

hom. lat. // PG. 12. Col. 1319–1410; критич. изд.: SC. Vol. 411; CCSL. Vol. 20. P. 249–251). В 2015 г. вышло критич. издание 29 гомилий на греч. яз. (Пс 15, 36, 67, 73–77, 80, 81) на основании открытой в 2012 г. ркп. Monac. gr. 314, нач. XII в. (GCSNF. Bd. 19). Схолии на П. (CPG, N 1427) имеют не самое надежное издание (*Cadiou R. Commentaires inédits des Psaumes: étude sur les Textes d'Origène contenus dans le ms. Vindob.* 8. P., 1936), сохранившиеся фрагменты, представленные в двух собраниях в издании Ж. П. Миня (PG. 12. Col. 1053–1686; PG. 17. Col. 105–150), были в посл. классифицированы Р. Деврессом (*Devreesse.* 1970. P. 1–88), однако подлинность их остается под сомнением. От первого написанного комментария на Пс 1–25 остались лишь фрагменты (CPG, N 1425; см.: *Nautin P. Origène: Sa vie et son oeuvre.* P., 1977. P. 262–268). Основной комментарий, к-рый охватывал Пс 1–16, 20, 24, 29, 38, 40, 43–46, 50–53, 57–59, 62–65, 68, 70–72, 103 (CPG, N 1425; *Libri in Psalmos*) сохранился лишь в отрывках в др. соч., изданное у Миня предисловие к нему (*Orig.* In Ps. Fragm. // PG. 12. Col. 1053–1086) так же является предметом споров. Сохранившиеся отрывки демонстрируют строгое следование Оригена содержанию текста П., от которого он не стремится уйти к построению отвлеченных аллегорических моделей. На первый план выходит духовно-нравственные назидательные истолкование, в свете к-рого текст П. при

правильном понимании помогает исправить жизнь человека согласно учению Церкви. Ориген первым среди авторов открывает П. как средство для возрастания христ. души, посредством ее воспитания (*παιδεία*), и восхождения к общению с Богом. Ориген стремится различать, от чьего лица говорит псалмопевец в стихах псалма; одни отрывки могут быть отнесены к Богу Отцу, др. — ко Христу, и, соответственно, к Церкви и каждому христианину. Стихи П., обращенные к слушателю, отражают процесс постепенного движения души по различным стадиям духовной жизни: от отвержения греха, связанного со страданиями, до опыта подражанию Христу в молитве, когда он Сам начинает говорить к сердцу человека словами П. Ориген первым рассматривает П. в качестве медицинского средства (*φάρμακός*), приносящего пользу нашим душам (*Orig.* In Ps. hom. gr. 36. 1). Его метод и модель обращения с текстом П. для выяснения ее духовного смысла нашли отражение в трудах Евсевия Кесарийского, Дидима Слепца, свт. Григория Нисского, блж. Августина и др. авторов. Не сохранившийся в полном виде этот труд Оригена оказал большое влияние на последующую традицию, поскольку мн. его части были заимствованы, адаптированы и переведены авторами др. комментариев на П.

Из комментария Евсевия Кесарийского (CPG, N 3467), к-рый, по свидетельству блж. Иеронима, был написан на всю П. (*Hieron.* De vir. illustr. 81; *Idem.* Ep. 112, 20), вероятно, ок. 330–335 гг., сохранилась примерно третья часть: на Пс 51–95. 3 (*Euseb.* In Ps. // PG. 23 Col. 441–1221) из ркп. Paris. Coislin. 44; небольшой фрагмент на Пс 37 (PG. 30. Col. 81–104) — в составе сочинений свт. Василия Великого. Прочие фрагменты, восстановленные из Палестинских катен (*Pitra.* *Analecta sacra.* Vol. 3. P. 365–520), признаются по большей части не аутентичными (критич. анализ этого материала — *Devreesse.* 1970. P. 89–146). Комментарий представляет собой наиболее яркий и последовательный пример экзегетического метода Оригена, с большим вниманием к историч. аспектам написания псалмов и специальным разбором их надписаний. Популярность этого труда подтверждается свидетельством о том (*Hieron.* De vir. illustr. 96), что свт.



Иларий Пиктавийский и Евсевий Верчелльский сделали его переводы на лат. яз. (впосл. были утрачены).

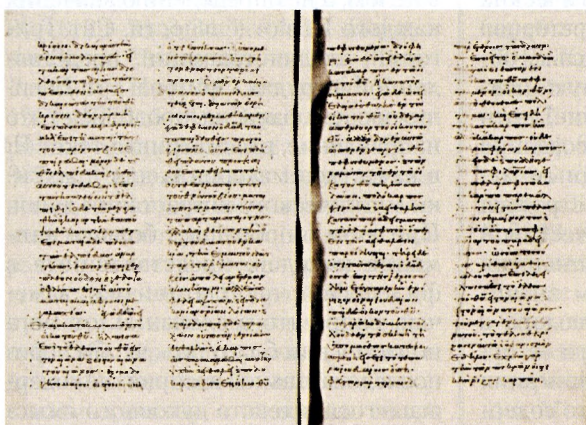
От комментария арианского автора IV Астерия Софиста (CPG, N 2815–2816; *Aster. Soph. In Ps. hom.*) сохранились лишь 31 гомилия и фрагменты из катен, представляющие собой проповеди, посвященные христологическому прочтению псалмов. Вероятно, они были произнесены на Пасху в качестве катехизических наставлений, и ранее атрибутировались свт. Иоанну Златоусту. О существовании этого комментария упоминает блж. Иероним (*Hieron. De vir. Illust. 94*). В то же время, др. авторы доказывают принадлежность этих соч. правосл. автору с именем Астерий, проповедовавшему в IV–V вв. в Антиохии (*Kinzig W. In Search of Asterius: Studies on the Authorship of the Psalms. Gött., 1990. P. 231; см. критич. изд.: Asterius: Psalmenhomilien/ Hrsg. W. Kinzig. Stuttg., 2002. 2 Bde.*).

Под именем свт. Афанасия I Великого, еп. Александрийского сохранился труд «*Expositiones in Psalmos*» в жанре схолий, восстановленных из фрагментов катен Никиты Серреца, еп. Ираклийского (CPG, N 2140; *Athanas. Alex. In psalm.*). Это фрагментарное собрание получило такое название во время публикации в издании Миня (PG. 27. Col. 60–545; см.: дополненное издание — *Vian G. M. Testi inediti dal commento ai Salmi di Atanasio. R., 1978*). Существует крат-

но доказано его не оригинальное происхождение (*Dorival G. Athanase ou Pseudo-Athanase? // RSLR. 1980. Vol. 16. P. 80–89*). Комментарий содержит большое количество примеров аллегорических толкований; представленные в П. образы обретают смысл только в случае их духовного понимания (πνευματικῶς — *Athanas. Alex. In psalm. 27*). Др. соч. свт. Афанасия «Послание к Маркеллину об истолковании псалмов» (CPG, N 2097; *Athanas. Alex. Ep. ad Marcel. // PG. 27. Col. 14–45*) считается подлинным. Это послание было написано ок. 360–363 гг. в качестве ответного письма на просьбу понять скрытый смысл псалмов и оказало серьезное влияние на последующее формирование христ. традиции понимания П. Оно было включено в предисловие к греч. тексту П. в Александрийском кодексе Библии (Vv.), а VII Вселенский Собор принял его в качестве необходимого руководства для чтения П. (*Mansi. Vol. 13. P. 361*). Акцент построен на благочестивом использовании П. для жизни души, и восходит к методу Оригена: в словах псалмов верующий может увидеть ответы, как поступить в той или иной жизненной ситуации и услышать призыв Христа ко спасению (*Athanas. Alex. Ep. ad Marcel. 2, 10, 11, 12*). Свт Афанасий уточняет, что одни псалмы отражают состояния души (Пс 3; 11; 12; 51; 54; 56; 57; 142), др. — содержат пророчества о пришествии Христа (Пс 87; 45; 2; 22; 88; 69; 138; 24; 47; 110; 72 — *Athanas. Alex. Ep. ad Marcel. 27*) и позволяют представить картину про-

От комментария Аполлинария Лаодикийского в кон. IV в. (CPG, N 3681; *Fragmenta in psalmos*) сохранились фрагменты из катен, содержащих ряд еретич. высказываний (*Mühlenberg E. Psalmenkommentare aus der Katenenuberlieferung. Bd. 1. B., 1975. S. 1–118; Devreesse R. Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vatican, 1970. P. 211–223*).

К кон. IV в. Относится толкование на П. Диодора, еп. Тарсийского (CPG, N 3818; *Diod. Tars. Comm. in Ps.*). Текст был обнаружен в 1905 г. Ж. Лебретоном в кодексах Paris. 168 и Paris. Coisilin. 275 и издан его учеником Л. Марье (*Marès L. Aurionous le Commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse? // RPhLHA. N. S. 1911. Vol. 35. P. 56–70*), это издание содержало ряд отрывков, не принадлежащих Диодору. Критич. издание 1-й части соч. на основании 5 рукописей было осуществлено в 1980 г. Ж. М. Оливье (*Commentarii in Psalmos. / Ed. M. Olivier. Turnhout, 1980. T. 1: Ps. I–L. (CCSG; 6)*). Его основной подход к тексту П. не предполагает отказ от аллегорического или типологического толкования, скорее он выстраивает приоритет смыслов, стараясь строго разделить историческую интерпретацию и духовную (или созерцание — ἀναγωγή) в зависимости от жанра и содержания исследуемого текста. Для уяснения буквального смысла текста Диодор прибегает к рассмотрению особенностей евр. оригинала (ок. 20 раз), дает объяснение непонятных слов в сравнении с переводом LXX. По содержанию комментарий представляет собой поэтическую глоссу на события священной истории от времени правления прор. Давида до царя Езекии, при этом включая обширные экзегетические экскурсы к отрывкам из др. книг ВЗ (прор. Исаии, прор. Иеремии, Книгам Царств). Каждый псалом сопровождается кратким введением, содержащим историч. обстоятельства его написания и основные темы. Исполнение содержащихся во мн. псалмах мессианских пророчеств Диодор относит к личности Езекии, а не Христа (так, напр. Пс 27; известный из Евангелия мессианский Пс 21 не может относиться ко Христу, так как формально посвящен исповеданию перед Господом грехов — поэтому находит исполнение в рассказе 4 Цар 19). В прямом мессианском смысле он истолковывает только 4 псалма



Толкование
Евсевия Кесарийского
на Псалмы.

901–1000 гг.

(Paris. Coislin. 44. Fol. 4v – 5)

Фото: gallica.bnf.fr

роческого предызображения Боговоплощения, необходимую в полемике с арианами. Чтение стихов из П., пение, или молитва словами псалмов служит дидактическим упражнением для духовной жизни души, связанной с темой каждого псалма, представляя картину постепенного «движения души» человека к Богу (*Athanas. Alex. Ep. ad Marcel. 10; 14; см. подробнее: Ferguson. 1985. P. 295–296*).

кая версия этого сочинения на сир. яз. (*Thomson R. W., ed. Athanasiana Syriaca. Louvain, 1977. Pt. 4: Expositio in Psalmos. (CSCO; 386–387. Syr.; 167–168)*). Этот компилятивный сборник содержит интерполяции из произведений др. авторов, напр., Евсевия Кесарийского; несмотря на мнение нек-рых исследователей, убедитель-

целиком: Пс 2, 8, 44, 109, в содержании которых представлено «предназначение» (σχηματισμός) воплощения Господа. Но при этом не отвергает целиком новозаветной типологии, которая раскрывается в процессе созерцательного понимания текста П.: даже если Пс 29. 3 обретает исполнение в образе царя Езекии, его «превосходящее» значение раскрывается в свете обетования о всеобщем воскресении мертвых. Экзегетические методы Диодора оказали серьезное влияние на последующих представителей Антиохийской богословской школы, прежде всего свт. Иоанна Златоуста, Феодора Мопсуестийского и Феодрита Кирского.

Комментарий Феодора, еп. Мопсуестийского на П. (CPG, N 4413; *Expositio in Psalmos*) был написан ок. 370–380 и является его самым ранним произведением, текст которого был восстановлен частично на основании материалов из катен, лат. и сир. переводов (*Devreese R. Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes: (I–LXXX). Vat., 1939*); сохранились сир. фрагменты Пс 118, 138–148 (*Theod. Mops. Fragments syriacques du Comment. des Psaumes. Lovanii, 1982. (CSCO; 435–436. Syr.; 189–190)*); лат. перевод был сделан Юлианом, еп. Экланским (*Theod. Mops. Expositionis in Psalmos. Turnholti, 1977. (CCSL: 88A)*). Феодор был первым, кто произвел деление всех псалмов по содержанию: на нравоучительные, покаянные, вероучительные, пророческие, благодарственные и др. (*Theod. Mops. Exr. in Ps. 36 praef.*). Экзегетический метод Феодора зависит от Диодора, но, в отличие от своего учителя, он относит исполнение представленных в П. пророчеств не только к эпохи царя Езекии, но ко временам Вавилонского плена и персидского господства. Кроме того, он делает больший акцент на буквально-историч. истолковании П. (CSCO. T. 436. P. 18) — без выяснения обстоятельств написания невозможно понять смысл П. (*Theod. Mops. Exr. in Ps. 32 praef.*). Тем не менее, подход Феодора нельзя назвать буквально-историч.: он уделяет крайне мало внимания текстологии, раскрывая прежде всего значения (διάνοια) псалмов. Считая слова прор. Давида вдохновенными Св. Духом, он ограничивал пророческую перспективу его видения временем Маккавеев. В связи с этим использование псалмов в НЗ он объясняет их вторич-

ным приспособлением новозаветными авторами к реалиям уже исполнившегося пророчества (*Ibid. 67. 19*). Тем не менее, следуя за Диодором, он уделял христологическое прочтение целиком только Пс 2, 8, 44, 109, даже допуская при этом элементы аллегорической интерпретации (*Theod. Mops. Exr. in Ps. 44. 9*), и в ряде случаев допускает частичное исполнение нек-рых псалмов как в историч. лицах ВЗ, так и во Христе (Пс 21, 67, 71, 88). Феодор отвергал евр. надписания псалмов, не признавая за ними ценности и сопровождал их своими вводными ремарками, отражающими более точно их содержание. Он не видит смысла в обращении к свидетельствам евр. текста по сравнению с переводом LXX, лучше передавших его смысл (*Theod. Mops. Exr. in Ps. 67. 34*). Для понимания текста Септуагинты достаточно обращаться к свидетельствам версий Акилы, Симмаха и Феодотиона (*Ibid. 35. 2*).

В отличие от предшествующих комментариев, «Толкование на псалмы» свт. Иоанна Златоуста (CPG, N 4413 — *Expositiones in psalmos*) дошло до нас без позднейших реконструкций; от него сохранилась третья часть, содержащая толкования на 58 псалмов (Пс 4–12, 43–49, 108–117, 119–150 — PG. 55. Col. 39–154, 167–197). Этот текст датируется антиохийским периодом деятельности святителя (ок. 390–398 гг.), и по жанру это не гомилии, а скорее беседы, созданные в педагогических целях. Метод Диодора претерпел серьезное изменение, поскольку обрел большую назидательную ценность: не только содержание, но и сам исторический контекст создания псалмов становится наглядным материалом, на основе которого строятся правила проведения благочестивой жизни. При этом христ. типология применяется свт. Иоанном значительно чаще, нежели у Феодора с Диодором. Главное для него — исследование цели (σκοπός) написания каждого псалма, без этого его содержание не может принести пользы. Эта цель называется также разумом (διάνοια), смыслом (νοῦς) или созерцанием (θεωρία) (*Ioan. Chrysost. In Psalm. Praef.; 3*).

Среди дошедших до нас «Гомилий на псалмы» свт. Василий Великого (CPG, N 2836 — *Basil. Magn. Hom. in Ps.*), созданных ок. 370–375 гг. и сохранившихся в тексте Палестинских

катен, 13 считаются подлинными (на Пс 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 — PG. 29. Col. 209–494), а 5 — нет (на Пс 14, 28, 37, 115, 132 — PG. 30. Col. 72–116). На первый план этого сочинения, к-рое демонстрирует уверенное владение риторическими приемами, выходит нравственно-назидательное прочтение П., в к-ром автор видит средство для исцеления недугов души (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 1. 1*). Помимо этого П. — наиболее лучший и доступный способ для изучения ветхозаветной истории, пророков и притчей. По мнению свт. Василия, эта книга «содержит в себе полезное из всех остальных книг» Библии и «каждое слово ее исполнено догматов» (*Ibid. Praef.*). Иногда он обращается к текстологическому анализу, приводит евр. слова, а также уделяет существенное внимание аллегорическому прочтению мн. образов (*Ibid. 28.5–6; 29. 1*). Как считает свт. Василий, только стремление понять духовный смысл слов П. обновляет веру человека, буквальная же интерпретация подобно ветхому человеку, уже миновала (*Ibid. 32. 3*).

Свт. Григорий Нисский обращался к истолкованию П. в нескольких сочинениях, центральным из к-рых является трактат «О надписании псалмов» в 5 книгах (CPG, N 3155 — *Greg. Nyss. In inscript. ps. // GNO. 1986. T. 5. P. 24–193; ср.: SC. Vol. 466*). Созданный ок. 376–378 гг. этот труд посвящен истолкованию текста П. в целом, а не определению значения каждого П. в отдельности. Свт. Григорий, следуя традиции, представленной в трудах Оригена, свт. Василия и свт. Афанасия, продолжает это направление, рассматривая текст П. в качестве материала для практики мистического возрастания души. При этом он обращает больше внимание на идеи, представленные в философии неоплатонизма, замечая, напр., что в словах П. от Бога подается нам благодать, чтобы через последовательное восприятие содержащегося в тексте духовного смысла, «возводить душу к высшему, пока она не достигнет высочайшего из благ» (*Greg. Nyss. In inscript. ps. 9. 1*). Его абсолютный антиисторический подход, сфокусированный исключительно на значении слов П. ради целей восхождения души к созерцанию, весьма сильно отличает его толкование от сочинений др. раннехристианских авторов. Свт. Григорий рас-

смачивает написание каждого псалма как аллгорию внутренних движений души, позволяющих разделить содержание П. на 5 книг. Это деление указывает на 5 стадий или ступеней (которые свт. Григорий именует «последовательность» — ἀκολουθία), означающих поэтапное восхождение души человека к Богу (Ibid. 10). При этом подобное проникновение в духовный смысл П. «не заботится о хронологическом, т. е. плотском порядке вещей» (Ibid. 5) — любое буквально-историческое толкование игнорируется. Каждый псалом развивает идею постепенного духовного совершенствования: напр., Пс 1 — указывает на жажду блаженства и избавления от зла, Пс 2 — победу над злом через познание Бога и т. д.

Дидим Слепец считается автором созданного в кон. IV в. комментария на всю П. (CPG, N 2550 — *Hieron.* Ep. 112. 20; *Idem.* De vir. Illustr. 109). Сохранившиеся фрагменты дошли в 2 версиях. Одна, охватывающая всю П., была заново реконструирована из текста Палестинских катен (Die Psalmenkommentare. 1975. Bd. 1. S. 120–375), так что прежнее издание Миня считается устаревшим (PG. 39. Col. 1156–1616, 1617–1622; см. также: *Devreesse R.* Les Anciens commentateurs grecs des Psaumes. Vat., 1970. P. 147–210). Другая, обнаруженная в 1941 в папирусном кодексе V в. из пещеры Тура, в Каире, содержит запись устных поучений Дидима на нек-рые псалмы (Пс 20–26. 10; 29–31. 3; 34. 7–44. 4 — *Didymos der Blinde.* Psalmenkommentar (Tuṛa-Papyrus) / Hrsg. M. Gronewald. Bonn, 1969–1970. 5 Tl.). Вероятно, оба варианта были созданы между 367–387 гг. Первый из них представляет весьма лаконичный, последовательный комментарий, второй носит характер пространного изъяснения, когда толкование П. прерывается вопросами или замечаниями слушателей. Обе версии отражают сходные подходы: основной интерес связан с возможностью с помощью текста П. исправить душу человека. Сначала Дидим предлагает историческое, или «согласно сказанному» (κατὰ τὸ ῥητόν) толкование, выясняет его контекст, а уже затем обращается к духовному. При этом применяемый аллгорич. метод он называет «тропологией» (τροπολογία — *Did. Alex.* Fragn. in Ps. 4. 4) и применяет его выборочно, чтобы избежать опас-

ности возникновения ересей, напр., докетизма (Ibid. 2. 10).

К кон. IV в. относится соч. Евагрия Понтийского «Схолии на Псалмы» (CPG, N 2455; — *Evagr. Schol.* in Ps.), реконструированный из собрания схолий (*Balthasar H. U., von.* Die Hiera des Evagrius // ZKTh. 1939. Bd. 63. S. 86–106, 181–206), к-рые в прежних изданиях были приписаны др. авторам, напр. Оригену (*Orig.* in Ps. fragm. // PG. 12. Col. 1053–1686; *Pitra.* Analecta Sacra. T. 2. P. 444–483; T. 3. P. 2–364). Др. издание было осуществлено. М.-Ж. Рондо (*Rondeau M.-J.* Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique // OCP. 1960. Vol. 26. P. 307–348). Толкование Евагрием П. было тесно связано с его молитвенной практикой: существует предание, что он молился словами П. 100 раз в течении дня, соединяя ее с практикой безмолвной молитвы. Евагрий рассматривал П. как книгу, содержащую учение всего Свящ. Писания и служащую лучшим источником предназначенного для аскетов практики нерассеянного (ἀπερισπάστως) псалмопения (*Evagr. Schol.* in Ps. 1. [137]). Соответственно, его толкование отражает чередование использования языка П. применительно к обстоятельствам духовной жизни и созерцательного апофатического осмысления ее образов, возводящее молящегося к Богу как единственной цели псалмопения (Ibid. 1 [140]). Если прор. Давид для него является «духовным воином», то, соответственно П. — духовным оружием для борьбы с искушениями (Ibid. 14 [30]). Христос как «врач душ» посредством своего Слова через чтение П. исцеляет нас от грехов (Ibid. 9 [106]; 6 [144]).

Соч. свт. Кирилла Александрийского «Толкование Псалмов» (CPG, N 5202; *Expositio in Psalmos*), дошло в отрывках из катен, где его разрозненные фрагменты были смешаны с отрывками из комментариев мн. др. авторов, что нашло отражение в версии, опубликованной в издании Миня (PG. 69. Col. 717–1274). В др. изданиях отражены результаты реконструкции исходного текста на основании критич. работы с рукописями (*Mercati G.* Osservazioni a Proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e Altri, con Frammenti Inediti. Vat., 1948. P. 133–139; *Devreesse.* 1970. P. 224–238). Комментарий демонстрирует отсутствие интереса к текстуально-

му анализу библейского текста П. или к историч. контексту, при этом сделан акцент на нравственно-назидательном направлении истолкования (*Cyr. Alex.* Exp. in Ps. // PG. 69. Col. 744). Основное внимание уделено богословским вопросам: как и в др. экзегетических работах, свт. Кирилл не отходит от основного герменевтического принципа: раскрытие в ветхозаветных прообразах откровения «тайнства Христа» (Ibid. Col. 1081C).

Самый полный, охватывающий все 150 псалмов комментарий на греч. яз. принадлежит Феодориту Кирскому (CPG, N 6202; *Theodoret.* In Ps. // PG. 80. Col. 857–1998) — очевидно, он был написан ок. 441–448 гг. Согласно предисловию, появление этого обращенного как к аскетам, так и простым верующим труда, было вызвано популярностью П. среди христиан, к-рые нуждались в истолковании исполняемого ими каждый день в виде песнопений текста. Поскольку этот комментарий был написан позже всех др. основных трудов, Феодорит хочет подвести итог предшествующих толкований и избежать их крайностей, подразумевающих как неумеренные иносказания, так и сведение смысла псалмов исключительно к иллюстрации событий из истории Израиля. Он замечает, что даже если согласно надписаниям, не все псалмы принадлежат прор. Давиду, это не влияет на боговдохновенный характер всей книги (*Theodoret.* In Ps. Praef.). Как и у Феодора Мопсуестийского, вопросы текстологии ограничиваются рассмотрением свидетельств Септуагинты и 3-х основных переводов на греч. яз. (Ibid. 62. 2), но в отличие от своего предшественника, он уделяет больше внимания особенностям библейского языка, фигурам речи (Ibid. 44. 12; 65. 6; 108.1). Следуя традициям Антиохийской школы, он также относит исполнение Пс 28, 29, 32 к эпохе царя Езекии. Феодорит не принимает толкования, которые отвергают историч. правду (Ibid. 64. 14), но при этом считает исключительно буквальное понимание П. поверхностным и свойственным иудеям, противопоставляя ему истинное богословие, основанное на узнавании в тексте псалмов откровения о Боге Слове (Ibid. 32. 6). К верному истолкованию пророчеств подводит «созерцание дел/обстоятельств» написания каждого псалма

(θεωρία τῶν πραγμάτων — Ibid. Praef.). Центральным термином для исполнение пророческих слов П. в событиях НЗ для Феодорита служит «исход, осуществление» (ἐκβασις) (Ibid. 54. 14; 92. 5), к-рый становится возможным благодаря реализованной через воплощение Бога Слова «перемене вещей» (μεταβολή τῶν πραγμάτων — Ibid. 83. 8). Феодорит принимает предложенное Феодором содержательное деление псалмов (Ibid. Praef.), и применяет типологию (в контексте его терминологии: «тропологический смысл» — τροπικῶς), только когда обстоятельства сказанного не могут быть отнесены к земному царю из рода Давида (Пс 2, 8, 44, 109, 21, 72). Конечной же целью его истолкования П. состоит в том, чтобы увидеть за покрывалом умственных очей «силу божественных словес» (Theodoret. In Ps. 118. 18).

Сохранилось 3 сочинения сер. V в., посвященных интерпретации П., от прп. Исихия Иерусалимского. Большой комментарий (CPG, N 6554; *Hesych. Hieros.* In Ps. magn.), восстановленный из катен частично: Пс 37 (*Deveessee R. La Chaine sur les Psaumes de Daniele Barbaro* // RB. 1924. Vol. 33. P. 512–521); Пс 77–99 (PG. 55. Col. 711–784 — под именем свт. Иоанна Златоуста); тексты, опубликованные под именем Исихия в PG. 93 Col. 1180–1340 — не все ему принадлежат (см.: *Deveessee*. 1970. P. 250–261); полностью не издан. В его содержании прп. Исихий раскрывает таинство христ. учения, скрытого в П. в контексте антииуд. полемики. Краткий комментарий (CPG, N 6553; *Hesych. Hieros.* In Ps. brev.) представляет собой собрание в виде глосс из П., служащих параллелями к эпизодам из земной жизни Христа. При этом текст содержит цитаты из трудов др. авторов — его подлинность под вопросом. Этот сборник получил широкое распространение в средние века на латыни (подробнее: *Aubineau M. Hesychius redivivus* // *Freiburger Zschr. f. Philosophie u. Theologie*. 1981. Bd. 28. S. 253–270). Трактат «О надписаниях псалмов» (CPG, N 6552; *Hesych. Hieros.* De titul. ps.) ошибочно представлен как сочинение свт. Афанасия и содержит аллегорические толкования в виде собрания разрозненных схолий.

Комментарии на латинском Запaде. «Трактат на Псалмы» свт. Илария Пиктавийского (CPL, N 428; *Hi-*

lar. Pict. In Ps. // PL. 9. Col. 231–809; критич. изд.: CCSL. Vol. 61–61A) был, вероятно, составлен из гомилий ок. 364–367 гг. По всей видимости, комментарий охватывал все псалмы, но сохранились только 55 гомилий (Пс 1–2, 9, 13–14, 51–69, 91, 118), при этом толкование на Пс 118 представляет собой фактически один объемный трактат, где текст псалма разбирается по отдельным главам в соответствии с буквами евр. алфавита. Это соч. представляет собой первый пример сравнительного текстуального анализа свидетельств П. в версиях LXX и *Vetus Latina*. Следуя традиции Оригена (см.: *Hieron.* Ep. 112. 20), свт. Иларий проводит контекстуальный анализ содержания каждого псалма, чтобы установить, от кого именно говорится в каждом разделе: напр., слова Пс 1 сказаны от лица пророка, Пс 88. 19 — от лица Бога Отца; Пс 17. 43 — от лица Бога Сына. Он использует аллегорический метод, однако избегает его крайностей, делая исторические экскурсы к реалиям Св. земли.

Свт. Амвросию Медиоланскому принадлежит созданное ок. 390–397 гг. «Толкование на 12 псалмов» (CPL, N 140; *Expositio super Psalmos XII* // CSEL. Vol. 64), которое включает гомилии на Пс 1, 35–40, 43, 45, 47–48, 61. Эти проповеди отражают влияние Оригена, Евсевия, свт. Василия и Дидима. В каждом псалме свт. Амвросий выделяют отдельную тему, которая посвящена последовательному введению слушателя в учение Церкви и укладываются в схему катехизического наставления (от покаяния в Пс 37, затем — к учению о Христе в Пс 38–39, к таинствам Церкви в Пс 40–43 и реалиям будущего века — Пс 48). В рамках этих тайноводственных поучений он замечает, что если нравственное прочтение отражает красоту псалмов, то духовное (или мистическое — *mystica*) спасает душу от смерти (*Ambros. Mediol.* In Ps. 1. 42). Ок. 386–390 гг. им было написано толкование из 22 гомилий, посвященное истолкованию 22 строф Пс 118 (CPL, N 141 — *Ambros. Mediol.* In Ps. 118 // PL. 15. Col. 1197–1526; CSEL. Vol. 62), каждая из к-рых обращена к конкретному слушателю из его общины, а нравственно-назидательное прочтение связано с местом П. в жизни и учении Церкви, и прежде всего с их ролью в богослужении.

Основной труд, посвященный толкованию П. блж. Иеронима, еп. Стридонского, дошел до нас в двух собраниях. Одно из них посвящено 59 псалмам: Пс 1, 5, 7, 9, 14, 66–67, 74–78, 80–84, 86, 89–91, 93, 95–98, 100–111, 114–115, 119, 127–128, 131–133, 135–137, 139–143, 149 (CPL, N 592; *Tractatus LIX in psalmos*; *Hieron. Tract. in Ps.* // CCSL. Vol. 78. P. 3–352); другое включает гомилии на 14 псалмов, содержащие часть псалмов из прежнего собрания, к которым добавлены новые толкования: Пс 82–84, 87–93, 95–96 и проповедь на Пс 93, произнесенная на Пасху (CPL, N 593; *Hieron. Tract. in ps. Ser. altera* // CCSL. Vol. 78. P. 355–447). Оба собрания были написаны ок. 397–400 гг. в жанре гомилий, и не представляют собой последовательного истолкования стих за стихом. Блж. Иероним активно прибегает к сравнительному анализу свидетельств греч. и евр. текстов Библии (*Hieron. Tract. in Ps.* 86. 5) для раскрытия буквально-историч. смысла, от к-рого он призывает своих слушателей восходить к «священным таинствам» сокрытых в П. слов (Ibid. 86. 4). Основываясь на свидетельствах рукописей и сравнительном анализе трудов разных авторов В. Пери предположил, что этот трактат по большей части представляет собой свободный перевод гомилий Оригена; при этом блж. Иероним добавлял к оригинальному тексту мнения др. авторов и примеры своей интерпретации (*Peri V. Omelie origeniane sui Salmi. Vat.*, 1980), однако другие исследователи считают этот вывод лишь гипотезой. Между 387 и 392 гг. были написаны «маленькие комментарии», или схолии на псалмы (CPL, N 582; *Hieron. Commentarioli in psalmos* // PLS. Vol. 2. Col. 29–75; критич. изд.: CCSL. Vol. 72. P. 177–245), представляющие собой сборник кратких и преимущественно филологических разъяснений к псалмам.

Блж. Августин — автор наиболее фундаментального и объемного толкования на всю П. (его издание занимает 3 тома) во всей святоотеческой традиции, название которого «*Enarrationes in Psalmos*» («подробные объяснения») (CPL, N 283; *Aug. In Ps.*; CCSL. Vol. 38–40) — было дано ему в эпоху Возрождения. Труд прекрасно сохранился и дошел во множестве рукописей; в него входят: краткие заметки (Пс 11–32), развернутые комментарии (Пс 1–

10), гомилии (не менее 422), при этом мн. псалмы истолкованы неоднократно (Пс 32, 33, 36 — 3 раза; Пс 30, 103 — 4; Пс 118 — 32). Работа над толкованием охватывает основные периоды творчества Августина, как минимум с 392–418 гг. (CCSL. Vol. 38. P. XV–XVIII). Блж. Августин раскрывает все стороны интерпретации П. (весь корпус его трудов содержит более чем 10000 цитат), стремясь дать гармоничное и исчерпывающее истолкование, делая упор не на выяснение тайного смысла библейских слов, а рассмотрение нравственного и христологического значения псалмов, которое обретает единство в церковной молитвенной практике. При этом использование восходящих через свт. Амвросия к Оригену аллегорий (напр.: *Aug. In Ps. 6. 1*) носит ограниченный характер, служа главным образом задачам нравственного увещания. Поставленная задача наставить слушателя в вопросах веры и дать возможность обрести в словах П. утешение предполагает минимальное внимание к историческим деталям. Основная цель такого подхода состоит в том, чтобы в содержании П. помочь верующему открыть Христа, Который ее словами «молится за нас, молится в нас, и молится нами» (*Ibid. 85.1*). Христос говорит словами псалмов в Своем теле, т. е. в Своей Церкви, а значит и во всех нас, как ее членах (*Ibid. 21. 2–3*). Это сочинение стало источником вдохновения для всех последующих лат. авторов средневекового Запада, чьи комментарии часто представляли собой сокращенные редакции этого громадного труда. Так, напр., толкование на П. Проспера Аквитанского († после 455) (CPL, N 524; *Prosper. In Ps. // CCSL. Vol. 68A. P. 1–211*), является в основном компиляцией отрывков из труда блж. Августина.

Комментарий на П. Арнобия Младшего (CPL, N 242; *Arnobius Iunior. Commentarii in psalmos. Turnholtii, 1990. (CCSL; 25)*) был написан ок. 460 г. и охватывает всю П. Акцент сделан на христологическом прочтении псалмов и аллегорическом методе, при этом Арнобий противостоит блж. Августину, прежде всего в понимании учения о предопределении, но при этом не называя своего оппонента по имени. Комментарий служит важным источником для понимания использования П. в богослужении церковью Африки того времени.

Толкование на П. Кассиодора (CPL, N 900; *Cassiodorus. Expositio in Psalmos. Turnhout, 1958. (CCSL; 97–98)*) было создано ок. 540–550 гг. В качестве основы для толкования был взят комментарий блж. Августина и переработан в виде строгого по стилю построчного последовательного комментария, воплотившего в лаконичном содержании достижения всей предшествующей экзегетической традиции. Комментарий включает примеры толкований др. авторов (свт. Иоанна Златоуста, Илария Пиктавийского, блж. Иеронима, свт. Афанасия). При этом уделено существенное внимание филологическим проблемам текста (рассмотрение фигур речи, риторических приемов, экскурсами в греч. и лат. термины), каждый псалом сопровождается введением и заключением. Кассиодор классифицировал псалмы по типу в соответствии с их надписаниями на 12 категорий, а весь состав П. разделил на 5 книг, тем самым представив ее систематическую экзегезу. Конечная цель толкования Кассиодора состоит в раскрытии «небесного содержания», сокрытого в таинственных словах П. Ему принадлежит высказывание о том, что по содержанию «70 псалмов имеют отношение к ВЗ, а 80 — к НЗ: поскольку 7 дней недели венчает суббота — день покоя, а Воскресение празднуется в 8-й день новой эры, соответственно священное число 150 псалмов включает в себе таинства как Ветхого Завета, так и Нового» (*Cassiod. Exp. ps. 71*).

Примеры основных направлений экзегезы П.: 1. Христология. В трудах раннехрист. экзегетов дальнейшее развитие представленного в НЗ типологического истолкования П. нашло выражение в появлении новых примеров христологической интерпретации псалмов. Так, напр., хотя Пс 1 никогда не приводится в НЗ в этом значении, мн. авторы в образе благочестивого мужа (Пс 1. 1–2) усматривают отсылку как ко Христу, так и к христианам. Соответственно, в свете слов Рим 5. 12–21, 1 Кор 15. 47 образ нечестивого человека (Пс 1. 4–6) относится к Адаму, первому грешнику (см., напр.: *Aug. In Ps. 21; Cassiod. Exp. ps. 1. 1; Theodoret. In Ps. 1. 1*). В этом контексте упомянутые в Пс 1. 3 потоки вод указывают на Божественные Писания, где «повсюду можно найти проповедуемого Христа» (*Athanas. Alex. In psalm.*

1. 3). Согласно авторам комментариев вся жизнь Иисуса Христа была таинственным образом сокрыта в П. Соответственно, Его пречечное рождение предугазано в словах Пс 2. 7 (*Aug. In Ps. 2. 6; Euseb. Demonstr. 4. 16*) и Пс 109. 3 (*Hilar. Pict. De Trinit. 6.16; Athanas. Alex. Or. contr. arian. IV 27*). «Глас Господа над водами» из Пс 28. 3 прообразует Его крещение в Иордане (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 28. 3*). Его сошествие во ад и воскресение описывают слова Пс 48. 16 (*Aug. In Ps. 48. 5*) и Пс 15. 10; 87. 5 (*Orig. In Ioan. comm. I 31*); так же о воскресении Христа говорит образ солнца, выходящего как жених из брачного чертога (Пс 18. 5 — *Iust. Martyr. I Apol. 54. 9*). Его Вознесение предызображено в Пс 46. 5 (*Beda. Hom. 2.15*) и Пс 17. 10 (*Euseb. In Ps. 18.11–13*).

II. Триадология. Для мн. отцов наиболее наглядным предызображением тайны Св. Троицы и всех ее Божественных Лиц в словах псалма служит стих: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс 32. 6 — *Aug. In Ps. 33; Cassiod. Exp. ps. 33. 6; Basil. Magn. Hom. in Ps. 33. 4*). Слова Пс 35. 10 «ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет» символически сообщают, как через свидетельство учения Христа свет Отца и Духа открылся нам (*Cassiod. Exp. ps. 35. 10; Theodoret. In Ps. 35. 6*). В христианской традиции многие воззвания к Богу в псалмах (напр., Пс 5. 3) рассматриваются как обращения к Единому Богу в Трех Лицах (*Aug. In Ps. 5. 3*). По мнению свт. Василия Великого, воздаяние Богу «славы и чести» (Пс 28. 1) означает следование догматически правильной вере во Св. Троицу (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 28. 4*). Слова о Боге творящем чудеса (Пс 71. 18–20) становятся гимном, прославляющим благодетеля Св. Троицы (*Aug. Serm. 136. 3; Tract. in Ioan. 91. 4*). Восхождение «от силы в силы», которое обещается в Пс 83. 8 для следующих путем благочестия праведников, аллегорически понимается свт. Григорием Богословом как модель поэтапного откровения о троичности Бога в истории спасения (*Greg. Nazianz. Or. 31. 26*). Подобным образом, слова из Пс 41. 7: «Бездна бездну призывает голосом водопадов Твоих» становится аллегорической картиной общения лиц Св. Троицы (*Arnobius Iunior.*

Commentarii in psalmos. 41. 20 // CCSL. Vol. 25. P. 60).

III. Мариология. Слова Пс 66. 7 «земля дала плод свой» аллегорически истолковываются как указание на рождение Христа Пресв. Богородицей (*Aug. In Ps. 6*). Образ этого чудесного рождения таинственно выражен в словах Пс 71. 6: «Он сойдет, как дождь на скошенный луг, как капли, орошающие землю» (*Maxim. Taurin. Sermon. 97. 3*). При этом свт. Афанасий выступает категорично против того, чтобы относить слова Пс 109. 3 «из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое» к рождению от Девы Марии, полагая, что они говорят о пречетном происхождении Сына Божия от Бога Отца (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. IV 27–28*).

IV. Экклезиология. Надписание Пс 5 «О наследствующей» (по LXX) свидетельствует о Церкви, которая наследует через Христа весь мир для проповеди (*Aug. In Ps. 5. 1; Hieron. Tract. in Ps. 5. 1*). Воспеваемая в Пс 9. 12 гора Сион по «твердости, крепости и непоколебимости» в переносном смысле означает Церковь (*Ioan. Chrysost. In Psalm. 7. 6*). Возложенный на Господа «венеч из камней драгоценных» (Пс 20. 4) символизирует Церковь, составленную из различных народов (*Hieron. Commentarioli in psalmos. 20. 3 // CCSL. Vol. 72. P. 197*). Образ плодов с дерева, посаженного у источников вод, становится символом Церкви и ее учения (*Aug. In Ps. 1. 3*), а поражение «зубов нечестивых» (Пс 3. 8) указывает на сражение с нападающими еретиками (*Aug. 3. 7*). Об этой брани, ведущейся против Церкви на протяжении всей истории повествуют слова Пс 128. 1–2 (*Aug. In Ps. 128. 1–2; Cassiod. Exp. ps. 128. 2*). В словах «предстала Царица одесную Тебя, в одежде расшитой золотом, приукрашенная» (Пс 44. 10 по LXX) прор. Давид говорит о Церкви и ее совершенной красоте, которая складывается из добрых дел составляющих ее верующих (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 44. 9; Ioan. Chrysost. In Psalm. 13. 10*).

V. Сакраментология. Стих Пс 28. 3 «Глас Господень над водами; Бог славы возгремел, Господь над водами многими», отсылая одновременно к событию на р. Иордан (Мф. 3. 17), указывает на таинство крещения, происходящего по всей земле и сопровождающего его «освящением

водного естества божественным призыванием» (*Theodoret. In Ps. 28. 3*). Так и слова «Иордан возвратился вспять» (Пс 113. 3) указывают на изменение в направлении следования человеческой природы от греха, под воздействием потоков благодати к новой жизни (*Maxim. Taurin. Sermon. 13b. 2; Aug. Contr. Julian. I 3. 10*).

Мн. экзегеты видят в словах Пс 22. 5 «Ты приготовил предо мною трапезу...; чаша моя преисполнена» прообраз священного таинства трапезы Христовой — Евхаристии и приобщение к Телу и Крови Господа (*Euseb. Demonstr. I 10. 39; Orig. In Ps. fragm. 35. 19; Cassiod. Exp. ps. 64. 10*). Подобным образом истолковывается стих «Вкусите, и увидите, как благ Господь!» (Пс 33. 8 — *Arnobius Iunior. Commentarii in psalmos. 33. 8 // CCSL. Vol. 25. P. 44; Basil. Magn. Hom. in Ps. 33. 9*). Упоминание молитвы как «жертвы вечерней» (ср.: Пс 140. 2) пророчески указывает на совершение Тайной вечери Господом со Своими учениками (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. III 3; Aug. Sermon. 342. 1*).

VI. Духовная жизнь. Стихи Пс 31. 1–2 знаменуют первую стадию обращения к помощи Божественной благодати, открытой благодаря НЗ и состоящую в признании себя грешником (на это же указывает и надписание псалма «В научение» по LXX — *Theodoret. In Interpret. in Ps. 31. 1; Aug. In Ps. 31. 1, 9; Theod. Mops. Exp. In Ps. 31. 1*).

Упоминание о битве в Пс 143. 1 становится указанием на вступление к внутренней брани вставшего на путь исправления христианина (*Aug. Sermon. 9. 13*). В свете этой духовной битвы истолковываются стихи о преследовании врагов до конца (Пс 17. 38 — *Evagr. Schol. in Ps. 18. 40; Idem. Pract. 72*). Слова Пс 26. 14 «Уповай на Господа, мужайся, и да крепится сердце твое» становятся лозунгом подвижника, вдохновляющим его на преодоление страдания и искушений мира сего, и призывом к практическому созиданию крепкого сердца, необходимого для защиты от ложных учений и нечистых мыслей (*Theodoret. In Ps. 26. 8; Evagr. Schol. in Ps. 26. 14; Cyr. Hieros. Mystag. 16. 20*). Слова о том, что «возжелает Царь красоты твоей» (Пс 44. 11) указывает на душевную красоту подвижника, которая достигается через послушание Богу (*Ioan.*

Chrysost. In Psalm. 13. 11). Слова прославляющие способность Бога творить чудеса (Пс 71. 18) свидетельствуют прежде всего о чуде духовного преобразования человека и его возможности отвратиться от зла через просвещение Божественной благодатью (*Idem. Ad illum. catech. 3. 5; Aug. Sermon. 136b. 3*).

VI. Эсхатология. В самом надписании Пс 6, содержащем цифру 8 (по LXX) мн. авторы видят указание на «будущее состояние» 8-го дня как времени страшного суда и всеобщего воскресения (*Theodoret. In Ps. 6; Aug. In Ps. 6. 1–2; Greg. Nyss. In inscript. ps. II 5. 55*). Подобным указанием на вечную жизнь служит восклицание: «Не умру, но буду жить и возвещать дела Господни» (Пс 117. 17 — *Aug. Contr. Faust. 19. 31*). Вселенское торжество всего творения, раскрытое в Пс 97. 1–9 служит предызображением радости святых во время Второго Пришествия Господа (*Euseb. Demonstr. 6. 6; Theodoret. Interpret. in Ps. 97*), а ужасающие образы гибели в Пс 68 служат предызображением на тяжесть будущих мучений (*Caes. Arel. Sermon. 167. 5*). Слова Пс 9. 20 «Встань, Господи, да не преобладает человек» таинственно указывают на пришествие Антихриста, которому человечество не сможет противостоять без помощи Божией (*Cassiod. Exp. ps. 9. 20*).

Лит.: *Nautin P. Le Dossier d'Hippolyte et de Meliton: Dans les Florilèges Dogmatiques et Chez les Historiens Modernes. P., 1953; Hay D. The Use of Psalm 110 in the Early Church: Diss. New Haven, 1965; Devreese R. Les Anciens Commentateurs Grecs des Psaumes. Vat., 1970; Jean-Nesmy Cl. La tradition medite le Psautier chrétien. P., 1973–1974. 2 Pt.; Die Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung / Ed. E. Mühlenberg. B., 1975–1978. 3 Bde; Gelineau J. Les Psaumes à l'époque patristique // La Maison Dieu. P., 1978. Vol. 135. P. 99–116; Fischer B. Die Psalmen als Stimme der Kirche. Trier, 1982; Rondeau M.-J. Les commentaires patristiques du Psautier: (III^e–V^e s.). R., 1982. Vol. 1: Les travaux des pères Grecs et Latins sur le Psautier. Recherches et Bilan; 1985. Vol. 2: Exégèse propologique et théologie; Les Psaumes commentés par les Pères / Éd. B. Landry. P., 1983; Dorival G. Aperçu sur l'Histoire des Caines Exégétiques Grecques sur le Psautier (V^e–XIV^e s.) // StPatr. 1984. Vol. 15. P. 146–169; Johnson W. L. Patristic Use of the Psalms until the Late Third Century: Diss. Ann Arbor, 1984; Ferguson E. Athanasius' Epistola ad Marcellinum in Interpretationem Psalmorum // StPatr. 1985. Vol. 16. P. 295–308; Le Psautier chez les Pères. Strasbourg, 1994; Buchinger H. Die älteste christliche Psalmenhomilie: Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt // Trierer Theol. Zschr. 1995. Bd. 104. N 2. S. 125–144; N 4. S. 272–298; O'Keefe J. J. «A Letter that Killeth»: To-*



wards a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms // JECS. 2000. Vol. 8. N 1. P. 83–104; Reemts C. Schriftauslegung: Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Stuttg., 2000; Daley B. E. Is Patristic Exegesis Still Usable?: Reflections on Early Christian Interpretation of the Psalms // Communio. Wash., 2002. Vol. 29. N 1. P. 185–216; Dysinger L. Psalmody and the Practice of Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus. Oxf., 2005; Byassee J. Praise Seeking Understanding: Reading the Psalms with Augustine. Grand Rapids, 2007; Psalms/ Ed. C. A. Blaising, C. S. Hardin. Downers Grove (Ill.), 2008. Vol. 1: 1–50; Vol. 2: 51–150; Boersma H. The Church Fathers' Spiritual Interpretation of the Psalms // Living Waters from Ancient Springs: Essays in Honor of C. Van Dam / Ed. J. Van Vliet. Eugene (Or.), 2011. P. 41–56; Meditations of the Heart: The Psalms in Early Christian Thought and Practice: Essays in Honor of A. Louth / Ed. A. G. Andreopoulos et al. Turnhout, 2011; McLarney G. St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent. Wash., 2014; The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms / Ed. B. E. Daley, P. R. Kolbet. Notre Dame (Ind.), 2015; Hurtado L. W. Early Christological Interpretation of the Messianic Psalms // Salmanticensis. 2017. Vol. 64. N 1. P. 73–100; Olsen D. A. The Honey of Souls: Cassiodorus and the Interpr. of the Psalms in the Early Medieval West. Collegeville (Minn.), 2017.

А. Е. Петров

ПСАЛТИРЬ [греч. ψαλτήριον], муз. инструмент – см. в ст. *Музыка и музыкальные инструменты в Библии*.

ПСАЛТИРЬ СЛЕДОВАННАЯ (или Псалтирь с воследованием), характерный для поздней славянской книжной традиции богослужебный сборник, включающий, как правило, 4 основных раздела: 1) *Псалтирь*, 2) *Часослов*, 3) *Канонник* с келейными молитвами, 4) *синаксарь* – месяцеслов (святцы) с добавлением указаний на памяти периодов Великого поста и Пятидесятницы. Сборник сформировался в результате стремления объединить в одной книге тексты, необходимые для простейшей формы совершения богослужения. Нередко к П. с. добавляются приложения с тропарями, богородичными, троицными, уставными главами, келейными молитвами, отдельными чинопоследованиями, в конце могут помещаться календарные таблицы с *пасхалией*.

Присоединение к Псалтири *библейских песней* является общей особенностью простой Псалтири и П. с. (кроме рус. послениконовских изданий П. с.). Добавление к Псалтири др. богослужебных книг засвидетельствовано в визант. рукописях.



Псалтирь следованная
митр. Киприана
(РГБ. Ф. 173/1. № 142.
Л. 3 об. – 4)

Наиболее ранний пример объединения с Часословом относится к IX в. (Taurin. B. VII. 30 – см.: *Parpulov*. 2014. P. 58). С XII в. в визант. Псалтирях появляются месяцеслов, различные наборы канонов (по числу гласов или на каждый день седмицы), с XIII в. – Акафист Пресв. Богородице (Ibid. P. 59, 62). Количество гимнографических приложений со временем растет, добавляются молитвы перед причащением и после него и т. д. Однако в греч. печатных изданиях с XV в. по настоящее время Псалтирь издается в простой форме, без соединения с Часословом и канонами.

В славянской рукописной традиции П. с. появляется вместе с Иерусалимским уставом. Одной из древнейших рукописей П. с. является автограф митр. Киприана (РГБ. Ф. 173/1. № 142; см.: *Мансветов И. Д.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882. С. 66–100), в состав которого входят Псалтирь с библейскими песнями, Часослов, синаксарь, ряд служб и канонов (канон Пресв. Троице, служба Благовещения, молебный канон Пресв. Богородице, Акафист Пресв. Богородице, служба Господу Иисусу Христу, канон на исход души, молитвы ко св. Причащению и др.). В рукописях П. с. XV–XVII вв. в состав книги могли включаться самые разные разделы (см.: *Семячко*. 2011).

В славянском книгопечатании П. с. (в форме соединения Псалтири, Часослова и синаксарных раз-

делов с добавлением нек-рых канонов и др. приложений) стала печататься уже с кон. XV в. (самое раннее издание: Цетине, 1495) – в такой форме П. с. известна в южно- и восточнослав. изданиях. Количество и порядок добавляемых к П. с. канонов и целых последований различаются в разных издательских традициях.

Полный круг седмичных канонов в южнослав. изданиях XVI в. не печатается. В первопечатном издании 1495 г. присутствуют Акафист Пресв. Богородице с его стихирами и каноном, акафист Иоанну Предтечи с каноном, чины молебнов Пресв. Богородице и свт. Николаю с канонами. Похожий состав имеет издание 1521 г. (Горажде), в к-рое включены 2 молебных чина – Пресв. Богородице и свт. Николаю, Акафист Пресв. Богородице, службы Великой субботы и Пасхи. Те П. с., к-рые издавались в Милешеве и Венеции с 1520 г., не содержат канонов.

В 1570 г. в Заблудове была напечатана Псалтирь с приложением Часослова (в Часослове приводятся только иниципты псалмов), канонов в этом издании нет – в определенном отношении это можно связать с традицией П. с.

В некоторых случаях П. с. с теми или иными дополнениями получала особое название. В 1598 г. в Остроге была издана книга под названием «Правило истинного живота христианского». В 1622 г. в Вильно – «Полуустав». Соединение П. с. с молитвами Фикары получило название «Брашно духовное», оно было издано в Кутенском монастыре в 1639 г., повторено без молитв Фикары в Иверском мон-ре в 1661 г. В Киево-Печерской лавре в 1643 г. была издана книга, в заглавии к-рой были соединены 2 более ранних названия: «Полуустав, или Правило истинного живота христианского» (*Вознесенский*. 2019).

На московском *Печатном дворе* П. с. издавалась с 1625 г. (*Зёрнова А. С.* Книги кирилловской печати, изд. в Москве в XVI–XVII вв.: Сводный кат. М., 1958. С. 32). Она состояла из Псалтири с библейскими песнями, избранных псалмов с величаниями (отсутствующих в южнослав. изданиях), Часослова и синаксаря, различных дополнений с тропарями и богородичными, а также расширенного свода последований и отдельных канонов (воскресной службы





6-го гласа, службы «по вся дни», канонов Иисусу Сладчайшему, Благовещению, Небесным силам, ангелу-хранителю, Иоанну Предтече, Пресв. Богородице Одигитрии, св. апостолам, свт. Николаю, Кресту, канона на Плач Пресв. Богородицы с повечерия Великой пятницы, канона на Погребение Спасителя, Акафиста с его стихирами и канонном; этот раздел в целом соответствует порядку памятей седмичных дней, с рядом дополнений). Следующий раздел включает дополнительные каноны, употребление которых могло быть связано с практикой совершения *молебнов*: последование св. Купины, каноны Успению Пресв. Богородицы, Всем святым, 3 святителям Московским, за творящих милостыню, за болящих, молебный канон Пресв. Богородице «в наведении печали», каноны на разлучение души от тела и о единоумершем. В состав книги включены вечерние и утренние келейные молитвы и правило ко св. Причащению. В издании 1640 г. добавляется канон свт. Иоанну Златоусту, в издании 1651 г. — каноны свт. Василию Великому, свт. Григорию Богослову, ап. Иоанну Богослову.

Серьезная переработка состава П. с. была предпринята в 50-х гг. XVII в., при патриархе Никоне. В издании П. с. 1658 г. библейские песни были перенесены в последование утрени, исключены практически все каноны, кроме службы акафиста, молебного канона Пресв. Богородице, канона Иисусу Сладчайшему, канона ангелу-хранителю (эти каноны предварают в послениконовских изданиях правило ко св. Причащению). Далее помещаются: канон на исход души, особое изложение месецеслова (в краткой мнемонической форме, творение Христофора, патрикия и анфипата Митилинского, — только в издании 1658 г.), служба архангелам, воскресная служба 6-го гласа и служба «по вся дни», последование по исходе души от тела. Т. о., из издания были удалены каноны на большую часть будних дней, а также вечерние и утренние молитвы. В последующих изданиях (напр., 1669, 1671, 1686 гг.) помещены каноны на все дни седмицы, но без особых молебных канонов, характерных для дониконовских изданий П. с. В более поздних изданиях (напр., 1718 г.) в конце книги, после пасхалии, добавляются мо-

литвы утренние, от осквернения и на сон грядущим, канон ангелу-хранителю, правило для готовящихся к служению литургии и указ о тропарях и кондаках (из Типикона, гл. 52). В XIX в. к канону Иисусу Сладчайшему добавляется акафист Иисусу Сладчайшему и эта часть переставляется на место перед Акафистом Пресв. Богородице (см., напр., издание 1846 г.). В некоторых изданиях последования с молитвами переносятся в середину книги, на место между Часословом и седмичными канонами (напр.: Чернигов, 1763).

Лит.: *Лихачева О. П.* Служебная псалтирь как особого рода сборник // Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности. Л., 1981. С. 222–241; *Вознесенский А. В.* Канонник как тип книги у старообрядцев // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 355–368; *он же.* Служебная Псалтирь в восточнослав. книгопечатании XVI–XVIII вв. // Там же. 1996. Т. 50. С. 215–219; *он же.* К истории слав. печатной Псалтири: Московская традиция XVI–XVII вв. СПб., 2010; *он же.* Об издании Спиридоном Соболев «Брашна духовного» // Текст и традиция. СПб., 2019. Вып. 7. С. 7–19; *Гордиенко Э. А., Семьячко С. А., Шибанов М. А.* Миниатюра и текст: К истории Следованной Псалтири из собрания РНБ Ф. I. 738. СПб., 2011; *Семьячко С. А.* К определению Следованной псалтири как сборника устойчивого состава // Вестник Новосибир. гос. ун-та. Сер.: История, филология. 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 59–68; *она же.* «Предание старческое новоначальному иноку» в составе Следованной псалтири // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 375–419; *Parpulov G. R.* Toward a History of Byzantine Psalters ca. 850–1350 AD. Plovdiv, 2014.

А. А. Лукашевич

ПСА́ЛЬМА, духовная песня — см. в ст. *Кант*.

ПСА́ХОС Константинос Александр [греч. Κωνσταντίνος Ἀλεξάνδρου Ψάχος] (18.05.1866, с. Мега-Ревма (ныне Арнавуткёй в черте Стамбула) — 9.07.1949, Афины), греч. музыковед, композитор, педагог, исследователь и исполнитель греч. церковной, народной и азиатской музыки. Научные интересы П. распространялись также на такие дисциплины, как богословие, филология, фольклористика, этномузыкалогия, история и др.

Род. в семье кондитера Александра Георгиу и его жены Эрифилы Димитриу (фамилия Псахос редко использовалась в документах); у П. был старший брат Георгий. В метрике местной греч. общины и османской администрации он был зарегистрирован как Константинос Александр, однако в школьные годы встре-



К. А. Псахос.
Фотография. 1912 г.

чается написание «Константинос А. Псахидис», после окончания учебы — «Константинос А. Псахос». В 1905 г. П. женился на Еванфии Американу, в 1922 г. она умерла. Во второй раз он вступил в брак с Амалией Армао в 1934 г., с ней он прожил до конца жизни. Племянница Амалии Елены Дуроянни-Далла, крестница и наследница П., приложила много усилий для сохранения и распространения его трудов, финансируя посвященные ему конференции и издания.

Годы, к-рые П. прожил в К-поле, были решающими для его становления и жизненного пути. По завершении начального образования в школе общины Мега-Ревмы благодаря помощи патриарха Иоакима III он поступил в Патриаршую центральную духовную школу. С раннего возраста П. проявлял склонность к музыке, этот интерес поддерживал его дядя Д. Пападопулос, имевший широкие муз. познания. Однако первое серьезное знакомство П. с визант. музыкой состоялось в период его обучения в духовной школе под рук. Ф. Мандзураниса. По тому, насколько значительными были работы П., написанные сразу по прибытии в Афины, можно заключить, что к этому времени он уже достаточно глубоко изучил как греческую церковную, так и европейскую и азиатскую музыку. По окончании духовной школы он начал работать в качестве иеропсалта (певца) в храмах К-поля, Смирны и Кавалы и преподавателя музыки, а также греч. языка и религиозных дисциплин в различных школах К-поля.





2 сент. 1904 г. П. уехал в Афины и организовал при Афинской консерватории отделение (σχολή) византийской и церковной музыки (открылось 22 сент. 1904) — первое в Греции учебное заведение такого рода. Патриарх Иоаким III назначил его руководителем этого отделения после согласования этого вопроса с ректором консерватории Г. Назосом и митр. Афинским Феоклитом (Минопулосом). Учебный муз. материал, составленный и распределенный П. на 5 лет, включал все классические песнопения, исполняемые в церкви, и был дополнен такими дисциплинами, как общая история музыки и история церковной музыки, богослужебный устав, гимнология, эортология, литургика, транскрипция из визант. нотации в западно-европейскую и др., а также занятиями европ. музыкой из программы консерватории, такими, как элементарная теория музыки, гармония, сольфеджио и др. Во время обучения практиковалось исполнение греч. народных песен и произведений из репертуара азиатской музыки. Учащиеся отделения должны были участвовать в богослужении, концертах и др. общественных мероприятиях, а также в ежегодных открытых экзаменах. В 1919 г. П. был вынужден оставить должность руководителя отделения из-за разногласий с руководством консерватории.

В том же году П. основал Консерваторию национальной музыки (открылась 20 окт. 1919), включавшую отделение византийской, народной и азиатской музыки; помимо П. в ней преподавали и др. выдающиеся педагоги. В этот же период он приступил к работе над изобретением нового муз. инструмента — панармониона. В 1921 г. вместе с Э. Пезопулосом П. начал издавать ж. «Новая лира» (Νέα φόρμιγγς). В 1922 г. из-за несчастного случая на неск. месяцев оказался прикован к постели, в это же время умерла его жена; в силу этих обстоятельств П. на непродолжительное время был вынужден прервать свою деятельность, в т. ч. издание журнала (последний выпуск вышел в янв. — февр. 1923).

В течение мн. лет П. был увлечен идеей создания муз. инструмента, к-рый смог бы воспроизводить микроинтервалы греч. музыки (византийской и народной) и помочь бороться с неточным исполнением мелодий певцами, поскольку оно при-

водило к изменениям в певч. традиции. П. сконструировал этот инструмент при содействии профессора физики С. Врахамиса и благодаря финансовой помощи своей ученицы Е. Палмер-Сикелиану, оплатившей значительную часть стоимости производства (остальную сумму удалось собрать с помощью пожертвований). П. первоначально назвал инструмент в ее честь «Евин панармонион», но в посл. он стал широко известен как просто панармонион. Производство этого инструмента началось в органной фирме «Г. Ф. Штайнмайер и Ко» (Эттинген-ин-Байерн, Германия) в 1922 г. и было закончено в 1924 г. В этом клавишном инструменте октава разделена на 42 неравные части, так что целый тон делился на более чем 2 интервала в соответствии с теорией греч. музыки. Однако инструмент не приобрел той популярности, на к-рую рассчитывали П. и его сторонники. Всего было изготовлено 3 панармониона: 2 малых находятся в Греции (в клубе «Эстии» в р-не Афин Неа-Смирни и в Центре исследований греч. фольклора Афинской академии; оба — дар Дуроянни-Далла), большой — в Германии.

П. оставил обширное муз. наследие. Это преимущественно церковные песнопения, опубликованные в певч. книгах (сборниках), а также в отдельных музыкальных изданиях. П. изобрел двойную сопровождающую строку (διπλή συνήχητική γραμμή; более развитое подобие *исократимы*) — систему нотации для визант. музыки, состоящую из 2 гармонических строк, которая, по его утверждению, обеспечивает чистое звучание греч. гармонического сопровождения. Кроме того, по инициативе Палмер-Сикелиану, к-рая вместе со своим мужем А. Сикелианосом возродила Дельфийские игры, П. сочинил музыку к трагедиям Эсхила «Прометей прикованный» (поставлена на I Дельфийском фестивале, 1927) и «Просительница» (на II Дельфийском фестивале, 1930). Участие П. в этих празднествах, несмотря на положительные отзывы за границей, в самой Греции было воспринято негативно, вероятно, по причине зависти.

Одной из важнейших идей П. было сохранение муз. первоисточников. Поэтому особое значение для него имели записи греч. народной музыки. П. утверждал, что изучение

народной муз. традиции необходимо, поскольку оно отражает все характерные черты нации. П. был принят в Греческое фольклорное общество в год его основания (1909). Новаторство П. заключалось во всестороннем исследовании народной музыки, соединяющем в себе запись, прикладные полевые исследования и одновременное использование европейской и византийской нотаций. Его труды по этой теме имеются в различных публикациях, напр. в церковно-музыкальной газ. «Лира» (Φόρμιγγς; изд. И. Ф. Цоклиса, 1901–1911) или в работах о народных песнях Скироса и Гортинии, написанных по результатам экспедиций.

В 1910 и 1911 гг. он участвовал в 2 экспедициях Афинской консерватории, соответственно на Пелопоннес и Крит, с целью записи греческих народных песен. В консерватории была создана специальная комиссия для этих поездок, в состав к-рой вошли Назос, П. и профессор композиции А. Марсик, был приобретен фонограф для записи песен. В экспедициях П. использовал этнографические методы, которыми до наст. времени руководствуются фольклористы и этномусикологи: он записывал песни на месте в 2 системах нотации, затем сам исполнял их по своим записям, чтобы присутствовавшие носители традиции могли подтвердить верность их воспроизведения. Марсик в посл. гармонизовал эти мелодии. После того как П. ушел из консерватории, началась тяжба о праве на интеллектуальную собственность на записи с Пелопоннеса и Крита, на к-рую претендовал П. В результате их публикация была осуществлена в 1930 г.

В корреспонденции, личных записях из б-ки и архива П., а также в его публикациях сохранились свидетельства о его общении с выдающимися научными и духовными деятелями того времени, такими (помимо уже упомянутых), как его друг Д. Перистерис, *Нектарий Эгинский*, митр. Пентапольский (в посл. канонизирован), Мельпо и Октав Мерлье (первая была ученицей П.), М. Геденон, С. Бо-Бови, Г. Пахтикос, Ф. Кондоглу, К. Паламас и др.

В 1911 г. патриарх Иоаким III удостоил П. звания Первого учителя музыки и клирика Патриаршего двора Великой церкви Христовой, а в 1912 г. Иерусалимский патриарх Дамиан I наградил его золотым





крестом и титулом хранителя и рыцаря Гроба Господня. В 1932 г. П. был назначен «куратором музыки в храмах Элладской Православной Церкви», в рамках этой работы он писал отчеты, к-рые затем публиковал в прессе.

П. оставил выдающиеся муз. издания, к-рые дополняются статьями на разнообразные темы. Он также прочитал большое число лекций. На протяжении всей своей жизни, начиная со студенческих лет, он собирал рукописи и книги по визант. музыке (теоретические, музыкальные и др.). Все эти материалы являются достаточно редкими — не переиздававшиеся печатные издания и книги, составленные целиком вручную. Муз. б-ка П. была приобретена в 1991 г. Отд-нием муз. исследований Афинского национального ун-та им. И. Каподистрии и в наст. время хранится в качестве отдельного фонда в б-ке ун-та. Личный архив П. (гл. обр. корреспонденция, документы о его деятельности, черновики опубликованных и неопубликованных работ) находится в его бывш. доме в р-не Неа-Смирни.

Муз. соч. и соч.: Λειτουργικόν. Αθήνα, 1905; Η Δοξολογία της 25^{ης} Μαρτίου. Αθήνα, 1906, 1938²; Η Λειτουργία. Αθήνα, 1909, 2004²; Λειτουργικοί ύμνοι. Αθήνα, 1912; Η παρoσημιοντική της βυζαντινής μουσικής. Αθήνα, 1917, 1978²; Το οκτάηχον σύστημα της βυζαντινής μουσικής, εκκλησιαστικής και δημώδους και το της αρμονικής συνήχθεως. Αθήνα, 1941; Μουσικόν Ημερολόγιον του Βισέκτου έτους 1896: Ημερολόγιον 2016. Αθήνα, 2016.

Лит.: Χατζηθεοδώρου Γ. Η ζωή και το έργο του Κ. Α. Ψάχου // Ψάχος, 1978. Σ. ια'—ξ'; Στάθης Γ. Αγορά της μουσικής βιβλιοθήκης Κ. Α. Ψάχου // Τιμή προς τον διδάσκαλον: Έκφραση αγάπης στο πρόσωπο του καθηγητού Γ. Θ. Στάθης. Αθήνα, 2001. Σ. 772—778; Κωνσταντίνος Ψάχος: Ο μουσικός, ο λόγιος / Επιμ. Ε. Καραμανές. Αθήνα, 2014; Χαλδαϊάκης Α. Ο Κ. Α. Ψάχος ως μελοποιός // Idem. Βυζαντινομουσικολογικά. Αθήνα, 2014. Τ. 3: Μελοποιία. Σ. 463—523; Αποστολόπουλος Θ. Παρατηρήσεις περί διδακτικής της ψαλτικής, οργανολογίας και θεωρίας διαστημάτων στο «Παναριμόνιον» του Κ. Ψάχου // Η ψαλτική τέχνη ως αυτόνομη επιστήμη: Πρακτικά διεθνούς διεπιστημονικού μουσικολογικού συνεδρίου / Επιμ. Κ. Καραγκούνης, Γ. Κουρουπέτρογλου. Βόλος, 2015. Σ. 110—123; Χαλδαϊάκης Ε. Ο Κ. Α. Ψάχος και η συμβολή σου στην καταγραφή και μελέτη ελληνικών δημοτικών τραγουδιών. Αθήνα, 2018.

Е. Халдеяки

ПСЕВДО-ДАМАСКІН, принятое в науке обозначение визант. музыкально-теоретического компендиума (трактата) «Вопросоответник о церковном пении», сформировавшегося в значительной степени под влиянием сочинений преподобных Анастасия Синаита († после 701) и

Иоанна Дамаскина († до 754). Некоторые фразы трактата могут указывать на его несохранившийся протограф. При анализе музыкально-теоретического содержания трактата важно учитывать как его подкрепление положениями греч. классической философии, так и его богословский контекст.

В прошлом исследователи — от Ж. Б. Тибо и Э. Веллеса до А. Алигидзакиса — рассматривали трактат как соединение 7 анонимных текстов, обозначенных исследователями лат. буквами от А до G: строки 1—352 — А, 370—501 — В, 502—716 — С, 717—720 — D, 721—741 — Е, 750—783 — F, 742—749 — G. В издании Г. Вольфрама и К. Ханника трактат разделен на 10 частей, к-рые могут считаться независимыми анонимными сочинениями.

Первый трактат был создан в период расцвета *калофонического пения*, начавшегося с произведений мастеров XIV в. и продолжившегося в XV в. в песнопениях известных представителей греч. церковной музыки. Второй, краткий, трактат представляет иное направление церковной музыки, но хронологически совпадает с 1-м. Третий близок по содержанию к сочинению иером. *Гавриила из монастыря Ксанфопулов*, что позволяет датировать его ок. 1400 г. Четвертый трактат возник в период поздней адиастематической *византийской нотации*, вероятно, в одно время с написанием трактата «Агиополит» (2-я пол. XII в.); он соответствует поздней куаленской стадии развития нотации (Coislin VI, по классификации К. Флороса). Пятый трактат не поддается датировке; он может быть очень архаичным, т. к. не содержит к.-л. отсылок к теории нотации. Шестой трактат, судя по содержащимся в нем муз. примерам, относится к 1-й пол. XIV в.: это учебные песнопения-*осмогласники*, которые помещались как в теоретических сочинениях, так и в певч. *Аколуфиях*. Седьмой трактат близок по музыкально-теоретическому содержанию к «Агиополиту», но именно к поздним редакциям этого древнейшего сохранившегося теоретического текста о церковной музыке. Небольшой 8-й трактат остается недатированным. В 9-м трактате объяснения диплофонии и двойных октав близки к учению иером. Гавриила, поэтому его появление следует отнести к XIV — сер. XV в. Датировка

10-го трактата чрезвычайно затруднена, поскольку многие из содержащихся в нем терминов нигде более не засвидетельствованы.

Структура «Вопросоответника...» и содержащихся в нем трактатов.

Строки 1—368: 1-й трактат, наиболее обширный в этом компендиуме, представляет собой попытку с помощью многочисленных, часто обширных цитат из святоотеческой лит-ры обосновать положения о визант. музыке. Кроме того, в подлинной визант. традиции наблюдается континуитет в терминологии с античной грамматикой и классической греч. теорией музыки. В качестве автора этого трактата назван прп. Иоанн Дамаскин. Наст. автор мог умышленно использовать имя этого отца Церкви, чтобы придать своему сочинению больший авторитет. В пользу этого говорит и то, что прп. Иоанн Дамаскин считался автором или реформатором кн. *Октоих* и, следов., теоретиком системы *осмогласия*. В то же время многочисленные, но не обозначенные цитаты из святоотеческой или классической греч. лит-ры часто используются для объяснения определенного термина. Кроме того, здесь присутствуют объяснения отдельных знаков нотации и их использования. Знаки нотации сравниваются с 24 буквами греч. алфавита или с 24 часами суток. Это соответствует соотносимой с трактатом «Агиополит» классификации неум по списку XIII в. Vat. gr. 872: 15 τόνοι, 4 πνεύματα и 5 αἰσθήσεις. С опорой на идеи из святоотеческих источников о том, что человек как микрокосм отражает макрокосм, предпринята попытка интерпретировать термины церковной музыки в соответствии с природой человека. Так, 4 муз. знака πνεύματα названы 4 элементами, из к-рых состоит человеческое тело. 5 αἰσθήσεις музыки сопоставляются с человеческими чувствами. Тόνοι представлены как σώματα, к-рые «одушевляются» через πνεύματα. Число 15 в отношении τόνοι отсылает к 15 струнам διὰ πασῶν классической греч. муз. теории, однако без к.-л. реального соответствия этой системе. В число 15 τόνοι входят как простые интервальные знаки, так и ритмические знаки и большие знаки (σύνθετοι τόνοι). Исон, как знак повторения тона, не причисляется к интервальным знакам или к знакам выразительности, но рассматривается толь-



ко как основа, от к-рой следует петь. Во всем 1-м трактате нет сведений о числе *гласов* и их функциях. Приводятся многие цитаты из «Агиополита», но они не касаются гласов. Заключительная таблица невм содержит последовательность из более чем 40 знаков. Она соотносится со средневизант. традицией развития церковной музыки, зафиксированной в *Пападики* и в учебном песнопении прп. *Иоанна Кукузеля*.

Автор 2-го трактата (строки 369–444) свидетельствует, что наряду с письменной традицией должно было существовать сильное устное предание. Важную роль в этой устной передаче мелодий играла *хиромия*. Автор видит причину отсутствия муз. теории в визант. средневековье в том, что до времени Птолемея кн. Пападики была сожжена, и с ней погибла вся муз. теория. Деление невм на *ѣмфωνα* (звучащие) и *ѣфωνα* (безмолвные) соответствует средне- и поздневизант. классификации в т. н. Хрисанфовом кодексе (Codex Chrysander — Berol. Mus. 40614, XV–XVI вв.). *Ѵмфωνα*, т. е. интервальные знаки, назывались *мѣлн*, *σμεῖα*, *σμάματα*, *σχήματα* и *δυνάμεις*. Они появились отчасти под влиянием учения о грамматике, отчасти — античной греч. теории музыки.

В 3-м трактате (строки 445–484) термин *φωνή* впервые используется для обозначения интервала. Деление знаков на *ѣмфωνα* и *ѣфωνα* соответствует поздневизант. классификации из Хрисанфова кодекса, оно также присутствует у иером. Гавриила. Уже в 1-м трактате, связываемом с именами Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина, о 4 значениях термина *пνεῦμα* в Свящ. Писании этот муз. термин рассматривается в богословском контексте.

Семь звуков (*φωναί*) 4-го трактата (строки 485–501), образующие октаву, уже присутствуют в таблице знаков т. н. шартрской нотации в кодексе нач. XI в. Ath. Laur. Г. 67. Как и в «Агиополите», эти 7 интервалов сравниваются с 7 планетами. Наряду с физическим определением *φωνή*, этот термин, подобно термину *пνεῦμα*, представлен в богословском контексте.

В 5-м трактате (строки 502–509) в соответствии с античной исполнительской практикой приводится деление музыки на чистое пение, пение с инструментальным сопро-

вождением, инструментальную музыку и *χορολητική* (описано как исполнение при помощи рта и рук; возможно, подразумевается пение с ударами в ладоши). В примере нотации представлены 7 ступеней октавы, исон — как *ἄφωνον* октавы.

В 6-м трактате (строки 510–520) дается исчерпывающее представление об *интонационных формулах* 8 гласов, приведены 2 примера осмогласника, когда все 8 гласов используются в одном песнопении.

Седьмой трактат (строки 521–741) по концепции и через прямые цитаты наиболее близок к «Агиополиту». В нем также есть отсылки к 1-му трактату. Классификация знаков соответствует поздней стадии в «Агиополите» по рукописям РНБ. Греч. № 239 и Vat. Barber. gr. 300. Они делятся на 15 *τόνοι*, 4 *πνεύματα* и 5 *ἤμιτονα*. Для определения 8 гласов автор использует термин *εἶδος*. Обозначение гласов классическими греч. названиями соответствует делению у иером. Гавриила и в Пападики. В конце трактата упоминаются приведенные в «Агиополите» 4 главных гласа, 4 плагальных и 2 эпихимы, или фторы, — *νανά* и *νεανόβ*. Дополнительно рассмотрены 16 гласов *ῥεσμα*, вероятно относящиеся к муз. практике К-поля.

Восьмой трактат (строки 742–749) — краткое рассуждение об *ἀπορροή*, к-рое здесь также обозначено как *μέλος*. *Ἀπορροή* приводится с использованием различных ихим в качестве примеров.

Девятый трактат (строки 750–802) — подробный экскурс в диплофонию или диапласиозмос, чаще всего называемый диплазмоз. С одной стороны, он включает 7 ступеней октавы, с другой — означает исполнение на нижнем или верхнем тоне октавы. В данном трактате сделан акцент на музыкальной структуре через октавы и двойные октавы. Упоминание *ἰσον-μέλος* свидетельствует об употреблении пения с *исократимой*.

В 10-м трактате (строки 803–828) при объяснении расположения основных гласов и их плагальных также обсуждаются гласы *παράμεσοι*, *μέσοι* и *παραπλάγιοι*. *Παράμεσοι* лежат на кварту, *μέσοι* — на терцию, а *παραπλάγιοι* — на секунду ниже их гласов.

Изд.: Die Erotapokriseis des Pseudo-Johannes Damaskenos zum Kirchengesang / Ed. G. Wolfram, Ch. Hannick. W., 1997. (MMB. CSRM; 5).

Лит.: Thibaut J. B. Traité de musique byzantine // ROC. 1901. T. 6. N 4. P. 593–609; Wellesz E. Zur Entzifferung der byzantinischen Notenschrift // Oriens Chr. N. S. 1918. Vol. 7/8. P. 97–118; Tardo L. L'antica melurgia bizantina: Nell'interpretazione della scuola monastica di Grottaferrata. Grottaferrata, 1938; Ἀλυσζάκης Α. Ε. Ἡ ὀκταῖχία στὴν ἐλληνικὴν λειτουργικὴν ὑμνογραφία. Θεσ., 1985; Герцман Е. В. Петербургский Теоретикон. Од., 1994.

Г. Вольфрам

ПСЕВДО-ЗАХАРИЯ, сир. хронист — см. ст. *Захария Ритор*, еп. Митилинский.

ПСЕВДОКЛИМЕНТИНЫ — см. в ст. *Климент*, сщмч., еп. Римский.

ПСЕВДО-СИМЕОН, визант. хронист — см. *Симеон Логофет*.

ПСЕЛЛ — см. *Михаил Пселл*.

ПСКОВО-ПЕЧЕРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ «УМИЛЕНИЕ» («ВЛАДИМИРСКАЯ») (празд. 21 мая, 23 июня, 26 авг., 7 окт., в 7-ю Неделю по Пасхе), местночтимая святыня *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богоро-*



Псково-Печерская
икона Божией Матери «Умиление».

1-я пол. — сер. XVI в.

Иконописец иером. Арсений Хитроша
(собор арх. Михаила
Псково-Печерского мон-ря)

дицы мужского монастыря, прославившаяся в 1581 г., список 1-й пол. XVI в. с *Владимирской иконы Божией Матери*, выполненный печерским иером. Арсением Хитрошей (Хитрешей).

Сказания. Первое упоминание об иконе «Умиление» встречается в «Повести о Псково-Печерском мон-ре»

в редакции 80-х гг. XVI в. инока Григория Топинского (в схиме Геннадий), в главе «О приходе польского короля ко граду Пскову ратью». В ней сообщается, что в 1581 г., во время осады г. Пскова войсками польск. кор. Стефана Батория, из Печерского мон-ря принесли чудотворную икону «Умиление», поставили ее на стене для охраны пробитого места и совершали перед ней молебны; падающие ядра не повреждали икону. В следующей главе «О приходе литовских людей к Печерскому монастырю и о победе над ними» рассказывается о «дивных и неизреченных чудесах», в т. ч. о прозрениях слепых, происходящих по молитвам перед этим богоносным образом, о написании иконы «неким любезным Богу иконописцем, священноиноком Арсением Хитрошем» искусно и тщательно, «добрыми и чистыми красками». В редакции 1603 г. «Повести о Псково-Печерском монастыре» помещена глава «О крестохождении по завету людей, бывших в осаде...» с историей возникновения «обета» ежегодно ходить с чудотворными печерскими иконами во Псков; особо отмечается, что во время празднования происходят многочисленные исцеления от иконы «Умиление», к-рую «привыкли называть в царствующем граде Москве «Владимирской»». В чине и уставе этого крестного хода, составленных в 1601 г., указывается, что икона «Умиление» называется «Владимирской». В 1601 г. было учреждено «крестохождение», которое совершалось 21 мая (первое — в 1602), в день празднования древней чудотворной Владимирской иконы, и напоминало Большой крестный ход в Москве. В последней главе «Повести о Псково-Печерском монастыре» в редакции 1603 г. помещено Сказание о чудесах печерских икон «Успения» и «Умиления, называемой Владимирской». Первое чудо относится к 1581 г., когда икона стояла на городской стене Пскова и ядра неприятеля ее не повредили; рассказывается о возникновении «обета крестохождения» в 7-ю Неделю по Пасхе. Далее отмечаются 2 чуда от иконы «Владимирской» (так в Повести!): 28 мая 1587 г., во время крестного хода, прозрели ослепшая в 1584 г. «вдова Мария, Терентьева дочь» из Пскова, и «девица Мария». В разд. «Повести...», описывающем Псково-Печерский мон-рь в 1602–1603 гг., сообщается, что икона «Умиление —

локотница большая» сделана в ту же меру, что и «Владимирская» в Москве, стоит в алтаре за престолом, обложена серебром, носят ее во Псков «по завету людей, бывших в осаде», и что литовцы не смогли повредить икону.

Монастырские описи. В описи 1585–1587 гг., составленной на основе писцовых книг времени игум. Корнилия (1556–1558 гг.), указана икона «Владимирская, локотница» в серебряном басменном окладе с венцом, украшенном хрусталью, с прикладом. Она может быть отождествлена с иконой «Умиление», широкое почитание которой началось в кон. XVI — нач. XVII в. (с 1587). Поэтому она не названа чудотворной, оклад ее относительно простой. В переписной книге 1652 г. и последующих описях икона называется «Умиление», определяется как чудотворная. Она стояла в деревянном киоте в местном ряду, в серебряном чеканном окладе, с резным венцом, обнизанном жемчугом. У образа был богатейший приклад: 5 панатий, жемчужное ожерелье, неск. пар серег, 369 крестов, 37 золотых угорских на серебряной цепи — вклад царицы Евдокии Лукьяновны Стрешневой, супруги царя Михаила Феодоровича. Икона была выносной, с 2 пеленами: одна — из черного бархата, с жемчужным Голгофским крестом, другая — из яркого красного атласа, лицевая, с вышитым золотом и шелками образом «Умиление»; обе пелены повторяли тканевое убранство древней Владимирской иконы. У иконы было 3 покроя: 1-й — из лазоревой камки, низанной жемчугом; 2-й — атласный, с 34 серебряными дробницами, обнизанными жемчугом, вклад царицы Евдокии; 3-й — из ярко-красного атласа с шитым золотом и шелком Деисусом и херувимами. Перед иконой стоял медный подсвечник с «неугасимой свечой» в серебряной чаше (вклад Луки Клабукова). В XIX в. в зимнее время икона стояла в иконостасе Успенской ц., по левую сторону царских дверей, на лето ее переносили в новый собор арх. Михаила.

Сохранившаяся икона: иконография, оклад, датировка, почитание. В наст. время как «древняя чудотворная», с датой 1524 г., не встречающейся ни в одном источнике, в мон-ре почитается икона «Умиление Владимирская», находящаяся в соборе арх. Михаила, в резном



Псково-Печерская
икона Божией Матери «Умиление»
(Успенский собор
Псково-Печерского мон-ря)

деревянном киоте у правого клироса. Икона закрыта окладом, состоящим из разновременных частей. Видны лишь лики, кисти рук и обнаженные ступни ног Младенца Христа. Иконография образа (насколько это можно увидеть под окладом) ближе к раннему списку древней Владимирской иконы, созданному в 1-й четв. XV в., чем к списку 1514 г. (оба в Успенском соборе Московского Кремля). Лики прописаны темной коричневой краской «в старом стиле». Первоначаль-



Псково-Печерская
икона Божией Матери «Умиление».
1900 г.
(Успенский собор
Псково-Печерского мон-ря)

ный красочный слой сохранился плохо: в отдельных местах, на ликах и руках Богоматери, под прописями-тонировками видны большие утраты. Подошва ножки Младенца сверху

прикрыта золотистой тканью Его одежд с ассистом; возможно, это фрагмент живописи XVI в.

На иконе остались части драгоценного убора кон. XVI — нач. XVII в.: чеканный золоченый венец с вьющимся крупным растительным узором по канфаренному фону, украшенный цветочными розетками из цветных камней, обнизанных жемчугом, с жемчужной обнизью по внешнему контуру. Вероятно, он относится к окладу, отмеченному в описи 1652 г. Фон иконы закрыт чеканным серебром с барочным орнаментом из картушей и цветов. По краям оклада, на уровне плеч Богоматери, — ростовые чеканные изображения свт. Василия Великого (слева) и мч. Созонта (справа). Очелье Богоматери, увенчанное небольшой царской короной, и риза, унизанная мелким жемчугом и цветными стеклами, относятся к XVIII–XIX вв. с переделками XX в. Массивная серебряная рама-киот с геометрическим орнаментом-плетенкой и литыми (?) фигурами херувимов в углах сделана в 1893 г. (надпись внизу на раме).

По иконографии, стилистическим признакам и историческим источникам икона может быть отнесена к 1-й пол.—сер. XVI в. и отождествлена с чудотворной иконой «Умиление», прославленной в 1581 г. и отмеченной в описях XVI–XIX вв.

Списки. В ц. Успения, на сев. стороне сев.-вост. приалтарного столба, находится икона «Богоматерь Умиление Владимирская», являющаяся точной копией иконы «Умиление» в соборе арх. Михаила. Барочный оклад с венцом и ризой, низанное мелким жемчугом с цветными стеклами очелье-плат на голове Богоматери и рама-киот аналогичны убранству чудотворного образа. По краям оклада — чеканные ростовые изображения преподобных Антония (слева) и Феодосия (справа) Киево-Печерских. Лики Богоматери и Младенца Христа написаны в живописной манере темными коричневыми красками, с глубокими притенениями. Руки и ступни ног трактованы более плоско. Для датировки иконы и истории ее создания необходимо изучение архивных документов XVII–XX вв.

Второй список — икона из той же Успенской ц., слева от царских врат. По иконографии она точно повторяет чтимый Печерский образ «Умиление». Письмо выразительных ликов

с «живыми» глазами, крупных ножек и кистей рук и ножек Младенца светлое, «иконописно-живописное», характерное для церковной живописи рубежа XIX и XX вв. Оклад с венцом и ризой и рама-киот иконы современны ее живописи. Внизу на раме — серебряная пластина с гравированной надписью, сообщающей, что икона «сооружена» в 1900 г. при архим. Мефодии (Холмском) «ижидивением» иером. Феодосия. На иконе богатый приклад, из года в год пополняющийся традиц. пожертво-



XIV–XVI вв. По монастырскому преданию, в кон. XIV — 1-й пол. XV в. на месте буд. П.-П. м. поселились неск. подвижников — выходцев из Киево-Печерского монастыря, пришедших на север после набегов на Киев татар. ханов.

Киево-печерская монастырская традиция достаточно активно проявлялась в П.-П. м. Напр., в 20-х гг. XVI в., после значительной реконструкции монастырского Успенского собора, в нем был устроен придел преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских, сменивший более раннюю деревянную одноименную церковь. О сознательной ориентации

Псково-Печерский монастырь.

Фотография. 2014 г.

Фото: А. С. Зверев

монахов П.-П. м. на традиции и порядки Киево-Печерского мон-ря свидетельствует и наличие погребальных пещер (по

преданию, доходящих до пещер Киева), и сходное с киево-печерским посвящение храмов, и давний псковский интерес к почитанию древних Киевских святых (вновь усилившийся в период после подчинения Пскова Москве в 1510 и связанного с этим неприятия «московской святости»). Показательно, что и позже, в период осады Пскова польск. кор. Стефаном Баторием, в 1581 г., согласно монастырскому варианту повести «Видение кузнеца Дорофея», почитание прп. Антония продолжалось: Божию Матерь, шедшую, по рассказу кузнеца, на помощь осажденным псковичам, поддерживали 2 «печерских» святых — прп. Антоний Киево-Печерский и игумен П.-П. м. прмч. Корнилий.

Арх.: Опись 1682 г. // ГА Псковской обл. Ф. 499. Оп. 1.

Лит.: Аполлос (Беляев), архим. Псково-Печерский мон-рь. СПб., 1860; Шереметев С. Д. Псково-Печерский мон-рь. СПб., 1895; Псково-Печерский мон-рь в 1586 г. СПб., 1904; Малков Ю. Г. Новые мат-лы к истории архит. ансамбля Псково-Печерского мон-ря // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 65–81; Летопись Псково-Печерского мон-ря / Сост.: Ю. Г. Малков. М., 1993; Сидоренская Н. Д. Переписная книга Псково-Печерского мон-ря 1652 г. // Псков. 1996. № 4. С. 128–132; № 5. С. 105–108; 1997. № 6. С. 122–128; 1998. № 8. С. 156–161; 1999. № 10. С. 191–196; № 11. С. 187–196; Свято-Успенский Псково-Печерский мон-рь. М., 2001; Щенникова Л. А. Чудотворные иконы Богоматери в Псково-Печерском мон-ре и г. Пскове: «Успение», «Умиление Владимирская», «Одигитрия» // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 349–387; она же. Небесный покров над св. Печерами: Чудотв. иконы Божией Матери в Псково-Печерском мон-ре. Печоры, 2016.

Л. А. Щенникова

ПСКОВО-ПЕЧЕРСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Псковской и Порховской епархии), находится в г. Печоры Псковской обл.

По свидетельству «Повести о Псково-Печерском монастыре» XVI в., вероятно, не позднее 2-й четв. XV в. охотники из Изборска — Селища с отцом — слышали возле ручья Каменец (на месте буд. П.-П. м.), «у края горы, где ныне Богородичная церковь стоит... в самое время и час церковного пения — прекрасные голоса благочинно поющих. Все же вокруг того святого места было исполнено благоухания...» (Летопись. 1993. С. 23).

Спустя 30 лет окрестные земли и леса были переданы псковичами



хожанами был предан католиками мученической смерти. В Пскове свящ. Иоанн узнал о гибели Исидора и правосл. горожан. Сожалел о том,

Пещеры монастыря
Фото: pskovo-pechersky-monastery.ru

что не сподобился пострадать за правосл. веру, он оставил мир и посвятил себя покаянной молитве. Услышав об открытии «Богом зданной»

на вече жителям местной слободы; место буд. обители «отошло по жребию некоему человеку — Ивану Дементьеву», который затем и нашел «святую пещеру». По свидетельству повести, «пришел он как-то на вершину... пещерной горы и начал рубить лес... Одно срубленное дерево упало и поразило дерево, стоявшее на краю горы. Дерево это свалилось с горы, как со стены, и увлекло за собой своими корнями как был некий войлок или дерн, плотный от корней и мха. И от этого открылось устье пещеры». Над пещерным устьем, «там, где ныне двери в гробницу, обнаружили надпись, высеченную на стене: «Богом зданная пещера»» (Там же. С. 24). Игум. Корнилий, автор начальной редакции повести, сообщая подробности обретения «пещерного места», указывает на источники этих сведений: «Об этом явлении поведал нам Патермуфий, инок Снеготорского монастыря, пасынок Ивана Дементьева... Надпись та сохранилась много лет целой и нерушимой; [и] слух о таком явлении над пещерой прошел по всему граду Пскову» (Там же). Позднее, как сказано в повести, здесь были обретены и мощи 1-го местного преподобного инок, о к-ром лишь известно, что его имя — прп. *Марк* и что он жил в этой пещере за нек-рое время до ее обретения Дементьевым.

Согласно повести, обитель была основана свящ. Иоанном (в постриге *Иона*, прп.; † ок. 1474–1480), который первоначально служил в г. Дерпт (Юрьев, ныне Тарту в Эстонии), а ок. 1470 г. вместе с супругой и 2 сыновьями переселился во Псков. В поздних редакциях повести (80-е гг. XVI в.) сообщается, что в Дерпте он служил со сщмч. *Исидором*, к-рый в 1472 г. вместе с 72 при-

пещеры у самой ливонской границы, он пришел на это место и в горе, западнее пещеры, начал сооружать церковь. Вскоре умерла его супруга, Мария, незадолго до кончины принявшая постриг с именем *Васса* (Василисса). Со дня погребения прп. Вассы в «Богом зданной» пещере возникла традиция подобных захоронений в П.-П. м. И ныне в этой обители (как и в Киево-Печерской лавре) все погребаемые покоятся в гробах, стоящих в специально ископанных нишах пещеры, иногда закрываемых особыми плитами — «керамидами».

После смерти супруги свящ. Иоанн принял монашество с именем *Иона*. Ископав в склоне песчаного холма небольшую церковь и поставив напротив 2 деревянные кельи, он обратился к священникам псковского Троицкого собора с прошением освятить церковь. Однако традиция пещерного храмоздательства на севере Руси была непривычна. Не решившись на освящение необычного храма, псковские священники послали преподобного к архиеп. Новгородскому и Псковскому свт. Феофилу. После получения благословения 15 авг. 1473 г. состоялось освящение пещерной ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. Эту дату и принято считать днем основания П.-П. м. По преданию, с прп. Ионой была связана и 1-я святыня обители — древнейший монастырский чудотворный образ Успения Божией Матери, от к-рого в день освящения пещерного храма совершилось 1-е исцеление: прозрела женщина. Эта икона, по-видимому, не сохранилась.

Следующий строитель П.-П. м., иером. Мисаил (кон. XV в.), поставил на холме, над Успенской ц., деревянный трапезный храм во имя

преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских и неск. келий, образовав т. н. старый, или ветхий, монастырь. Устройство обители на рубеже XV и XVI вв. продолжили иером. Селиван и впоследствии настоятели в сане игуменов, 1-м из которых, как считается, стал некий *Иона*, затем *Сергий* (нач. XVI в.), названный в монастырской Кормовой книге 1558 г. (с указанием дней поминовения строителей и вкладчиков) «первым игуменом» (РГАДА. Ф. 188. № 144; см. также: *Апухтин*. 1914). «Старцев же тогда было в том монастыре два или три — из-за скудости его и убожества и из-за пограничного места»; богослужения совершались «не каждый день, а когда игумен изволит» (Летопись. 1993. С. 27). Вскоре оба храма и др. постройки были сожжены ливонцами.

Монашеская жизнь в П.-П. м. возобновилась, вероятно, в 1519 г., когда неск. пришедших сюда иноков восстановили Успенскую ц. (Выписки из разл. рукописей об истории мон-ря, 1821 г. // ГА Псковской обл. Ф. 499. Д. 63. Л. 11). В 20-х гг. XVI в., при игум. Дороее и его советнике старце Филарете, наступило время расцвета обители. Работами по ее восстановлению руководил и финансировал их дьяк М. Г. Мунехин, по прозвищу Мисюрь († 1528), представитель вел. кн. *Василия III Иоанновича* в Пскове. В 1-й Псковской летописи под 1519 г. сообщается: «...начаша Мисюрь Мунехин, великого князя дьяк псковской да его подъячей Ортюша Псковитин назирати убогое место, незанятое никем же, под немецким рубежом, 40 верст от Пскова, а десять верст за Изборском, в Тайлове погосте, 7 верст от Нового городка от немецкого, Печерской монастырь, Вифляньскую пещеру, Богом сотворенную, и начаша на праздники Пречистой Богородицы, Матере Божией, честного и славного Ея Успения и всех Ея честных праздник, ездити со многими людьми и монастырь кормити; а монастырек был на версе горы, и нача им пещись, аки отец господин добрый, с своим подъячим Ортюшею». Множество богомольцев приходили в П.-П. м. на праздник Успения, «а Пречистая нача Своею милостию многонедужных исцеляти». При поддержке Мунехина «начаша монастырь строити в подоле меж гор... и начаша с проскурою и з святою водою к государю ездити; Князь Великий даша им подводы на

всяки праздник ездити им к себе. И начаша быти оттоле монастырь Печерской славен — не токмо в Руси, но и в Латыне, рекше в Немецкой земле, даже и до моря Варяжска» (Псков.Лет. Вып. 1. С. 100–101).

В 1521 г. по заказу псковских купцов Василия и Феодора псковский иконописец Алексей Малый написал для П.-П. м. образ Успения Пресв. Богородицы «в житии», являющийся главной святыней обители.

Согласно повести, при игум. Герасиме (1525/26 — 1528/29) иноки приняли «устав монастырский, утвердив... письменным соборным постановлением», подписанным Мунехиным (Летопись. 1993. С. 29). Игум. Герасим «учредил чин церковной службы по подобию службы в других древних монастырях, постановил навсегда, чтобы богослужение совершалось в монастыре каждый день, в храме Успения Божией Матери; написал монастырский устав, в котором определил для иноков порядок и правила монашеского жития, заимствовав эти правила из устава обители Киево-Печерской». Свой устав игум. Герасим «скрепил своеручною подписью в присутствии всей братии», а затем отдал на подпись Мунехину (Аполлос (Беляев). 1860. С. 12).

В 1529 г. игуменом П.-П. м. был поставлен прмч. Корнилий, о котором автор расширенной редакции повести (80-е гг. XVI в.) инок Григорий Топинский впоследствии вспоминал: «...мнихом собою образ быв ко спасению» (РГАДА. Ф. 181. № 170. Л. 340). Именно при игум. Корнилии обитель была отстроена заново и приобрела совр. архитектурный облик. Вероятно, в 30–40-х гг. XVI в. была воздвигнута Большая звонница, расширен Успенский храм, удлиненны пещерные кладбищенские «улицы»; за монастырские стены — на «посад» перенесена деревянная трапезная ц. во имя 40 мучеников Севастийских, а на ее месте возведен каменный трапезный храм Благовещения Пресв. Богородицы (1540), украшенный в 1547 г. стеной росписью — в частности, на тему Акафиста Божией Матери (значительная часть росписи в наст. время раскрыта). Не позднее сер. XVI в. была создана роспись на предалтарной стене пещерного придела преподобных Антония и Феодосия (ныне закрыта позднейшим иконостасом). В 1538 г. на монастырском подворье в Пскове игум. Корнилий построил камен-



Вывос чудотворной иконы Успения Пресв. Богородицы «в житии» на праздничной всенощной. Фотография. 27 авг. 1986 г.

ный храм в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» (сохр. в перестроенном виде), а также трапезную и богадельню.

В 1547 г., перед венчанием на царство, в П.-П. м. прибыл юный вел. кн. Иоанн IV Васильевич Грозный за



Церковь свт. Николая Чудотворца. 1564/65 г. Фотография. 2014 г. Фото: А. С. Зверев

советом и духовным укреплением со стороны братии монастыря. Еще в детские годы он делал в монастыре обильные вклады. Возможно, прмч. Корнилий мог украсить росписями новые храмы именно на очередной вклад вел. князя.

Приграничное положение П.-П. м. и натиск на Псковскую землю со стороны нем. Ливонского ордена, усилившийся к сер. XVI в., привели к тому, что П.-П. м. стал не только значимым духовным центром монашеской жизни, но и крупной крепостью Сев.-Зап. Руси. В 1558 г., вероятно в связи с началом Ливонской войны (1558–1583), в П.-П. м.

приступили к возведению башен и крепостных стен (общая длина ок. 800 м, толщина 2 м, высота до 10 м). При этом предполагался активный характер обороны крепости: в 3 ярусах стеного боя размещалось более 300 бойниц, башни имели от 3 до 6 боевых ярусов для стрельбы. В 1564/65 г. над св. воротами обители была сложена каменная ц. свт. Николая Чудотворца, украшенная стеной росписью (не сохр.), а в ее подклете устроен пороховой погреб. Как сообщает повесть, и при строительстве «ограды великой», и при создании надвратной церкви игум. Корнилию «помогал» «служилый человек» царя П. П. Заболоцкий (в монашестве Пафнутий) (Летопись. 1993. С. 30). Особенностью печерской крепости является ее «природная» органичность: строители были вынуждены следовать сложному рельефу — стены то спускаются в овраг, то вновь поднимаются над ним. Это уникальное сооружение строилось ок. 8 лет и потребовало значительных финансовых вложений со стороны гос-ва. В кон. XIX в. исследователь древнерус. крепостного зодчества И. Ф. Годиовиков, произведя необходимые

расчеты, показал, что на строительство потребовалось 600 тыс. человеко-дней, 100 тыс. лошадей,

56 куб. м глины, 12 тыс. куб. м извести, 12 тыс. куб. м песка, 2 млн ведер воды (Петров. 1989. С. 194–195). С возведе-

нием крепости П.-П. м. оказался не только духовным центром, но и важнейшим фортификационным пунктом Московского гос-ва.

Еще вел. кн. Василий III назначил монастырю особое «хлебное жалование», а в 1539 г. и буд. царь Иоанн Грозный одарил обитель вотчинами в Псковском и Изборском уездах, в т. ч. мельницами и рыбными ловлями, приказав, «чтоб никаких в них пошлин, кормов и податей не иметь». И в посл. царь Иоанн IV предоставлял П.-П. м. крупные льготы. Так, в 1547 г. он передал обители нек-рые деревни, а в 1559 г. выдал «несудимую грамоту», освобождавшую всех



живших в монастырских владениях от светского суда (*Петров, Таратушко. 1971*). К нач. 80-х гг. XVI в. П.-П. м. принадлежало не менее 178 деревень и 175 пустошей. Мон-рь владел ок. 320 га земли (*Петров. 1989. С. 196*).

Завоевания Руси в период Ливонской войны также сказывались на экономическом положении мон-ря, к-рому предоставлялись в пользование захваченные земли и немалые денежные суммы. Вслед за царем значительные вклады в П.-П. м. делали представители служилого боярства и дворянства, испрашивая молитвы о воинах, погибших на полях Ливонской войны и затем погребенных в монастырских пещерах (см.: *Аполлос (Беляев). 1893. С. 102, 105–107; Псково-Печерский монастырь в 1586 г. 1904. С. 261–263; Малков. 2011*). Во время войны П.-П. м. брал на себя заботу о раненых, выплачивал значительные суммы в казну на содержание армии.

При прмч. Корнилии выросло число братии: если в нач. 30-х гг. XVI в. в мон-ре проживало ок. 15 монахов, то за время его настоятельства число монашествующих и послушников достигло 200 чел., а к 80-м гг. XVI в. в обители проживали до 115 монахов и 300 чел., трудившихся на послушаниях, в т. ч. они занимались ремеслами, вели обширное хозяйство. В этот период в П.-П. м. «размещались хлебня, поварня, погреба, амбары и ледники», 72 кельи «да келья каменная, 15 житниц монастырских, да 40 клетей крестьянских и жилецких» (Псково-Печерский монастырь в 1586 г. 1904. С. 16).

Вместе с тем П.-П. м. приобретал все большее государственное значение. Так, в 1558 г. по царскому указу игум. Корнилий вместе с архимандритом Юрьева новгородского мон-ря Варфоломеем и настоятелем псковского Троицкого собора прот. Иларионом отправился на новые, захваченные у ливонцев земли. Здесь они устраивали крестные ходы вокруг Ругодива (ныне г. Нарва) и Ивангорода и молебны (ПсковЛет. Вып. 2. С. 236). Прмч. Корнилий не только доставлял в Москву ко двору монастырскую св. воду, но и лично общался с царем, как у себя в мон-ре, так и в столице. Его подпись в качестве участника Земского собора стоит на «приговорной грамоте» от 2 июля 1566 г. — решения о военном походе на Польшу (РГАДА. Ф. 135. Отд. 3. Прил. № 28. Л. 1–9).

Приграничное положение П.-П. м. потребовало от игум. Корнилия вернуть активную миссионерскую монастырскую деятельность среди проживавших здесь сету — юж. этнической ветви эстонцев. Сету достаточно лояльно относились к русским, поскольку переход приграничных земель к Московии означал для местных жителей определенные привилегии. Вскоре после взятия соседнего Нейгаузена (Новгородка) игум. Корнилий «люди Новгородка Ливонского, чужь зовома, научи и просвети святым крещением; церкви постави» (Летопись. 1993. С. 100). Им были построены храмы как в Новгородке, так и в окрестных селениях.

В нач. XVI в., еще до игуменства прмч. Корнилия, в П.-П. м. имелись необходимые богослужебные книги, но они по большей части сгорели при разорении обители ливонцами. Монастырская книжница была восстановлена к сер. XVI в. игум. Корнилием — просвещенным монахом, к-рый и сам писал книги. Так собрав воедино местные исторические материалы, он составил в 1525/26 г. начальную краткую редакцию «Повести о Псково-Печерском монастыре», уточнив и дополнив ее в 1531 г. в виде т. н. 2-й редакции. Вероятно, игум. Корнилий составил том Псковской III летописи, т. н. Строевский список летописного свода 1567 г. (РНБ. Погод. 1413), написанный его помощником — иноком П.-П. м. прмч. *Вассианом (Муромцевым)* и имеющий в тексте редакторские пометки (исправления и дополнения) самого Корнилия (*Творогов. 1945; Насонов. 1946*). По инициативе прмч. Корнилия в П.-П. м. велась и т. н. Кормовая книга, или Синодик (*Анухтин. 1914*).

В период Ливонской войны монастырь неоднократно посещал кн. А. М. *Курбский*. Впервые он побывал здесь в 1557 г., а позднее, став воеводой в Юрьеве, довольно часто бывал в П.-П. м. и встречался с игум. Корнилием. Сохранились 3 письма князя помощнику игумена — прмч. *Вассиану*, в которых выражена резко отрицательная позиция автора по отношению к царю Иоанну IV и его политике (*Скрынников. 1962*). После побега за границу Курбский пытался сохранить связь с П.-П. м., о чем, вероятно, стало известно царю, вследствие чего он и обрушил свой гнев на преподобномучеников Корнилия и *Вассиана*, казнив их 20 февр. 1570 г.

После гибели прмч. Корнилия на его место был назначен игум. *Савва*, ранее настоятельствовавший в *псковском Снетогорском в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыре*. Именно при игум. *Савве* царь, видимо раскаявшись в убийстве игум. Корнилия, пожаловал П.-П. м. очередную льготную грамоту — мон-рю были переданы деревни, угодья, а также царь приказал «князю своему Юрию Токмакову за счет собственной царской казны обложить чудотворную икону Успения Святой Богородицы «в житии» (1521 г. — *Авт.*) золотом, киот же для нее сделать серебряный — что по воле его и было устроено» (Летопись. 1993. С. 32). Но уже через год игум. *Савва* был хиротонисан во епископа Тверского, игуменом монастыря в 1572 г. стал *Сильвестр*, ранее возглавлявший *Снетогорскую обитель*.

В XVI в. П.-П. м. продолжал заботиться об окрестных храмах, в т. ч. о Никольской ц. в Тайлове, помогал *Онуфриеву Мальскому в честь Рождества Христова мужскому монастырю*, в 1584 г. к П.-П. м. были приписаны 3 соседних небольших монастыря — свт. *Николая Чудотворца* на Труворовом городище в Ст. Изборске, *Верхнеостровский Петропавловский* на Псковском оз. и монастырь свт. *Николая* на р. Зарезнице.

С кон. авг. и по нояб. 1581 г. Псков находился в осаде войск польского кор. *Стефана Батория*, выдержав ряд приступов. По повелению царя в город из обители были принесены образ Успения Божией Матери «в житии» и икона «Умиление», а игум. *Тихон* с братией «совершали... молебны, вместе со всем соборным священством» в Троицком соборе осажденного Пскова (Там же. С. 33). Также монастырские насельники и спасавшаяся в П.-П. м. часть жителей местного посада совершали отдельные вылазки против вражеских отрядов и обозов.

Значение П.-П. м. в духовном укреплении псковичей во время осады Батория выражено в «Рассказе кузнеца Дорофея» о чудесном явлении ему Божией Матери, о чем он поведал «совету града Пскова» (Там же). В «видении Дорофея» Божию Матерь сопровождали св. равноап. кн. *Владимир Киевский*, прп. *Антоний Киево-Печерский*, свт. *Нифонт*, еп. *Новгородский*, строи-





тель Мирожский, святые князя Всеволод (Гавриил) и Довмонт (Тимофей) Псковские, блж. Николай Псковский и прмч. Корнилий. Именно св. Корнилий вместе с блж. Ни-



колаем подозвал Дорофея, и тот оказался «стоящим у ног Пречистой» (Там же. С. 34), Которая повелела ему передать воеводам и печерскому игумену Свои распоряжения о поставлении Ее монастырской иконы на городской стене, а также Ее практические указания относительно обороны Пскова. Затем Божия Матерь ободрила кузнеца, сказав, что Ее Сын вскоре «этого короля лишит рассуждения, и разум его смятется, и, ни в чем же не преуспев, уйдет он посрамлен». Именно так и завершилась осада города (Там же. С. 37).

С 29 окт. по 14 нояб. П.-П. м. выдержал мощный артиллерийский обстрел и неск. штурмов. Обитель защищали 300 стрельцов, некие монахи и посадские жители (Там же. С. 40). В итоге же сами нападавшие «укоряли себя, говоря: «Как эту малую крепость, меж гор стоящую и воинов храбрых не имеющую, только монахов и простых людей, крестьян с женами, а стар-

шим над ними в ополчении был поставлен Юрий

Прп. Антоний Киево-Печерский и прмч. Корнилий Псково-Печерский с насельниками

Псково-Печерского мон-ря в молении Пресв. Богородице. Фрагмент Псково-Покровской иконы Божией Матери.

Нач. XVII в.

(Троицкий собор, Псков)

Фото: А. С. Зверев

по имени, родом Нечаев, еще молодой и юный возрастом, — и этих не смогли одолеть, но все сражались против невидимого Небесного Царя воинства» (БЛДР. Т. 13. С. 505). В благодарность за сохранение П.-П. м. по инициативе монастырских насельников и прихожан Никольского храма в соседнем с обителью Тайлове в 1582 г. установили осо-

Встреча крестного хода из Печерского мон-ря в Псков у часовни Большой крест.

Фрагмент иконы

«Сретение Пресв. Богородицы». 1784 г. (ПИАМ)

бый крестный ход (в 7-ю Неделю по Пасхе) — из мон-ря во Псков с иконой Успения Божией Ма-

тери и Псково-Печерской иконой Божией Матери «Умиление» («Владимирской»), написанной в XVI в. иконописцем Арсением Хитрошей (Хитрешей); обе иконы и в наст. время находятся в П.-П. м.

Игум. Тихона, в 1583 г. хиротонисанного во архиепископа Казанского и Свияжского, сменил игум. Никон I, упомянутый в жалованной грамоте 1584 г. царя *Феодора Иоанновича*, по которой мон-рь в очередной раз получил «многие деревни и угодья» (*Аполлос (Беляев)*. 1893. С. 84). Затем П.-П. м. возглавлял игум. Мелетий. В ответ на запрос псковского наместника и воеводы Никиты Романовича Трубецкого в 1587 г. он составил «ропись о чудесах» от иконы «Успение Божией Матери» (Там же. С. 85). В повести соответствующий раздел называется «Изложение о чудесах Пресвятой Богородицы Печерской, или О чудесах Пречистой Богородицы — от иконы честного Ее Успения, что во

Псковской области в Печерском монастыре, и от той иконы Умиления, называемой Владимирской»; здесь сообщается о чудесах, имевших место в обители в 1587–1608 гг. (см.: *Летопись*. 1993. С. 68–81).

Кон. XVI–XVII в. В 1593 г. по царскому указу настоятелем П.-П. м. был назначен Иоаким, ранее бывший игуменом Борисоглебской обители в Торжке (см. *Новоторжский во имя святых мучеников Бориса и Глеба монастырь*). При нем, по сообщению продолжателя повести прмч. Корнилия, инока Григория Топинского, в 1601 г. был разработан и утвержден подробный «письменный чин и устав» праздничного «крестохождения» — «помяновения ради в род и род» (БЛДР. Т. 13. С. 518).

Ливонская война окончилась для России Ям-Запольским перемирием (1582) на 10 лет. Воспользовавшись военно-политическим затишьем, царь Феодор Иоаннович и его шурин *Борис Феодорович Годунов* двинулись со 100-тысячным войском на бывш. ливонские земли, принадлежавшие теперь Швеции, и отвоевали у нее Ивангород, Нарву, Ям (ныне Кингисепп) и Копорье. Швеция была вынуждена заключить годичное перемирие с Россией; однако сразу же по окончании его срока швед. войско вступило в приграничную Русь. В 1592 г. шведы захватили П.-П. м., перебили монахов, разграбили кельи и имущество обители, подожгли храмы. И лишь спустя почти десятилетия во вновь отстроенном П.-П. м. возродилась монашеская жизнь.

В 1593 г. настоятелем П.-П. м. был назначен игум. Иоаким, вполн. участвовавший в Соборе в Москве (при избрании в 1598 на российский престол Бориса Годунова) в составе церковной делегации Пскова, в которую наряду с еп. Псковским и Изборским *Геннадием* входили 4 представителя важнейших псковских мон-рей. Вероятно, наградой за понесенные им труды стало его возведение в 1605 г. в сан архимандрита, после чего П.-П. м. управляли настоятели в этом сане. В марте 1600 г. в мон-ре состоялось торжественное переложение в новые гробы Печерских преподобных Марка, Ионы и Вассы, как издавна общепризнанных в Пскове святых, к к-рым, как следует из «Рассказа кузнеца Дорофея», также причисляли и прмч. Корнилия.



Об облике П.-П. м. в нач. XVII в. свидетельствуют и повесть, и изображение на иконах обители XVII в., и описание (своеобразный «путеводитель»), составленное в 1602–1603 г., вероятно, по указанию игум. Иоакима иноком Григорием (БЛДР. Т. 13. С. 524–533). Архим. Иоаким возглавлял П.-П. м. до 1617 г., когда был поставлен во архиепископа Псковского (оставался в этом звании до кончины 24 апр. 1623). В его правление, в *Смутное время*, в марте 1611 г., на Прощеное воскресенье, на П.-П. м. напал отряд гетмана Я. К. Ходкевича (командующего польск. армией, одержавшего ряд побед над шведами), но мон-рь уцелел. В это время братия молилась в храме, а стража обители не заметила врага и не успела опустить решетки. Нападавшие ворвались в П.-П. м., но поскольку уже наступила ночь, остановились в его верхней части и не решались спуститься вниз до рассвета. При наступлении зари нападавшие начали спускаться к ручью, но в это время из Успенского храма вдруг с пением вышел крестный ход с иконами и хоругвями. Враги в испуге бежали из обители. «Люди же оставшиеся — мужчины, женщины и дети, — видя такое преславное чудо, с криками погнались за ними» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 121). Затем, в Вербное воскресенье, к П.-П. м. «пришел сам пан Ходкевич со многими... литовскими и немецкими людьми, с пушками... Люди же все, бывшие во граде, обещали умереть за Дом Пречистой Богородицы — даже младенцы: «Смертию [вечную] жизнь обречет, а не уйдем отсюда, тем более не сдадимся поганым». Враги неск. раз шли на приступ, однако «ничего не достигли, но много своих погубили» (Там же). П.-П. м. спасся благодаря небольшому отряду, пришедшему на помощь из Пскова.

И впоследствии враги приступали к П.-П. м. неоднократно. Летописец заключает: «А если рассказывать о множестве разбойничьих нападениях — за восемь лет — пана Лисовского и о частых его нападениях на Ее честную обитель днем и ночью, [то] невозможно и рассказать [все-го]. Но от всех его нападений сохраняла [Она] Дом Свой; только пакости [он] учинил много: посад и дворец сжег, и людей побил, и пленил много» (Там же. С. 122). В июле 1612 г. шведы, так же неожиданно,

ворвались в П.-П. м., но тотчас же были изгнаны; новые безуспешные осады шведов имели место и в 1615 г., и даже в 50-х гг. XVII в.

О крепостных укреплениях П.-П. м. и об их состоянии в Смутное время можно судить и по более поздним источникам, напр. по «Росписи» города и «наряда», составленной в 1631 г.



дворянином-воином Сумароковым (Харузин. 1898). В «Росписи» дается описание св. ворот, ворот возле башни Нижних решеток и Изборских ворот и башен. Существующие в наст. время Петровская проездная, Новая и Благовещенская башни сооружены позднее; сильно поврежденная в февр. 1614 г. Никольская башня была перестроена.

В 1631 г. боевой «наряд» П.-П. м. «состоял из 5 полуторных пищалей, 4 скорострельных пищалей, 6 «волоконей» и 51 затинной пищали». Орудия в мон-ре располагались преимущественно по башням и стенам. Лучшее всего были укреплены св. ворота: там стояли 2 скорострельные и 2 полуторные пищали, а также 12 затинных пищалей. Остальной наряд распределялся по башням и стенам (Замятин Г. А. Борьба за Псков между Московским гос-вом и Швецией в нач. XVII в. // Он же. Россия и Швеция в нач. XVII в.: Очерки полит. и военной истории / Сост.: Г. М. Коваленко. СПб., 2008. С. 291–292). В это время в П.-П. м. проживали архимандрит, 47 старцев, 52 «монастырских слуг и служебников и всяких людей», ок. 120 посадских бойцов и 60 стрельцов. Вместе с архимандритом в мон-ре находился и «осадный голова» из псковских помещиков (Рабинович. 2013. С. 47–60). Согласно Псковской летописи, в Смутное время в обители проживали еще и казаки, и стрельцы, и «дети боярские» из Москвы: «...собраша во Пскове вольных людей

300 человек... и послаша в Печоры... В то ж время пришли Немцы из Порхова под Печоры, и много зла сотвориша, побиша стрельцов московских и детей боярских» (ПсковЛет. Вып. 2. С. 275–276, 278).

О жизни П.-П. м. в Смутное время свидетельствует направленная царю Михаилу Феодоровичу пространная «отписка» архим. Иоакима с братией «о трехкратном приступе Литовских людей к монастырю и об

Стены и башни монастыря.
XVI в.

Фотография. 2014 г.
Фото: А. С. Зверев

отбитии их» (1614), где и поранили, и от города отбили... И февраля, государь... 16-го числа в седьмом часу ночи те немец-

кие люди приходили к монастырю с двух сторон... в частности, говорится: «В нынешнем, государь, в 122 году февраля в 12 день в девятом часу дня приходили из Великого Новгорода... под Печерский монастырь немецкие воеводки Петр Лавин да Карбел с французскими немцы, с конными и с пешими со многими людьми, изгоном и забежью вломились в острог, и мы, твои государевы богомольцы, с ратными людьми с монастырскими служки и с[о] стрельцы и со всеми православными христианы, затворив городовую железную решотку, бились с ними в воротех и с стены из наряда и камнем до ночного часу, и старцов, государь, и служек, и стрельцов те немецкие люди многих побили и поранили; и Божию, государь, милостью и Пречистые Богородицы помощи и заступлением и всех святых молитвами и твоим государевым, царевым и великаго князя Михаила Федоровича счастием у приступа немецких людей многих побили и поранили и... отбили, и взяли у них у святых ворот пинарду целую с зельем и с доскою, и те Государь, немецкие люди стали околь монастыря на гостином и на конюшем дворце и в слободке на Палковке, и монастырь осадили и печерских хрестьянец с женами и с детьми многих побили и в полон поимали, и на конюшем дворце и на селцах монастырские лошади и всякую животину поимали; и февраля, государь, против 14-го числа в восьмом часу ночи приходили те немец-





кие люди на приступ всеми людьми к двоим воротам: к Никольским и к Нижним... с пинарды и приступали жестокими приступы, и у Никольских ворот выбили пинардами острожные ворота и острог сломали. И у приступа, государь, немецких людей многих побили» (АМГ. Т. 1. № 71).

В 1616 г. грамотой царя Михаила Феодоровича П.-П. м. были пожалованы 3 сельца, Печорская слобода (ныне г. Печоры), 165 деревень, 5 мельниц, рыбные ловли, озеро, 11 садов, «огородов три, нив пять, пожень шесть, пустоши три». В нач. XVII в. мон-рь имел земли почти по всему Псковскому у., владел деревнями и угодьями в Изборском, Вышегородском, Выборском, Велейском, Гдовском уездах и под Москвой в Московском у.; был крупным землевладельцем: имел ок. 4 тыс. крестьян муж. пола (*Петров, Таратушко*. 1971). Один из постриженников П.-П. м., прп. *Дорофей* Югский, по благословению архим. Иоакима основал обитель у впадения р. Белый Юг в воды Чёрного Юга в Мологском стане. В 1631 г. к П.-П. м. были приписаны Саввин Пустынский мон-рь близ Пскова и Алексиевский мон-рь за Великими воротами в Пскове. К 1661 г. обители принадлежало 1325 крестьянских дворов.

С 1617 г. П.-П. м. управлял архим. Антоний († 1637). После его поставления в 1621 г. архиепископом в Рязань настоятелем П.-П. м. стал печерский иером. Иоасаф (с 1627 архиепископ Псковский, с 6 февр. 1634 патриарх Московский и всея Руси *Иоасаф I*).

При настоятеле (1627–1634) архим. Иове мон-рь и окрестности перенесли «мор» — эпидемию, во время к-рой скончалось ок. 1700 чел.

Ко времени настоятельства (1639–1643) архим. Рафаила число насельников, судя по монастырской описи, уменьшилось. В П.-П. м. было «служашей братии (с приписными монастырями) 14 человек, рядовой братии 55, служек монастырских 55, служебников всяких с детьми, и в Пскове, на приезжем дворе 99 (в т. ч. — *Авт.*) — 2 пушкаря, 80 стрельцов, 2 воротника [привратника], да в подмонастырской слободке на речке Пачковке, по обе стороны, Печерских посадских и Пачковских бобылей 144 человека» (*Аполлос (Беляев)*. 1893. С. 86). При настоятеле (1682–1686) Иоасафе II,

в 1682 г., был заново отстроен после пожара монастырский приезжий двор в Пскове, в 1683 г. — приезжий двор в Москве.

С 1686 по 30 мая 1699 г. П.-П. м. возглавлял архим. Паисий II, при к-ром, в 1686 г., пожар нанес обители значительный ущерб. 1 сент. после восстановления был освящен надвратный Никольский храм. При архим. Паисии состоялось торжественное перенесение мощей прмч. Корнилия из пещеры в Успенскую соборную ц., где они покоятся и в настоящее время.

В 1697 г. П.-П. м. посетил царь Петр I Алексеевич для проверки состояния печерской крепости. В этот период на башнях и стенах крепости стояло 29 медных и железных пушек и 48 затинных, что в общем составляло 77 орудий. Пушки были небольшого калибра (см.: РГАДА. Приказные дела старых лет. Д. 42. Л. 19). В крепости существовал гарнизон, насчитывавший 454 казака, вооруженные ружьями, карабинами, пистолетами, копьями и самопалами; 930 псковских стрельцов, вооруженных фузеями, бердыщами и копьями; 134 гусара, копейщики и рейтары с ружьями, копьями и пистолетами; 422 чел. пешего войска и 221 чел. конного войска, кроме казаков, и ок. 200 пушкарей (см.: Там же). Т. о., гарнизон крепости накануне Северной войны составлял ок. 2 с половиной тыс. чел.

После поражения русских войск под Нарвой в кон. нояб. 1700 г. царь Петр I, предполагая возможность дальнейшего продвижения шведов в сторону Пскова, вторично посетил П.-П. м. в июле 1701 г. и собственноручно заложил у ворот обители батарею. Весь мон-рь был дополнительно укреплен: под стенами вырыты глубокие рвы, вокруг стен дополнительно насыпан земляной вал и на нем на 5 редутах поставлены пушки (*Захаренко*. 1959). Вскоре шведы пытались взять крепость, но были отбиты. В 1703 г. отряд из 2 тыс. шведов вновь напал на П.-П. м., но безуспешно — им нанес поражение сравнительно небольшой воинский отряд под командованием И. Т. Назимова, поддержанный петровской артиллерией. Конец воинской деятельности П.-П. м. положило заключение Ништадтского мира (1721) со шведами.

2-я четв. XVIII — нач. XX в. В XVIII в. настоятели П.-П. м. сменялись достаточно часто, лишь ар-

хим. Игнатий (Расновский), поступивший в обитель в 1732 г. по именному указу имп. *Анны Иоанновны*, возглавлял ее до кончины в 1745 г. Именно при нем П.-П. м. посетила имп. Анна, сделавшая богатые вклады. Так, она подарила богослужебные облачения и даже свою 2-местную коляску (хранится в П.-П. м.). После смерти архим. Игнатия оставшиеся после него средства передали на устройство псковских славянолат. школ. 8 июня 1730 г. П.-П. м. возглавил архим. *Вениамин (Сахновский)*, уже 25 июля 1731 г. хиротонисанный во епископа Коломенского и Каширского. Архим. Геннадий (Андреевский; † 1758), в 1746 г. возглавивший мон-рь, 16 апр. 1753 г. был хиротонисан во епископа Костромского и Галицкого.

С 1753 по 1785 г. П.-П. м. управлял архим. Иосиф, бывш. настоятель Снеготорского мон-ря, член Псковской духовной консистории, ректор Псковской ДС (погребен в пещерах П.-П. м.). По его ходатайству указом консистории от 11 февр. 1758 г. было разрешено перестроить Успенский храм, а в прежней Судебной палате в 1759 г. освящена ц. Покрова Пресв. Богородицы. При перестройке Успенского храма 2 его прежние главы, стоявшие прямо на поверхности холма, под к-рым и находится пещерная церковь, были заменены кровлей с главами барочного типа — в подражание форме и внешнему виду храмов Киево-Печерской лавры. В этом выразились и память о киевских «истоках» монастырской жизни П.-П. м., и личные вкусы архим. Иосифа (в детские годы он рос в укр. культурной среде). В 1760 г. он, получив подобный же указ о разрешении ремонта монастырского подворья в Пскове, провел работы и там. При архим. Иосифе, во время восстановления в 1775 г. (после очередного пожара) братских келий, к ним был пристроен храм во имя новоканонизированного свт. Димитрия Ростовского.

В 1764 г. П.-П. м. был отнесен к обителям 2-го класса.

В 1792–1800 гг., при архим. Петре (Можайском), был построен храм во имя прав. Лазаря Четверодневного. В мон-ре подвизался прп. *Лазарь*, иеросхим. Псково-Печерский, с к-рым беседовал имп. *Александр I Павлович*, путешествовавший из Пскова в Ригу и 29 мая 1822 г. посетивший мон-рь.





В 1800 г. настоятелем стал переведенный из псковского Мировожского в честь Преображения Господня монастыря архим. Венедикт (Постников). По его инициативе 7 окт. 1812 г. вокруг Пскова был совершен крестный ход с чудотворными иконами мон-ря. В этот день рус. войска под предводительством гр. П. Х. Витгенштейна изгнали из Полоцка французов. Вскоре псковичи высказали пожелание о предоставлении П.-П. м. статуса первоклассной обители. Импер. Александр I поддержал эту просьбу и именным указом от 15 янв. 1813 г. возвел П.-П. м. в 1-й класс. После завершения Отечественной войны 1812 г. по просьбе воинов корпуса Витгенштейна в П.-П. м. с 1815 г. началось возведение храма в память о победе и о погибших на поле брани воинах. Средства на строительство пожертвовали и государь, и воины, и монахи, и местные жители. В 1820 г. было завершено сооружение собора арх. Михаила (архит. Л. Руска). В ходе строительства импер. Александр I приезжал в П.-П. м. дважды. Наконец, 29 июня 1827 г. состоялось торжественное освящение храма, к-рое возглавил архиеп. Псковский Мефодий (Пишнячевский). Главный строитель собора архим. Венедикт, скончавшийся в 1835 г., погребен в монастырских пещерах.

Архиеп. Евгений (Болховитинов), в 1816–1822 гг. возглавлявший Псковскую епархию, обратил внимание на художественные сокровища П.-П. м. и издал 1-е научное описание обители (см.: Евгений (Болховитинов). 1821).

В 1856–1864 гг. настоятелем П.-П. м. был архим. Аполлос (Беляев), ректор Псковской ДС, составивший описание истории обители (см.: Аполлос (Беляев). 1860), в посл. дополнявшееся и неоднократно переиздававшееся.

С 1864 г. по указу Синода настоятелями П.-П. м. стали епископы Псковские и Порховские. При еп. Павле (Доброхотове), в 1868–1882 гг., в мон-ре велись обширные строительные работы: напр., трапезную при Благовещенской ц. перестроили в Сретенский храм, освященный 13 сент. 1870 г. При этом древняя Благовещенская ц. утратила прежнее богослужбное назначение, т. к. вход в нее после перестройки оказался затруднен, тем не менее и она осталась действующей (заново освя-

щена 24 авг. 1872). В 1879 г. мон-рь посетили вел. князья Сергей и Павел Александровичи, Константин и Дмитрий Константиновичи, пожертвовавшие серебряную лампаду к образу Успения Пресв. Богородицы.

В 1884 г., при еп. Нафанаиле (Соборове; † 1907), П.-П. м. был выведен из-под непосредственного управления архиереями и вновь поставлен под управление архимандритов-наместников. Еп. Нафанаил построил сохранившийся деревянный, на каменном фундаменте, 2-этажный настоятельский дом (1883).

В 1885–1890 гг. наместником П.-П. м. был Павел (Шкарин), происходивший из крестьянской семьи Вологодской губ.; в 11 лет он остался сиротой, юношей посетил Валаам, Троице-Сергиеву и Киево-Печерскую лавры, К-поль, Св. землю и Афон, принял постриг в П.-П. м. Еп. Павел (Доброхотов) назначил его на должность наместника. С февр. 1877 г. управлял мон-рем в сане игумена, с 1882 г. — в сане архимандрита. В 1879 г. игум. Павел за помощь, оказанную раненым во время войны России с Турцией, был награжден знаком Красного Креста. В июне 1888 г. архим. Павел указом Синода был официально назначен настоятелем мон-ря. При нем, 1 сент. 1886 г., в П.-П. м. состоялось открытие приходской школы для мальчиков (до 30 чел.). В некрологе архим. Павлу отмечались его «широкая благотворительность, беспрепятственный вход к нему с просьбами; на его средства много детей бедных воспитывалось в различных учебных заведениях... Получая весьма значительный годовой доход, как настоятель первоклассного монастыря, покойный тем не менее почти всегда нуждался деньгами и, не имея их, весьма часто принужден был отдавать нуждающимся свое платье и даже белье; нередко случаи, когда он, идя в баню и не имея перемены белья, брал таковое от своего келейника» (Агафангел (Догадин). 1974. С. 36–37).

При настоятеле (1890–1893) архим. Иннокентии (Данилове), ранее являвшемся наместником Александро-Невской лавры, в П.-П. м. были устроены новая рака для мощей прмч. Корнилия, обновлены металлическая риза на престоле Успенского собора и ризы некоторых икон, сооружен постамент для чудотворной иконы Успения Пресв. Богоро-

дицы, а также выстроена каменная 3-этажная монастырская гостиница.

В 1894–1906 гг. П.-П. м. возглавлял архим. Мефодий (Холмский), происходивший из глубоко религиозной семьи г. Торопца. Двое его братьев подвизались в близлежащем мон-ре в сане иеромонахов, старшая сестра трудилась на скотном дворе П.-П. м., скончалась схимницей, погребена в пещерах обители. В П.-П. м. архим. Мефодий построил братскую трапезную (1896), а вне крепостных стен, рядом с главным входом в обитель, — 2-этажное здание монастырской гостиницы (1896–1898). В 1898 г. были вызолочены главы Успенского собора, в 1900 г. устроен крытый ход с лестницей от настоятельского дома к Михайловскому собору. Архим. Мефодий принимал активное участие и в создании печорской земской больницы. Он пользовался большим авторитетом у столичного духовенства, неоднократно бывал на аудиенциях у св. имп. Николая II Александровича, который дарил мон-рю драгоценные облачения и др. В авг. 1903 г. по личному приглашению настоятеля П.-П. м. посетили император и нек-рые члены имп. семьи. Архим. Мефодий скончался после продолжительной болезни в клинике в С.-Петербурге. Его останки были привезены по железной дороге в Печору, где их встретили неск. тыс. чел. из окрестных деревень. Погребен в монастырских пещерах рядом с захоронением сестры-схимницы.

Наместник (1906–1914) архим. Никодим (Воскресенский) соорудил в 1910–1911 гг. (при помощи благотворительницы Е. Россинской) артезианский колодец с часовой над ним, устроил отопление в Успенском соборе, в 1913 г. поставил часы на входной Петровской башне. Архим. Никодим принимал непосредственное участие в строительстве в Печорах в 1912 г. больницы, инвалидного дома-богадельни, позже сиротского дома, городского рынка с 2-этажным монастырским домом при нем (в посл. городская гостиница). Мн. обеспеченные городские жители жертвовали на его строительные проекты немалые денежные средства. В кон. 1914 г. он был переведен на должность наместника новгородского Юрьева мон-ря. Сменивший его наместник (1914–1916) архим. Августин (Синайский; † 1918) имел преимущественно научные интересы, был автором ряда печатных трудов по раско-





лу, старообрядчеству и по различным церковно-историческим вопросам. В кон. 1916 г. он был переведен в Петроград; скончался от тифа.

Диак. Георгий Малков

1917–2020 гг. К 1917 г. в П.-П. м. проживало ок. 70 монашествующих и послушников. С дек. 1917 по нояб. 1919 г. настоятелем являлся архим. *Александр (Петровский)*; в посл. архиепископ, священномученик). В этот период в Печорах часто менялась власть: нем. войска, Красная армия, 29 марта 1919 г. в город вошли эст. войска. Ценой больших усилий спмч. Александру удалось воспрепятствовать намеренным нем. войсками карательным операциям против местного крестьянского населения. Башни и стены П.-П. м. подвергались обстрелам, мон-рь находился в тяжелейшем экономическом положении: мн. постройки пришли в крайнюю ветхость, у братии отсутствовали средства на пропитание. С кон. 1919 до февр. 1920 г. настоятелем являлся архим. Аркадий (Чанк), член имп. Палестинского об-ва; затем, после неск. лет настоятельства, был духовник братии мон-ря. При нем в П.-П. м. проживал 21 чел.

С 1919 г. П.-П. м. относился к Ревельской (Таллинской) епархии. 2 февр. 1920 г. между РСФСР и Эстонией был заключен Тартуский мирный договор, в соответствии с к-рым Печорский край отошел Эстонской Республике, П.-П. м. оказался вне границ Советского гос-ва. 10 мая 1920 г. Синодом и Высшим Церковным Советом РПЦ было принято решение о признании автономии Эстонской Православной Церкви.

20 окт. 1920 г. *Иоанн (Булин)* был назначен управляющим П.-П. м., а 6 дек. — настоятелем с возведением в сан архимандрита. Началось постепенное возрождение П.-П. м., пострадавшего в годы гражданской войны. В 1920 г. П.-П. м. был зарегистрирован как Успенская трудовая община. В 1921 г. в дер. Мустищево на принадлежавшей обители с 1889 г. земле был устроен монастырский скит с Иоанно-Предтеченским храмом. К тому моменту в сложном положении оказалась сельскохозяйственная деятельность мон-ря — из ранее принадлежавших ему 200 га земли у братии в аренде оставалось 70 га, остальная земля была национализирована. При П.-П. м. организовали свечной завод, на до-

ходы от к-рого иноки в основном и существовали в последующие годы. Община также получала доход от сдачи в аренду земли, от продажи в Финляндию яблос и от торговли в книжной лавке. Было налажено производство церковного вина из ягод. Архим. Иоанн разработал детальный план реставрации храмов и иных построек. В 1-й пол. 20-х гг. в обители проживали 24 чел., русские и эстонцы.

7 июля 1923 г. Эстонская Апостольская Церковь перешла в юрисдикцию К-польского Патриархата со статусом отдельного церковного автономного округа и с наименованием «Эстонская Православная митрополия».

24 апр. 1924 г. состоялось наречение архим. Иоанна (Булина) во епископа Печерского. В апр. 1926 г. была официально образована новая епархия Эстонской Апостольской Православной Церкви — Печерская, духовным и адм. центром к-рой стал П.-П. м. 25 апр. архим. Иоанн, на тот момент также являвшийся благочинным Печорского края, был хиротонисан во епископа Петсерского (Печерского). Еп. Иоанн оставался настоятелем П.-П. м. до 1932 г. 27–28 авг. 1926 г. им были организованы торжества по случаю 450-летнего юбилея обители: проведены массовые крестные ходы и певч. праздник местных хоров. С этого времени многодневные и многолюдные крестные ходы получили в Печорском крае еще больший размах, чем прежде. Так, в 1927 г. в крестном ходе на праздник Успения участвовало до 5 тыс. чел. Неоднократно проводились в Петсери в 20-х гг. (ежегодно — с 1924) и певч. праздники народных церковных и светских хоров. Еп. Иоанн и братия вели активную миссионерскую работу в среде эст. населения. При П.-П. м. было организовано рус. просветительское об-во.

В авг. 1929 г. в стенах П.-П. м. проходил общий съезд *Русского студенческого христианского движения* (РСХД; секретарь Л. А. Зандер), на к-рый собрались делегаты во главе с диак. Л. Н. Липеровским и И. А. Лаговским (ок. 375 чел.) из европ. стран. Работа съезда предварялась торжественным богослужением в Успенской ц. Заседания проходили под открытым небом в монастырском саду. По итогам работы съезда в П.-П. м. на имя еп. Иоанна было прислано благодарственное письмо митр. Ев-

логия (Георгиевского) (ГА Псковской обл. Ф. 499. Оп. 1. Д. 413. Л. 6). Сотрудничество, а также духовные связи между П.-П. м. и РСХД постоянно укреплялись. Так, в 1929 г. еп. Иоанн предложил статью духовником братии П.-П. м. известному церковному деятелю эмиграции прот. *Сергию (Четверикову)*; в посл. иеромонах), духовнику РСХД; однако последний это предложение отклонил (тем не менее прот. Сергей и в последующие годы неоднократно посещал П.-П. м.). К кон. 1931 г. в обители действовали 7 постоянных кружков РСХД, в т. ч. евангельский и посвященный изучению творчества Ф. М. Достоевского.

Во 2-й пол. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. шел постоянный поиск средств на капитальную реставрацию П.-П. м., были отремонтированы и покрашены крыши Михайловского собора, Успенского, Сретенского и Благовещенского храмов, братского корпуса и настоятельского дома. Построена каменная лестница от Михайловского собора на Успенскую пл.; была реорганизована сельскохозяйственная деятельность обители.

В годы настоятельства еп. Иоанна в обители большое внимание уделялось соблюдению иноческих уставов, важнейших принципов монашеского жития. 3 апр. 1927 г. был пострижен в великую схиму с именем *Симеон* иером. Вассиан (Желнин; с 1929 и на протяжении последующих десятилетий братский духовник, один из старцев П.-П. м.). В кон. 20-х — нач. 30-х гг. в большие церковные праздники в богослужениях участвовало до 3 тыс. чел. За год исповедовалось и причащалось свыше 4 тыс. чел. Только за 1927 г. в мон-ре побывало ок. 100 экскурсий (т. е. ок. 2500 чел.).

С мая 1930 г. началось противостояние обители и Синода Апостольской Православной Церкви Эстонии, связанное с желанием со стороны правительства Эстонии лишить П.-П. м. его прежней экономической самостоятельности. Было принято решение о «закрепощении Печерского монастыря со всем имуществом» за Эстонской Церковью (*Eesti Ajalooarhiiv*. Тарту. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 132. Л. 68 об.). В июне 1930 г. (без согласования с еп. Иоанном и в его отсутствие) в П.-П. м. прибыли члены эст. Синода и провели здесь имущественную и финансовую ревизию. 1 сент. 1930 г. эст. Синод назначил





Насельники Псково-Печерского монастыря.
Фотография. 20–30-е гг. XX в.

уполномоченным по управлению имуществом монастыря землемера П. Я. Пятса, была создана Инвентарная комиссия. В 1932 г. еп. Иоанн был устранен от управления П.-П. м. и вопреки его протестам назначен на Нарвскую кафедру. Еп. Иоанн не признал это решение, принятое на проходившем с 15 по 17 июня в Таллине церковном Соборе, и отказался выехать из П.-П. м., желая, по собственным словам, остаться здесь даже простым монахом. 2 авг. 1932 г. еп. Иоанн был запрещен в служении, 4 нояб. 1932 г. был насильно выселен из обители судебным приставом. В прощальном слове к братии и к пастве с паперти Успенского храма он сказал, что «тяжелые испытания могут быть преодолены стойкостью религиозных убеждений, верой в торжество христианской правды» (Е. Г. Праздник в Печорах. 1932). Еп. Иоанну не помогли ни поддержка большей части братии (22 чел. из 26 монашествующих, остальных называли «монахами Пятса»), ни общественная поддержка. Временно исполнявший обязанности настоятеля Парфений (Шатилин), также поддерживавший еп. Иоанна, был снят с должности 24 авг. того же года. В дальнейшем еп. Иоанн проживал в г. Петсери как частное лицо, продолжая поддерживать постоянную связь с братией. После занятия Петсери в 1939 г. силами Красной армии еп. Иоанн был 18 окт. 1940 г. арестован НКВД и расстрелян 30 июля 1941 г.

К 1932 г. в П.-П. м. проживали из числа братии и послушников 29 чел.;

всего же, включая призываемых и учеников, — 84 чел.

17 янв. 1933 г. в П.-П. м. прибыл новый настоятель, прот. Николай Лейсман, в апр. хиротонисанный во епископа Печерского, 20 июля 1935 г. возведенный в сан архиепископа. Имевший хорошее образование, окончивший Тартуский университет и СПбДА, еп. Николай организовал в П.-П. м. в 1935 г. семинарию, сам преподавал в ней. Семинария, готовившая кандидатов для рукоположения, регентов и псаломщиков, осуществила 3 выпуска и была закрыта в 1940 г., после установления в Эстонии советской власти.

В кон. 20-х и в 30-х гг. П.-П. м. посещали видные представители русской культуры, деятели зарубежья — И. А. Ильин, секретарь и наследник архива И. А. Бунина писатель Л. Ф. Зуров, писатель И. С. Шмелёв и мн. др.

В эти годы по распоряжению архиеп. Николая в Печерской епархии и в П.-П. м. был временно введен новый календарный стиль, что вызвало недовольство со стороны епархиального духовенства и братии. Так, 28 авг. 1939 г., когда по старому стилю традиционно празднуется Успение Богородицы, по окончании будничной «новостильной» службы ок. 100 чел. остались в Успенском храме и стали совершать здесь праздничное богослужение. О совершившемся отступлении от нового стиля помощник настоятеля иером. Агафон (Бубиц) доложил в полицию. 19 сент. 1938 г. в П.-П. м. проходило архиерейское совещание Эстонской Церкви.

24 мая 1939 г. в г. Петсери во время пожара большая часть домов в центре города сгорела, однако П.-П. м. не пострадал. Братия вышла крестным ходом за монастырские стены с чудотворной иконой Божией Матери «Успение», и огонь остановился неподалеку от мон-ря — в районе городских торговых рядов. В эти трудные дни П.-П. м. оказал помощь мн. пострадавшим от пожара печерянам.

18 окт. 1939 г. в Эстонию вошла Красная армия. 21 июля 1940 г. Эстония была присоединена к СССР. После вхождения в 1941 г. епархий, мон-рей и приходов Эстонской Церкви в состав РПЦ экзархом Прибалтики был назначен митр. Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский).

В 1940 г. архиеп. Николай по причине преклонного возраста и ослабшего здоровья был почислен на покой. Указом митр. Сергия в 1940 г. новым настоятелем П.-П. м. был назначен архим. Парфений (Шатилин), ранее ближайший помощник еп. Иоанна (Булина). Мон-рь фактически оставался действующим, однако в условиях советской власти оказался официально переименован в «Печерскую христианскую Успенскую мужскую трудовую общину». Михайловский и Успенский храмы действовали как приходские. Советская власть разработала план по открытию на территории П.-П. м. музея. У братии изъяли ключи от монастырских ризницы и б-ки. Однако в связи с началом Великой Отечественной войны музейный проект остался неосуществленным, но книги из монастырской б-ки успели вывезти в Тартуский ун-т.

В 1941 г. Петсери оккупировали нем. войска. На смену архим. Парфению, в дальнейшем исполнявшему послушание эконома, пришел его бывш. помощник, новый настоятель игум. Павел (Горшков), деятельный пастырь, в прошлом организатор в Эстонии 1-го рус. об-ва трезвости, духовник *Пюхтицкого в честь Успения Пресвятой Богородицы женского монастыря*. В военный период П.-П. м. серьезно пострадал от боевых действий, от артобстрелов и бомбежек как со стороны нем. войск, так и со стороны Советской армии. Более всего оказались повреждены трапезная и келейный корпус. Во время бомбежки в ночь на 1 апр. 1944 г. в своей келье погиб



проживавший в П.-П. м. на покое схиеп. Макарий (Васильев). В годы войны в части монастырских зданий размещалась эст. средняя школа.

В этот период П.-П. м. находился в двойном подчинении — митр. Таллинскому *Александру (Паулу)* и экзарху Прибалтики митр. Сергию (Воскресенскому). На праздник Успения 1943 г. в П.-П. м. прошло архипастырское совещание под председательством митр. Сергия (Воскресенского). Во время Великой Отечественной войны П.-П. м. был одним из важнейших центров деятельности *Псковской духовной миссии*.

В эти годы игум. Павел оказывал серьезную помощь нуждавшимся пещерянам. По возможности он поддерживал находившихся в нем. лагере в Боровичах, неподалеку от Пскова, советских военнопленных; в 1944 г. ему удалось вызволить из нем. лагеря под предлогом нужды обители в трудовой рабочей силе 10 рус. солдат военнопленных. Также игум. Павел оказывал тайную поддержку действовавшим в окрестностях Петсери партизанским отрядам. По нек-рым свидетельствам, братия (в частности, иеросхим. прп. Симеон (Желнин)) прятала в 1944 г. в монастырских пещерах, а также в куполах Успенского храма советских партизан во время их секретных военных операций. В то же время руководство и братия П.-П. м. были вынуждены взаимодействовать с оккупационными нем. властями. Для представителей военной комендатуры в П.-П. м. устраивали приемы, а также экскурсии по обители.

18 марта 1944 г. в связи с активным наступлением Красной армии нем. оккупационные власти вывезли в Германию сокровища монастырской ризницы. Готовясь к отступлению, нем. командование потребовало от руководства П.-П. м. письменного согласия на эвакуацию всех насельников в Германию, монастырь предполагалось взорвать. Однако твердое нежелание братии подчиниться оккупационным властям и приближение советских войск спасли П.-П. м. от уничтожения. 11 авг. 1944 г. Петсери были освобождены, 17 окт. арестован по обвинению в антисоветской деятельности игум. Павел (Горшков) — приговорен к 15 годам лишения свободы; скончался 6 июля 1950 г. в Сиблаге Кемеровской обл.

С 1944 по 1946 г., после 3-месячно-го временного наместничества иером.

Никона (Мико), настоятелем являлся архим. Агафон (Бубиц). В этот период в П.-П. м. проживали 22 монашествующих и 10 послушников. 24–25 июля 1946 г. в мон-ре находился патриарх Московский и всея Руси *Алексий I (Симанский)*, он совершил литургию в Михайловском соборе. После патриаршего визита обязанности наместника вновь исполнял в течение неск. месяцев иером. Никон (Мико). 13 окт. 1946 г. наместником стал архим. *Нектарий (Григорьев)*, бывш. насельник Троице-Сергиевой



Монахи — участники
Великой Отечественной войны.
Фотография. 1985 г.

лавры. По рукоположении архим. Нектария во епископа Петрозаводского и Олонецкого (29 июня 1947) настоятелем стал архим. *Владимир (Кобец)*; в сане архиепископа проживал в П.-П. м. на покое с 1957 по янв. 1960). 7 марта 1948 г. он был хиротонисан во епископа Порховского, викария Псковской епархии, с оставлением в должности настоятеля. В эти годы в П.-П. м. приезжало все больше паломников. Так, на праздник Успения в 1949 г. в обители молилось до 30 тыс. чел.

В связи с отъездом еп. Владимира в Русскую духовную миссию в Иерусалим наместником П.-П. м. с 1949 г. являлся игум. *Пимен (Извеков)*; с 13 апр. 1950 архимандрит; в посл. патриарх Московский и всея Руси). Существуют свидетельства, что здесь, в Печерах, его будущее Патриаршество предсказал иеросхим. Симеон (Желнин). Архим. Пимен осуществил в годы настоятельства в П.-П. м. реставрационные работы, прежде всего касавшиеся внутреннего убранства церквей.

После назначения в 1954 г. архим. Пимена наместником Свято-Троицкой лавры порядок управления П.-П. м. изменился: его настоятелем являлся правящий архиерей.

С 1954 по 1987 г. священноархимандритом П.-П. м. был еп. Псковский и Порховский *Иоанн (Разумов)*. В последующие годы наместничество в П.-П. м. осуществляли архим. Сергий (Гаврилов; 1954–1956), продолживший послевоенное восстановление хозяйственной жизни мон-ря, архим. Августин (Судоплатов; 1956–1959), выстроивший на территории П.-П. м. новый корпус (архиерейский дом) и отремонтировавший Михайловский собор; в 50-х гг. был также забран в трубу протекающий по территории П.-П. м. ручей Каменец.

С 1958 г. в П.-П. м. на покое проживал митр. *Вениамин (Федченков)*, с 1966 г. — архиеп. *Андрей (Сухенко)*.

По указу патриарха Алексия I от 28 июля 1959 г. наместником П.-П. м. стал игум. *Алипий (Воронов)* (утвержден в должности 6 окт.). При нем произошел подлинный расцвет П.-П. м., не только внешний, связанный с благолепием реставрировавшейся и благоукрашавшейся обители, но и внутренний, духовный. С 1959 г. началось восстановление крепостных башен и стен (руководители работ — М. И. Семёнов и В. П. Смирнов), полностью завершившееся в 1967 г. В 1968–1969 гг. проведены ремонтные работы в трапезной, осуществлен ремонт Никольского храма и Никольской башни, фасада и крыши Успенского храма, Покровской ц. и фасада пещер. Проведена реконструкция внутреннего убранства церквей (иконостаса Успенского храма, внутренних росписей Михайловского собора, Никольского храма). Раскрыты фрески Успенского храма (XVI в.). Была проведена реставрация чудотворной иконы Божией Матери «Успение» и др. икон. Мн. монастырские иконы были написаны архим. Алипием, талантливым иконописцем. Заново вымощены монастырские дорожки, благоустроена территория обители.

В 60-х гг. XX в., в эпоху хрущёвских гонений, настоятелю Алипию ценой больших личных усилий удалось спасти П.-П. м. от закрытия. В этот период в советских газетах печатались антирелиг. фельетоны, посвященные П.-П. м. и его братии. Со стороны советской власти устраивались провокации (так, 24–26 дек. 1960 милицией г. Печоры на территории обители был проведен обыск), вновь зазвучали обвинения братии П.-П. м. в сотрудничестве с оккупационными властями. В докладной записке на



имя патриарха Алексия I за янв. 1961 г. игум. Алипий, в частности, писал: «Насельники монастыря главным образом являются инвалидами и героями Отечественной войны. Многие... награждены высокими правительственными наградами, орденами и медалями; таких 14 человек, а также 12 человек — герои соц. труда, по 30–40 лет отработавшие на советских фабриках и заводах, на шахтах и в колхозах, многие — пенсионеры; семь человек — старцы Спасо-Преображенского Валаамского мужского монастыря, которые по приглашению Московской Патриархии и с разрешения нашего правительства возвратились из Финляндии к себе на Родину для проведения спокойной старческой жизни. И вот все эти честные русские люди отдали свои жизни, свое здоровье и лучшие годы на благо Родины; многие из нас, подражая своим предкам, оросили эти самые святые места своей кровью, а поэтому ныне мы не спокойны, нам горько и обидно терпеть всякие насмешки, клевету и порицания со стороны атеистов, людей непонимающих и грубых, а также от прессы и местных властей. Нас, людей израненных и изувеченных на полях сражений за Родину и получивших разные болезни в шахтах и производствах, нас называют тунейдцами, мракобесами и разными неприличными названиями. Мало того, ставят всякие ловушки-западни и подозрения и тайно и явно. Конечно, как монахи-христиане, мы терпим по заповеди Христа Спасителя, но как граждане свободной страны, как герои русского народа, мы протестуем против всяких вражеских выходов» (ГА Псковской обл. Ф. Р–1776. Оп. 1. Д. 92. Л. 13–14). Тем не менее архим. Алипию (в т. ч. с помощью международного общественного мнения) удалось отстоять и сохранить П.-П. м. в качестве действующего.

Во 2-й пол. 60-х гг. из П.-П. м. в *Русский во имя великомученика Пантелеимона монастырь* на Афоне было направлено 15 чел. братии. По состоянию на 1969 г. в П.-П. м. проживали 60 чел. братии и послушников. С 1962 г. в мон-ре проживали на покое еп. *Иоанникий (Сперанский)* и еп. *Феодор (Текучёв)*.

В 1973 г. в П.-П. м. была возвращена из Германии большая часть предметов монастырской ризницы. Архим. Алипий и братия занимались



Архим. Алипий (Воронов).
Фотография. 60-е гг. XX в.

благотворительной деятельностью: помогали малоимущим, больным, престарелым. Именно в годы наместничества архим. Алипия в П.-П. м. как никогда прежде расцвела традиция духоносного старчества, в обитель со всей страны устремлялись тысячи паломников.

С 7 апр. 1975 г. наместником П.-П. м. являлся архим. *Гавриил (Стебляченко)*.

10 апр. 1987 г. в РПЦ был установлен новый праздник — Собор Псковских святых, в числе к-рых прославляются и Псково-Печерские преподобные. Текст службы был состав-



Собор арх. Михаила.
1815–1827 гг.
Архит. Л. Руска.
Фото: А. С. Зверев

лен Ю. Г. Малковым и по прошению Духовного Собора братии П.-П. м. был утвержден патриархом Пименом. В 1988 г. на монастырской св. горе, на месте бывш. часовни святых Антония и Феодосия, устроенной еще архим. Алипием, был заложен храм во имя преподобных Псково-Печерских.

26 авг. 1988 г. наместником П.-П. м. стал архим. *Павел (Пономарёв)*, активно занимавшийся духовным просвещением жителей Печор и Печорского р-на. При обители была создана служба милосердия. В 1991 г. Тартуский ун-т возвратил в П.-П. м.

вывезенную из обители б-ку. С 1992 г. наместником являлся архим. Роман (Жеребцов), при к-ром на территории П.-П. м. был выстроен деревянный келейный корпус. 28 мая 1992 г. мон-рь посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)*.

С 17 авг. 1995 и по 14 июля 2018 г. наместником П.-П. м. являлся архим. Тихон (Секретарёв). При нем велись обширные работы по благоустройству обители, по реставрации ее храмов и построек, был основан ряд монастырских скитов (Приозерный в дер. Дрисливик, Спасо-Онуфриев в дер. Малы, Иверский в дер. Захново — все Печорского р-на). В 2005 г. на верхнем хозяйственном монастырском дворе был выстроен и освящен храм во имя прп. Симеона Псково-Печерского. В 2012 г. на территории бывш. военной части открыт паломнический центр. При П.-П. м. организовано монастырское книгоиздательство, ведется обширная просветительская работа с жителями Печор, в т. ч. с детьми. Открыт монастырский музей. Были организованы регулярные Корнилиевские чтения.

В 1996 г. в обители был установлен новый праздник — Собор Псково-Печерских святых (в Неделю 4-ю по Пятидесятнице; текст службы составлен архим. Елеазаром (Ивановым) и Ю. Г. Малковым). В 2003 г. состоялось местное церков-

ное прославление иеросхим. Симеона (Желнина). В 2016 г. определением Архиерейского Собора его имя было внесено

в святцы для общецерковного почитания. Ныне в келью преподобного открыт доступ для паломников.

П.-П. м. дважды посещал Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл (Гундяев)*. 18 авг. 2010 г., в канун праздника Преображения Господня, он возглавил всенощное бдение на площади у Михайловского собора, а в 2014 г. освятил закладной камень в основании храма равноапостольных Кирилла и Мефодия, в наст. время уже выстроенного на территории Паломнического центра обители.



14 мая 2018 г. митрополитом Псковским и Порховским стал *Тихон (Шевкунов)*, с 14 июля того же года являющийся священноархимандритом мон-ря. За прошедший период трудов нового настоятеля в Печерах развернуты обширные реставрационные работы. При П.-П. м. открыт филиал Сретенской семинарии (в 2018

Сохранились переписные книги 1639 г. (ИИ РАН. К. 115. Д. 1178) и 1642 г. (РНБ. Доброхот. 5). Еще 3 рукописи находятся в древлехранилище Псковского музея-заповедника: Памятная книга всяких монастырских дел 1684–1691 гг. (Фонд Псково-Печерского мон-ря. № 485/49), Синодик дьяка Федора Торопова сер. XVII в. (Там же. № 56(82)) с миниатюрами и Синодик 1-й пол.



Праздник
Успения Пресв. Богородицы
в Псково-Печерском мон-ре.
Фотография. 2019 г.
Фото: pskov-eparhia.ru

зачислено 38 учащихся, занятия также посещают по благословению 28 вольнослушателей). Обновлена и реорганизована работа монастырского изд-ва. Мон-рь ведет обширную просветительскую и экскурсионную деятельность. Упорядочены прием и размещение паломников, развиваются связи с общественными организациями, вузами (прежде всего с Псковским гос. ун-том) и иными учебными заведениями Пскова, Псковской обл. и Печорского р-на. Регулярно проводятся научные конференции (в т. ч. Корнилиевские чтения), работают просветительские курсы. В обители все в большей степени упорядочивается богослужebная и уставная монашеская жизнь. На апр. 2019 г. в П.-П. м. проживали 78 чел. братии и 5 послушников.

П. Ю. Малков

Архивные документы. В ГА Псковской обл. (Ф. 499: Псково-Печерский первоклассный мужской мон-рь (765 ед. хр.)) хранятся, напр., переписные книги 1639 г. (Оп. 1. Д. 112), 1652 г. (Д. 113), 1655 г. (Д. 116), 1663 г. (Д. 114), 1682 г. (Д. 452), приходе-расходная книга 1674–1675 гг. (Оп. 1. Д. 450), книга прихода и расхода пятинного хлеба 1643–1644 гг. (Оп. 1. Д. 449). В том же фонде находятся различные указы Псковской духовной консистории, касающиеся П.-П. м., отчеты и докладные записки наместников, сметы на проведение строительных и ремонтных работ, разного рода выписки, как, напр., «Выписки из различных рукописей по истории монастыря. 1821 г.» (Д. 63).

XIX в., полученный из обители в 1945–1946 гг., с краткой исторической справкой о мон-ре (Там же. № 342(346)). В рукописи нач. XVIII в. (РГБ. Ф. 200. № 69. Л. 85–88) имеется перечень настоятелей за 1593–1699 гг.

В фонде Поместного приказа РГАДА (Ф. 1209) хранятся т. н. Псковские столбцы XVII в. — документы из частично сохранившегося архива Поместного приказа и Псковской приказной избы. В них встречаются и упоминания о П.-П. м., преимущественно административно-хозяйственного характера.

Определенный интерес представляют докладные царю в Москву, напр. «Отписка из Псково-Печерского монастыря архимандрита Иоакима с братией о троекратном приступе Литовских людей к монастырю и об отбитии их» 1614 г. (АМГ. Т. 1. № 71). Ряд документов XVII–XIX вв., хранящихся в собраниях различных архивов («переписные» и «описные» книги, клировые ведомости, описи строений и имущества и т. д.), указан в книге А. Б. Никанорова (2000. С. 180–184).

В ГА Псковской обл. (Ф. 499. Оп. 1) содержатся важнейшие материалы по новейшей истории обители с 1917 г., в т. ч. уставы мон-ря (Д. 54–7), научные труды и документы по истории (Д. 64, 69, 71, 74), ведомости о состоянии мон-ря (Д. 91, 92), о монашествующих и бельцах, послужные списки (Д. 96, 100–102), выписки из межевых книг, арендные договоры (Д. 110, 111), переписные и описные книги имущества и владений мон-ря (Д. 140–1526.), сметы расходов на постройку и ремонт зданий (Д. 422–

427), отчеты о приходе и расходе неокладных сумм (Д. 433–440), приходе-расходные книги (Д. 547–551, 567, 570–575, 603–624) и проч.

В др. фондах ГА Псковской обл. находятся документы, связанные с новейшей историей П.-П. м. Так, в Ф. Р–1776 собраны материалы Совета по делам религий при Совмине СССР 1946–1991 гг. Основные материалы по новейшей истории П.-П. м. обнаруживаются в следующих делах: ГА Псковской обл. Р–1776. Оп. 1. [Фонд: Уполномоченный по делам религий по Псковской обл. Оп. 1]. Д. 7, 18, 26, 30, 35, 38, 39, 41–43, 45, 46–54, 57, 60, 61, 66, 70, 74, 76, 78, 82, 83, 85, 87, 88, 92, 95, 98, 110, 111, 119, 120, 122, 123, 130, 132, 134, 143, 145, 147, 156, 159, 163, 165, 168, 170, 173, 174, 175а, 177, 178, 181, 183, 185–187, 194, 199, 200, 202, 211, 213, 215, 223, 225, 227, 233, 235, 237, 243, 245, 247, 253, 255, 256, 263, 265, 272, 273, 275, 276–278, 284, 287, 294, 296, 301, 304, 309, 312, 317, 319, 322, 324, 327, 329, 331, 332, 336, 338, 340, 345, 347, 349, 351, 356, 358, 359, 364, 366, 375, 384.

В Ф. Р–1633 находятся материалы о Псковской миссии, также связанные с историей обители. Некоторые материалы по новейшей истории П.-П. м. содержатся в архиве ФСБ по Псковской обл.: напр., дело № 132520 (1940 г.) по обвинению еп. Иоанна (Булина). В архиве П.-П. м. представлены многочисленные материалы по новейшей истории обители: личные дела братии, келейные записки некоторых из них, «дневники» и воспоминания, относящиеся к XX в., годовые отчеты наместников за 1948–2004 гг.

Арх.: ГА Псковской обл. Ф. 499: Псково-Печерский 1-кл. муж. мон-рь: (Мат-лы с XV в. по 1940 г., 765 ед. хр.).

Ист.: Повесть о начале и основании Печерского Псковского мон-ря, взята из древних летописцев, обретающихся в книгохранилище одного мон-ря. М., 1807, 1831. Псков, 1849; Выписка из Повести о Псково-Печерском мон-ре: О чудесах Пречистой Богородицы от иконы честнаго и славнаго Ея Успения, иже во Псковской области в Печерском мон-ре, и от иконы Умиления Пречистой Богородицы, зовомой в Руси Владимирскою. Псков, 1881; Псково-Печерский мон-рь в 1586 г. // Старина и новизна. СПб., 1904. Кн. 7. С. 255–274; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908; *Апхитин В. Р.* Псково-Печерский Успенский мон-рь и его вкладная книга 1558 г. М., 1914; Печерский мон-рь // Сб. МАМЮ. 1914. Т. 6. С. 468–481; Сочинения кн. Курбского. СПб., 1914. Т. 1. (РИБ: 31); Псков/Лет. 1941–1955. 2 вып.; Летопись Псково-Печерского мон-ря, или Ист. сказания о Свято-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых: С приб. Службы им



в Неделю 4-ю по Пятидесятнице / Сост.: Ю. Г. Малков. М., 1993.

Лит.: Ильинский Н. С. Ист. описание г. Пскова и его древних пригородов с самого их основания. СПб., 1790–1795. 5 ч.; Евгений (Болховитинов), архиеп. Описание Псково-Печерского 1-кл. мон-ря. Дерпт, 1821. М., 1909 (То же // Святые и древности Псковского у. по дорев. источникам / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2008. С. 99–130); Иосиф (Баженков), иером. О крестных ходах в г. Пскове и его окрестностях. СПб., 1858; Аполлос (Беляев), архим. Псково-Печерский мон-рь. СПб., 1860. Новг., 1864. Остров, 1893². Вел. Луки, 1995³; он же. Псково-Печерского мон-ря иеросхим. Лазарь // Странник. 1862. № 8. С. 377–386; Миротворцев М. Псково-Печерский мон-рь // Адрес-календарь лиц, служащих в губернии: Памятная книжка Псковской губ. на 1860 г. Псков, 1860. С. 3–27 (То же // Святые и древности Псковского у. по дорев. источникам. 2008. С. 131–158); Якушкин П. И. Путевые письма из Новгородской и Псковской губерний. СПб., 1860 (То же с изм. загл.: Путевые письма // Он же. Соч. М., 1986. С. 123–129); Толстой П. М. Святые и древности Пскова. М., 1861. С. 98–124. СПб., 1993⁴; Беляев И. Д. Церковь и духовенство в древнем Пскове // ЧОДП. 1863. Кн. 1. С. 31–54; Никитский А. И. Очерк внутренней истории Пскова. СПб., 1873. С. 187–238, 312–342; Псково-Печерский мон-рь // Живописное обозрение. СПб., 1874. № 36. С. 567–568; Годовиков И. Ф. Описание и изображение древностей Псковской губ. Псков, 1880–1883. 3 вып.; Павел (Доброхотов), еп. Празднование в Печерах 8 нояб. 1881 г. 300-летия чудесной защиты Псково-Печерского мон-ря при осаде его войсками польск. кор. Стефана Батория 1581 г. Псков, 1881; Токмаков И. Ф. Сб. мат-лов для ист. и церк.-археол. описания Псковской губ. Псков, 1883–1885. 2 вып.; он же. Псковская губ. и ее святые: История, археология и статистика. Псков, 1890; Зверинский. 1890. Т. 1. С. 213–215; Труман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. СПб., 1890. Кн. 1. Отд. 1. С. 31–62; Васильев И. И. Библиогр. указ. статей, относящихся к Псковской губ., 1517–1887 гг. Псков, 1891; он же. Псковская губ.: Ист.-геогр. очерки. Псков, 1896; Лебедев Е. Е. Инородческий вопрос в Псковской губ. в связи с религиозно-полит. значением Псково-Печерского мон-ря. Псков, 1891; Тр. Моск. предварительного комитета 10 Археол. съезда в г. Риге. М., 1895. Вып. 1; Шереметев С. Д. Псково-Печерский мон-рь. СПб., 1895; Харузин Н. Н. Псков и его пригороды перед 2-й польск. войной при царе Михаиле. М., 1898; Воронова Е. А. Поездка в Псково-Печерский мон-рь. М., 1899; она же. Восп. о почившем настоятеле Псково-Печерского мон-ря архим. Мефодии. Псков, 1906; Петухов Е. В. О нек-рых ист. и лит. фактах, связанных с именем Успенского Псково-Печерского мон-ря в XVI и XVII вв. // Тр. 10 Археол. съезда в Риге, 1896 г. М., 1899. Т. 1. С. 256–263; Павел (Горшков), иером. Первая Российская Сергиевская школа трезвости. СПб., 1909; Витберг Ф. А. К библиографии Псковской губ. Псков, 1916; Зуков Л. Ф. Отчина. Рига, 1928. Печоры, 1994; Синайский В. И. Псково-Печерский мон-рь: Общий культ.-ист. очерк. Рига, 1929. Печоры, 1998², 2017⁶; Шувалов М. Н. Далекое прошлое Печерского мон-ря // Рус. календарь на 1931 г. Ревель, 1930; Новоселов Ю., Берс Г. Псково-Печерский мон-рь. Рига, б. г.; Kottus H. Das Kloster zu Petseri. Tallinn, 1940 (на нем., англ. яз.); Лурье Я. С. Вопросы внешней и внутренней

политики в посланиях Ивана IV // Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 472–473; Масленникова Н. Н. Идеологическая борьба в псковской лит-ре в период образования Рус. централизованного гос-ва // ТОДРЛ. 1951. Т. 8. С. 187–217; она же. Присоединение Пскова к Рус. централизованному гос-ву. Л., 1955. С. 167–178; она же. Хозяйство Псково-Печерского мон-ря в 40-х гг. XVII в. // Средневековье и новая Россия. СПб., 1996. С. 463–473; Днепрова [Федорова] Р. У св. пещер // ЖМП. 1952. № 10. С. 23–33; Августин (Судоплатов), иером. Псково-Печерский мон-рь // Там же. 1956. № 12. С. 26–31; Успенский Н. Д. Два дня в Псково-Печерском мон-ре // Там же. 1958. № 2. С. 20–24; Захаренко А. Г. Создание оборонительных сооружений вокруг каменных стен Новгорода, Пскова и Печорского мон-ря в нач. XVIII в. // НИС. 1959. Вып. 9. С. 171–189; Скрынников Р. Г. Курбский и его письма в Псково-Печерский мон-рь // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 99–116; он же. Синодик опальных царя Ивана Грозного как ист. источник // Вопросы истории СССР, XVI–XVIII вв. Л., 1965. С. 22–86; он же. Начало опричнины. Л., 1966. С. 34, 382–383, 399; он же. Опричный террор. Л., 1969. С. 58–61; он же. Иван Грозный. М., 2001; Зимин А. А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 72–74, 302; Алипий (Воронов), архим. Прмч. Корнилий, игум. Печерский // ЖМП. 1970. № 2. С. 69–79; № 3. С. 58–74; Anreyev N. Kurbsky's Letters to Vas'yan Muromtsev // Idem. Studies in Muscovy: Western Influence in Byzant. Inheritance. L., 1970. P. 414–436; idem. The Pskov-Pechery monastery in the 16th cent. // Ibid. P. 318–343; idem. Was the Pskov-Pechery monastery a Citadel of the Non-Possessors // Ibid. P. 481–493; он же (Андреев Н. Е.) О характере 3-й Псковской летописи // The Religious World of Russian Culture. Hague. 1975. P. 117–158; Большаков С. Н. На высотах духа: Делатели молитвы Инсусовой в мон-рях и в миру. Брюссель, 1971. М., 1995, 2017; Петров Г. В., Таратушко А. Т. Изборск. Печоры. Л., 1971³. С. 30–44; Шувалов М. П. Мои воспоминания: Псково-Печерский мон-рь. Печоры, 1972. Маш. // Б-ка Псково-Печерского мон-ря; Агафангел (Догадин), иером. Псково-Печерский мон-рь и его история, 1473–1973 гг. Печоры, 1974. Кн. 1–2. Прил. Ч. 1–10. Маш. // Б-ка ЛДА; он же. О наместниках Псково-Печерского мон-ря: Маш. // Арх. Псково-Печерского мон-ря. № Бр. 353; Михайлов С. П. Печерский мон-рь по переписной книге 1682 г. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1985. С. 34–36; Тихон (Секретарев), игум. Освящение храма во имя прмч. Корнилия в Псково-Печерском Успенском мон-ре // ЖМП. 1986. № 10. С. 21; он же. «О преславного чудесе...»: Ист. очерк о Псково-Печерском Свято-Успенском мон-ре в XX в. Печоры, 2004; он же. Св.-Успенский Псково-Печерский мон-рь в годы Великой Отеч. войны // ЖМП. 2006. № 5. С. 60–71; он же. Будьте совершенны. Псков; Печоры, 2008; он же. Божия Матерь — Чудо Вселенной: Паломничество по Св.-Успенскому Псково-Печерскому мон-рю. Печоры, 2013, 2015²; он же. Высокопреподобие о. Алипия. Печоры, 2014; он же. Свет Христов просвещает всех: Очерк новейшей истории Св.-Успенского Псково-Печерского мон-ря. Печоры, 2014. Ч. 1: 2010–2011 гг.; Ч. 2: 2014 г.; он же. Врата небесные. Печоры, 2015⁶; он же. Добродетели ради Христа Бога: Новейшая история Св.-Успенского Псково-Печерского мон-ря, 1976–2017. Печоры, 2017; Псково-Печерский Успенский мон-рь: К 1000-летию Крещения

Руси / Сост.: Н. В. Погребняк. М., 1988; Синайская Н. Псково-Печерский мон-рь // ЗРАГ. 1988. Т. 21. С. 311–329; Петров Г. В. Загадка «Кровавого пути» // Завещанное. Л., 1989. С. 174–222; он же. Псково-Печерский мон-рь в 1920–1940 гг. // Псков. 1994. № 1. С. 40–48; он же. Предания и были Псково-Печерского мон-ря. Псков, 2001; Таврион (Балов), игум. Дом Пречистой Богородицы // ЖМП. 1989. № 4. С. 14–16; Малков Ю. Г., диак. Псково-Печерский мон-рь — религ. и культ. центр сев.-зап. Руси // A 1000-Y Heritage of Christian Art in Russia: Symposium, Hernen (The Netherlands). Sept. 1988. Gent, 1991. P. 135–151; он же. Из восп. о псковских Печерах // АиО. 2007. № 1(48). С. 244–255; он же. Псково-Печерские древности: О нек-рых памятниках искусства средневеков. Руси в ризнице Псково-Печерского мон-ря // ΕΙΚΩΝ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ: Церк. искусство и реставрация памятников истории и культуры. М., 2011. С. 55–144; Федоров С. Печоры // Грани. 1991. № 162. С. 241–280; Багдасаров Р. «Глас хлада тонка»: Пребывание имп. Николая Александровича и св. блгв. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны в Псково-Печерском мон-ре // К Свету. М., 1993. № 7/8. С. 48–50; «Дому Твоему подобает святиня, Господи, в долготу дней»: Свято-Успенской Псково-Печерской обители — 520 лет // Там же; Плеханов Б. В. РСХД в Латвии и Эстонии. П., 1993; Никаноров А. Б. Колокола Псково-Печерского мон-ря XVI–XVIII вв.: (Страницы истории) // Тр. Псковского музея-заповедника. Псков, 1994. Вып. 1. С. 72–77; он же. Колокольные звоны большой звонницы Псково-Печерского мон-ря // Музыка колоколов: Сб. исслед. и мат-лов. СПб., 1999. С. 62–73; он же. Колокола и колокольные звоны Псково-Печерского мон-ря. СПб., 2000; Светозарский А. Митр. Вениамин: Жизнь на рубеже эпох // Вениамин (Федченко), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 3–36; Псково-Печерский мон-рь / Авт.-сост.: С. Ямщиков; фотогр.: М. Семёнов. П., 1995; В Псково-Печерском мон-ре: Восп. насельников. М., 1998. Печоры, 2001, 2008²; Свято-Успенскому Псково-Печерскому мон-рю 525 лет. Печоры, 1998; Алексий II (Ридигер), патр. Православие в Эстонии. М., 1999; У «пещер Богом данных»: Псково-Печерские подвижники благочестия XX в. / Сост.: Ю. Г. Малков, П. Ю. Малков. М., 1999; Хайлова О. И. Богослужбные и певч. традиции Св.-Успенского Псково-Печерского мон-ря: Дипл. реф. / ПСТГУ. М., 1999; Свято-Успенский Псково-Печерский мон-рь / Авт.-сост.: А. Горюнова. Печоры, 2001; Псково-Печерский патерик: К истории Св.-Успенского Псково-Печерского мон-ря. Печоры, 2002; Прп. Симеон Псково-Печерский: Сб. Печоры, 2003; Архим. Алипий: Человек. Художник. Воин. Игумен / Авт.-сост.: С. Ямщиков, В. Студеникин. М., 2004; Морозкина Е. Н. Псковская земля. М., 2004³. С. 146–154; Попова О. В. Правосл. Церковь Псковской губ. в годы первой мировой войны // Псков. 2004. № 21. С. 108–120; Собор Псково-Печерских преподобных / Сост.: Ю. Г. Малков, архим. Елеазар (Иванов), архим. Нафанаил (Поспелов) // Миняя дополнительная. М., 2005. Вып. 1. С. 352–367; Зотова-Печерская Т. П. Когда уезжает в вечность: Жизнописание еп. Печерского Иоанна (Булина). М., 2006; «У родных святых»: Восп. участника съезда РСХД в Печерском мон-ре, 3–11 авг. 1929 г. Печоры, 2007. (Псково-Печерский листок; № 737); Пелешев Е., прот. При пяти настоятелях // В Псково-Печерском мон-ре: Восп. насельников. Печоры, 2008; Постников А. Б.



Судьба старых 6-к псковских церквей и монастырей // Псков. 2008. № 29. С. 29–56; 2009. № 30. С. 3–41; № 31. С. 9–42; Верные сыны России: Очерки о жизни Печорской интеллигенции, 1920–1940 гг. / Сост.: В. И. Деревягина. Псков, 2013; Имп. Николай II в Псково-Печерском мон-ре. Печоры, 2013. (Псково-Печерский листок; № 1130); *Рабинович Я. Н.* Неизвестные страницы из истории Псково-Печерского мон-ря и Изборска в Смутное время // Вестн. Псковского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. и психолого-пед. науки. 2013. Вып. 2. С. 47–62; *Зурдов Н. Ф.* Статьи и письма / Сост.: А. Пономарёв. М., 2014; *Иванова Н. Г., Дробышкина В. И.* У древних стен мон-ря: Псково-Печерский мон-рь и стрелецкая слобода в XIV–XVI вв. Печоры, 2016; *Клементьев А. К.* Мат-лы к жизнеописанию еп. Печерского Иоанна (Булина) // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2019. Вып. 1(25). С. 155–294.

Диак. Георгий Малков, П.-П. м. Малков

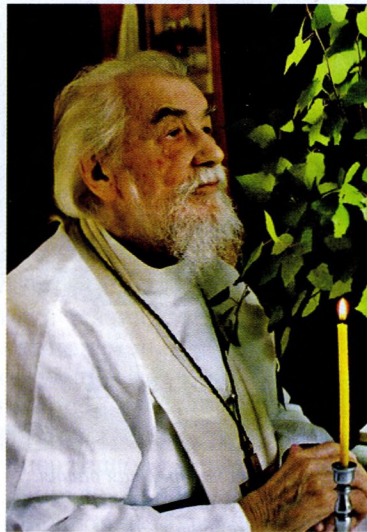
Духовное значение П.-П. м. Святые и старцы. П.-П. м. в отличие от проч. рус. мон-рей практически не пострадал в период антицерковных гонений 30–40-х гг. XX в., оставаясь на территории СССР одним из немногих центров традиции монашеского подвига, духовного молитвенного делания, а также окормления верующих опытными монахами-старцами.

Основоположниками старческой традиции П.-П. м. в XX в. был иеросхим. Феодосий († 1908), ежедневно совершавший раннюю литургию в Успенском храме, окормлявший большое число духовных чад; в 1903 г. в Печерской обители его посетил для личной беседы имп. Николай II Александрович.

Среди старцев П.-П. м. наиболее известен иеросхим. прп. Симеон (Желнин), подвизавшийся в обители с 1896 г. Его учеником, ближайшим помощником и другом был архим. Серафим (Розенберг; 1909–1994), который вел строгую, скрытую от посторонних аскетическую жизнь; после кончины старца Симеона он принял на себя окормление мн. его духовных чад; долгие годы нес послушание ризничего. Рака с мощами прп. Симеона находится в Сретенском храме П.-П. м.

15 окт. 1957 г. на родину с Нового Валаама вернулись ранее подвизавшиеся на Ст. Валааме старцы. По благословению патриарха Алексия I они были приняты в число братии П.-П. м. Среди них был особо известен иеросхим. Михаил (Питкевич; до принятия схимы иером. Тимон; 1877–1962); он вел в П.-П. м. уединенный, затворнический образ жизни, ежедневно служил в своей келье литургию, творил непрестанную Иисусову молитву. Также в П.-П. м. прожи-

вали валаамские старцы схиигум. Лука (Земсков; 1880–1968), иеросхим. Иоанн (Андреев; до принятия схимы иером. Исавр; 1874–1961), схим. Герман (Соколов; до принятия схи-



Архим. Иоанн (Крест'янкин).
Фотография. 80-е гг. XX в.

мы иером. Гурий; 1879–1965), схим. Николай (Монахов; до принятия схимы мон. Борис; 1876–1969) и др. Учеником валаамских старцев, унаследовавшим их духовную традицию, в П.-П. м. также стал архим. Ипполит (Халин; 1928–2002), принявший здесь монашеский постриг и подвизавшийся в обители с 1957 по 1966 г., до отъезда на Афон. Известным монастырским духовником, претерпевшим до поступления в П.-П. м. репрессии, но неизменно относившимся ко всем с большим терпением, смирением и любовью, был схиархим. Агапий (Агапов; до схимы архим. Афиноген; 1881–1979; в П.-П. м. с 1945).

После войны на жительство в П.-П. м. поступили старцы: архим. Иероним (Тихомиров; 1879–1976; в П.-П. м. с 1947), многие годы несший послушание келаря; иеродиак. Анатолий (Семёнов; 1905–1986; в П.-П. м. с 1945), потерявший на фронте руку, но непрестанно совершавший диаконское служение; схиигум. Онисифор (Михайлов; до схимы игум. Осия; 1885–1980; в П.-П. м. с 1948), монастырский кузнец. Особую роль в жизни П.-П. м. во 2-й пол. XX ст. сыграл архим. Нафанаил (Поспелов; 1920–2002; в П.-П. м. с 1947), сын прот. сщмч. *Николая Поспелова*, фронтовик, опытный старец, более 40 лет исполнявший послушание казначея обители.

В 50-х гг. в П.-П. м. поступили многие др. известные старцы. Среди них — архим. Феодан (Молявко; 1913–2001; в П.-П. м. с 1951), схиигум. Савва (Остапенко; 1898–1980; в П.-П. м. с 1955) — один из наиболее известных печерских старцев; архим. Антипа (Михайлов; 1924–1989; в П.-П. м. с 1955), в последние годы жизни почти непрерывно совершавший чтение неусыпаемой Псалтири; архим. Досифей (Сороченков; 1928–1998; в П.-П. м. с 1957), живший с 1966 по 1982 г. в Пантелеимоновом мон-ре на Афоне, а затем вернувшийся в П.-П. м.; схиархим. Александр (Васильев; 1929–1999; в П.-П. м. с 1958), братский духовник, также окормлявший паломников, долгие годы исполнявший послушание благочинного, яркий проповедник; архим. Никита (Чесноков; 1883–1963; в П.-П. м. с 1959), ученик и наследник традиции св. прав. прот. *Иоанна Кронштадтского* (Сергиева), переживший репрессии, заключение и лагерь, спасший от уничтожения немецкими войсками мощи древних Новгородских святых, в частности мощи свт. Никиты, еп. Новгородского; схиархим. Пимен (Гавриленко; 1883–1976; в П.-П. м. с 1959), многолетний братский духовник.

С 1967 г. в П.-П. м. подвизался архим. *Иоанн (Крест'янкин)*; с 1974 г. — старец и духовник архим. Адриан (Кирсанов; 1922–2018). В 60–70-х гг. в П.-П. м. также проживали схиигум. Мелхиседек (Цебенко; до принятия схимы Михаил; 1915–1995), в последние годы тяжело болевший, келейно исповедовавший духовных чад; схииеродиак. Андроник (Шаруда; до схимы Антоний; 1933–2010; в П.-П. м. в 1968–1969, затем с 1977), мн. годы исполнявший послушание садовника обители, и др.

Все скончавшиеся в стенах П.-П. м. в XX в. архиереи и старцы погребены в «Богомзданных пещерах», у подземного храма Воскресения Христова Словущего, а также возле поминального кануна (тетрапода) и большого Распятия в конце одной из пещерных «улиц».

В архиве П.-П. м. хранится аскетическое письменное наследие монастырских старцев (наставления, дневники, проповеди). Наиболее духовно значимы творения прп. Симеона (Желнина), архимандритов Алипия (Воронова), Иоанна (Крест'янкина), Серафима (Розенберга), Никиты

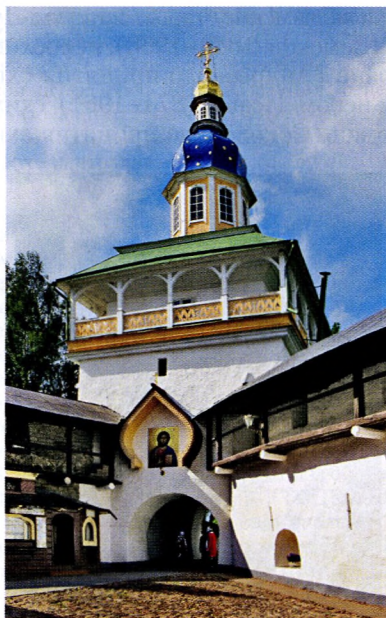
(Чеснокова), схиархим. Александра (Васильева), схиигум. Саввы (Остапенко), иеросхим. Михаила (Питкевича). Также в архиве П.-П. м. сохранилось письменное наследие проживавших в мон-ре на покое митр. Вениамина (Федченкова) и еп. Феодора (Текучёва).

Арх.: Архив Псково-Печерского мон-ря. Личные дела монашествующих. Дневники и воспоминания, письма проживавших в П.-П. м. на покое архиереев, а также старцев и насельников.

Лит.: *Большаков С. Н.* На высотах духа: Делатели молитвы Иисусовой. Брюссель, 1971. М., 1995, 2017; *Вениамин (Федченков), митр.* Божии люди. М., 1991; *он же.* Дневники. М., 2008; *Stakhovich M., Bolshakov S.* Interior Silence: Elder Michael, the Last Great Mystic of Valaam. Ouzinkie (Alaska), 1992; *Алутий (Воронов), архим.* Проповеди. М., 1999. Печоры, 2005; *У «пещер Богом зданных»: Псково-печерские подвижники благочестия XX в.* / Сост.: Ю. Г. Малков, П. Ю. Малков. М., 1999; *Евстафия (Карасёва), схим.* Старец Симеон Псково-Печерский. М., 2003; *Тихон (Секретарёв), архим.* Горение духа во славу Божию: К 60-летию служения в священном сане архим. Иоанна (Крестьянкина) // ЖМП. 2005. № 10. С. 76–79; *он же.* Архим. Иоанн (Крестьянкин): [Некр.] // Там же. 2006. № 4. С. 54–57; *он же.* Будьте совершенны. Псков; Печоры, 2008; *он же.* Богородичной обители послушник: Жизнеописание архим. Нафанаила (Поспелова). Печоры, 2010, 2016²; *он же.* Врата небесные. Печоры, 2015⁶; *Земной ангел и небесный человек: Жизнь и труды старца архим. Иоанна (Крестьянкина)* / Сост.: архим. Тихон (Секретарёв). М., 2006; *Смирнова Т. С.* Память сердца: Мат-лы к биографии архим. Иоанна (Крестьянкина). Печоры, 2006; *Савочкин В. Н.* Самый добрый батюшка на земле: Книга об архим. Ипполите. М., 2007; *Божий инок: К 100-летию со дня рождения архим. Иоанна (Крестьянкина), 1910–2010 гг.* / Сост.: Т. С. Смирнова. Псков, 2009; *Малков Ю. Г., диак., Малков П. Ю.* «Истина всегда победоносна...»: еп. Феодор (Текучев): Жизнеописание. Проповеди и поучения. Духовный дневник. М., 2009; *они же.* «Любовь покрывает все»: Жизнь и поучения иеросхим. Михаила (Питкевича). М., 2010; *они же.* «Мы всегда под крылом Божиим»: Жизнь и поучения архим. Серафима (Розенберга). М., 2010, 2015³; *они же.* «Истина всегда проста»: прп. Симеон Псково-Печерский: Жизнеописание и поучения. М., 2014; *Близок к нам Господь: Жизнеописание, восп. духовных чад и труды схиигум. Саввы (Остапенко)* / Сост.: М. Г. Жукова. М., 2010, 2018⁵; *Александр (Васильев), схиархим.* Проповеди. Печоры, 2012; *Архим. Алипий (Воронов): Жизнеописание. Воспоминания. Проповеди. Поучения. Стихотворения.* Печоры, 2014; *Трощина Е.* Старец Адриан. Печоры, 2014; *Иоанн (Крестьянкин), архим.* От сердца к сердцу: Письма. Печоры, 2015. 2 т.; *Псково-Печерский патерик: Жизнеописание святых Псково-Печерских.* Печоры, 2017³; *Салахова В. А.* Схиеродиак. Андроник (Шаруда). Печоры, 2017²; *Бондаренко В. В.* Отец Иоанн (Крестьянкин). М., 2018, 2019²; *Тихон (Шевкунов), митр.* Несвятые святые. Печоры, 2018.

П. Ю. Малков

Архитектурный ансамбль П.-П. м.
За крепостными стенами (основное



Петровская надвратная башня.

30-е гг. XVII в. — XVIII в.

Фотография. 2014 г.

Фото: А. С. Зверев

время строительства 1558–1565) с 9 башнями (10-я снесена при постройке Михайловского собора в XIX в.) и 3 воротами (в т. ч. главные Петровские, башня со св. воротами, 30-е гг. XVII–XVIII в.) сохранился ансамбль построек XV–XIX вв.

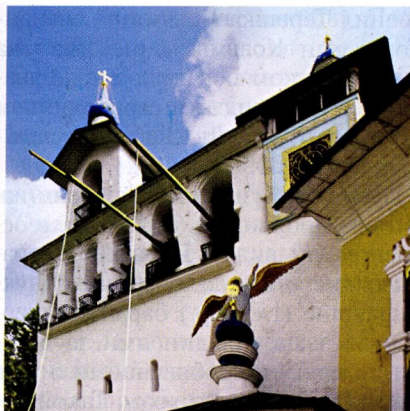
В подземной части комплекса находятся пещеры (длина ок. 200 м) с 7 «улицами», где имеются захоронения монахов, ополченцев и представителей княжеских и дворянских родов: Бурцевых, Елагиных, Мусоргских, Гагариных, Нащокиных, Пушкиных, Ординых-Нащокиных, Сумароковых, Симанских, Татищевых, Назимовых и мн. др. Здесь же погребены мн. архиереи, связанные с Псковом и П.-П. м., настоятели, наместники и насельники. В пещерах существует 2 братских кладбища — старое и новое. Погребение в пещерах почивших насельников совершается и в наст. время.

К 2020 г. в пределах крепостных стен П.-П. м. насчитывалось 10 храмов (11 престолов); из них 3 пещерных: соборный Успенский (1472–1473, расширен в 1522–1523, перестроен в сер. XVIII в.), придельный во имя преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (1523) и кладбищенский Воскресения Христова Словущего (XIX–XX вв.). Остальные храмы П.-П. м. «надземные»: Благовещения Пресв. Богородицы (1540) и связанный с ним Сретения Господня (создан в 1868–

1870 из бывш. трапезной палаты постройки 1540 г. при Благовещенском храме), Покрова Пресв. Богородицы (над Успенским храмом, перестроен из монастырской Судебной палаты и освящен в 1759), надвратный свт. Николая Чудотворца (1564), больничный Лазаревский (кон. XVIII в., в основе — здание XVII в.), собор арх. Михаила (1815–1827, архит. Л. Руска), храм прмч. Корнилия (в крепостной Никольской башне), освященный в 1986 г., и построенная к 1990 г. деревянная церковь в монастырском саду «на горке» — в память Собора Псково-Печерских святых. Храм во имя прп. Симеона Псково-Печерского поставлен вне стен обители, на монастырском верхнем хозяйственном дворе (на ближайшем к обители холме) и освящен 13 нояб. 2005 г. Новая ц. равноапостольных Кирилла и Мефодия выстроена на территории Паломнического центра.

Неск. храмов не сохранилось. Согласно переписной книге 1639 г., над основным пространством трапезной при Благовещенской ц. располагался храм во имя «свв. страстотерпцев Бориса и Глеба и свв. мученик Гурия, Самона и Авива диакона». С нач. XVII в. в Большой звоннице (в «палатке») размещался храм во имя свт. Павла I Исповедника и прп. Варлаама Хутынского. В 1775 г. в мон-ре появилась ц. свт. Димитрия Ростовского.

Изначально Никольский храм имел иное, чем ныне, завершение, а потому и иной тип кровли (реконструкцию первоначального ее позаконмарного вида, замененного позже 8-скатным покрытием, а затем уже и простым 4-скатным, см.: *Малков. 1982. С. 74. Рис. 16, 17*). Пристроенная к Никольской ц. небольшая звонница, вероятно, относится к 80-м гг. XVI в. Со временем к церкви пристроили и Никольскую башню — равной высоты с храмом, что было особо подчеркнуто в монастырской описи: «Пред враты башня круглa камня с церковию свягoго Никoлы чудотворца равна». Однако на основании неверного прочтения рукописи 1632 г. (РНБ. Слов. 671) при снятии в 1925 г. копии с нее (см.: Масг. 820, собр. НБ Тартуского ун-та), а именно слова «равна» как «ратна», впоследствии сложилась даже «легенда» об именовании в древности этой церкви храмом Николы «Ратного», что не подтверждается монастырскими документа-



Большая звонница.
30–40-е гг. XVI в., 2-я пол. XVII в.
Фотография. 2014 г.
Фото: А. С. Зверев

ми, хотя это название употребляется порой и в наст. время.

Вероятно, в 30–40-х гг. XVI в. была воздвигнута Большая звонница (2-й, верхний ее однопролетный ярус с главкой появился во 2-й пол. XVII в.). Справа к звоннице примыкает «часозвоня» — с часами, установленными еще в XVI в. (упом. в монастырской описи 1586 г.).

В П.-П. м. также имеются 2-этажный каменный братский корпус с 4-колонным классицистическим портиком (1820) и архиерейский дом (1957). Все стены и крепостные башни восстановлены в процессе реставрации в 60-х гг. XX в. (авторы реставрационного проекта — архитекторы М. И. Семёнов и В. П. Смирнов).

Лит.: Атлас Псковской губ. Псков, 1838; Атлас к Мат-лам для статистики Рос. империи. СПб., 1839. Табл. VI–XII; Ласковски Ф. Ф. Мат-лы для истории инженерного искусства в России. СПб., 1865. Ч. 3; Прил. К Ч. 3: Карты, планы, чертежи; Годоиков И. Ф. Описание и изображение древностей Псковской губ. Псков, 1880–1882. 3 вып.; Сулов В. В. Мат-лы к истории древней новгородско-псковской архитектуры. СПб., 1889; Рабинович Г. Архитектурный ансамбль Псково-Печерского мон-ря // Архит. наследство. М., 1956. Вып. 6. С. 57–86; Морозкина Е. Н. Псковская земля. М., 1975, 2004³; Малков Ю. Г., диак. Новые мат-лы к истории archit. ансамбля Псково-Печерского мон-ря // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 65–81; Михайлов С. П. Печерский мон-рь по переписной книге 1682 г. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1985. С. 34–36; Кириков Б. М., Плоткин К. М. Печоры в XVI–XVIII вв.: От слободы — к городу // Памятники средневеков. культуры: Открытия и версии. СПб., 1994. С. 96–109; Кириков Б. М. Михайловский собор Псково-Печерского мон-ря — произведение Л. Руска // Петербургские чт. — 96. СПб., 1996. С. 314–316; Ткачёва Н. М. Псковские иконы кон. XVI — нач. XIX вв. на сюжет Сказания о видении Дорофея // Белецкий В. Д. Псковский кремль в планах и изобра-

жениях, XVII–XIX вв. СПб., 1997. Прил. 1. С. 36–38; Малков П. Ю. Свято-Успенский Псково-Печерский мон-рь // Правосл. обители России: Путев. М., 1998. С. 253–292; Соловьёва И. Д. Неизвестное произведение с изображением Псково-Печерского мон-ря // Псков. 2000. № 13. С. 33–40; Успенский собор: История создания. Святыни. Акафист Успению Пресв. Богородицы. Печоры, 2013.

Храмовые стенописи, иконы и мастера. В 2 монастырских храмах имеются стеновые росписи: в соборном Успенском — на предалтарной стене придела преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских (стенопись реставрирована в 1970) и в алтаре Благовещенской ц.

В 1-й росписи представлены подвижники-монахи, торжественно шествующие с обеих сторон с молитвенно воздетыми руками к царским вратам. На левом участке росписи расположены фигуры (слева направо): преподобных Онурфия Великого, Саввы Освященного, Антония Великого и Антония Киево-Печерского. На правом участке изображены (справа налево) преподобные Марк Афинский, Макарий Египетский, Евфимий Вели-



Преподобные Антоний Великий
и Антоний Киево-Печерский.
Фрагмент росписи Успенского собора.
Сер. XVI в.

кий и Феодосий Киево-Печерский. Над входом в жертвенник — Нерукотворный образ Спасителя, над входом в диаконник — фрагмент изображения серафима. Роспись датируется сер. XVI в., и в ее создании мог принимать участие прмч. Корнилий, являвшийся талантливым иконописцем (Алипий (Воронов). 1970; Ямицков. 1971; Малков. 1988; Он же. 2007).

Все стены, арки и потолочный свод алтарного пространства Благовещенской ц. (1540) занимает изображение святых в рост (в нижнем регистре стен), в своде — неразрывно по спирали представлены сцены, иллюстрирующие Великий Акафист. Особо выделяется расположенная на

арочном своде, прямо над престолом, композиция «Пресвятая Троица». Ее наличие в программе росписи церкви подтверждает популярность этой темы в художественной культуре Пскова, называвшего себя «землей Св. Троицы». Дата создания росписи имеется во фрагментарно сохранившейся древней надписи: «Благовещения в лета 7056... сентября (т. е. в 1547 г. — Авт.) Богородицы... повелением благоверного... и при игумене Корнилии...»

В дальнейшем возможны находки и др. стенописей — как в начале монастырских погребальных пещер, так и на наружных стенах храмов и крепостных сооружений (под позднейшими слоями штукатурки), поскольку в древних описях кон. XVI–XVII в. указываются все стенописи подобного рода и места их размещения (напр., в Описи 1602–1603 гг.: «В Богом же зданную пещеру пащед прямо 6 ступеней написано настенное: образ Господа нашего Иисуса Христа Вседержителя. Под образом гроб первого старца Марка. На левой стране на столпе написан образ Пречистыя с Превечным Младенцем Господом нашим Иисусом Христом да преподобный первый старец Марк да игумен Корнилий Печерский»).

Наряду со стенописями в П.-П. м. сохранилось множество древних икон. Первоначальная икона «Успение Пресв. Богородицы», существовавшая еще при прп. Ионе (XV в. или древнее), к-рую называли в описях «старой», вероятно, не сохранилась. Главной святыней мон-ря является находящаяся в Успенской ц. икона «Успение Пресв. Богородицы» «в житии» или «в чудесах» (1521), к-рая со временем стала именоваться «старой», поскольку с нее по указанию царя Михаила Феодоровича был сделан (ок. 1586) точный список. Ранее высказывалось предположение, что именно эта икона, возможно, и является «новой» иконой 1586 г. (так последняя была названа в повести), поскольку ее состояние и стилистика не совсем соответствуют известному стилю псковской иконописи 1-й четв. XVI в., когда свою икону писал Алексей Малый. Однако в нач. XX в. при реставрации выяснилось, что еще в сер. XVIII в. она была с достаточной осторожностью «поновлена» псковским иконописцем, постаравшимся сохранить основные стилистические черты иконы

1521 г. как замечательного местного памятника.

В мон-ре почитаются еще неск. икон Божией Матери, в т. ч. «Умиление» («Владимирская») и «Одигитрия». Обе созданы в XVI в., по преданию, при игум. Корнилии, и находятся в Михаило-Архангельском соборе. Икона «Умиление» прославилась на Псковщине как «защитница»: ее выставляли на городской стене во время осады Пскова Стефаном Баторием, часто носили в крестных ходах при обороне монастыря «от нашествия иноплемеников». Именно с этой иконой (вместе с «Успением» «в житии») совершался ежегодный благодарственный крестный ход между Печорами и Псковом (в 7-ю Неделю по Пасхе), установленный в память об изгнании войск Батория. В повести сохранилось такое свидетельство: «Написана же сия богозрачная икона неким изографом боголюбезным священноиноком Арсением Хитрошем боголепно и богоподобно благочистительными шары (т. е. красками. — *Авт.*) тщательнее» (РНБ. Погод. № 628. Л. 275).

В П.-П. м. находятся также икона свт. Николая Чудотворца («Велико-рецкого»; ок. сер. XVI в.), в напольном киоте, перед правым клиросом Сретенского храма, и др. образ святителя (XVII в.) — резной, в киоте, украшенном живописью кон. XVII в., пользовавшийся особым почитанием у «сету». На киоте имеется развернутый цикл «клеим» на тему жития свт. Николая, а в нижней части киота изображены отдельные фигуры преподобных, в т. ч. прмч. Корнилия. В П.-П. м. имеются неск. вкладных икон, в т. ч. «Господь Вседержитель» (с «праздниками») в нижнем ряду иконостаса Успенской ц. (вклад 1583/84 г. Пелагеи Пушкиной) и Владимирская икона Божией Матери со святыми на полях (3-я четв. XVI в., вклад И. Б. Блудова) в Успенском храме, в киоте, в одном из оконных проемов. Рядом с гробницей прмч. Корнилия находится выразительная икона «Страшный Суд» (2-я пол. XVI в.).

По описи 1586 г., в обители было ок. 215 храмовых икон, в основном созданных псковскими иконописцами, причем значительная часть — непосредственно печерскими иноками. Мастера П.-П. м. создавали иконы преимущественно для своего мон-ря, но порой выполняли и др. заказы, в т. ч. будучи приглашенными



Страшный Суд.
Икона. 2-я пол. XVI в.
(Успенский собор
Псково-Печерского мон-ря)
Фото: А. С. Зверев

ми в Москву для росписи кремлевских храмов. Известны иконописцы 2-й пол. XVI–XVII в., трудившиеся в мон-ре (старец Адриан, Моисей (Моисейко) Никитин, Василий и его сын Григорий, иконописец Феодосий), а также в кремлевских соборах (Никита (Микитка) и Феодор (Федко) Ермолины (Ермонины), Михай (Михейко) Иванов Конашёнков) (*Родникова*. 2000; *Она же*. 2001). Считается, что к нач. XVIII в. монастырские иконописцы утратили оригинальные черты местного церковного искусства.

В П.-П. м. процветали серебряное дело и работа с керамикой. На протяжении XVII в. здесь имелись собственные мастера-серебряники, о чем свидетельствует ряд их имен в сохранившихся документах. Монастырские мастера «производили различные работы» для церковных ризниц. Отчитываясь в 1639 г. в наличии казенного имущества, архим. Порфирий не смог предъявить «четыре гривенки» (т. е. ок. 800 г) ртути и сказал, «что та де ртуть изошла в серебряное дело», выполнявшееся в мон-ре (СПбФИИ РАН. Ф. 115. Кн. 1178 (Отписная книга псковского Печерского мон-ря 1639 г.). Л. 104 об.). В 1674 г. наряду с иконописцем Никитой Ермолиным (Ермониным), часовщиком, «стекольником», кузнецом, плотниками, хомутниками и бочарами в П.-П. м. работал и получал «за жилое по полтине на полгода» серебряник Косма (ГА Псковской обл. Ф. 499. Оп. 1. Д. 450. Л. 108). В 1678 г. его

сменил Терешка Козьмин, по-видимому, сын Козьмы, к-рый жил на монастырском посаде и также значился монастырским серебряником (Там же. Д. 117. Л. 13 об.) (*Постникова-Лосева*. 1968. С. 162).

Искусство уникальной керамики Пскова проявилось в П.-П. м. в основном в 2 видах. Первый — керамические темно-зеленые пояса, украшавшие (гл. обр.) барабаны церковных глав, с надписями, шедшими по кругу и сообщавшими о том, когда был построен храм. Такой пояс сохранился на барабане Благовещенской ц. Второй вид — закладные надгробные керамические плиты, как правило, закрывающие пещерные захоронения, с надписями, рассказывающими о том, кто покоится в каждой нише (хотя местами они и не закрыты подобными керамидами). Керамиды изготавливали как в Пскове, так и в самой обители, причем 2 способами: «обронным», или резьбой по еще сырой глине, и формовочным, когда резчики по дереву сначала делали «формы» — обычно с изображением Голгофы (креста с орудиями Страстей Христовых) или 5-главого храма, а затем печники или гончары по таким формам изготавливали из глины плиты и обжигали их, предварительно покрыв зеленой свинцовой глазурью. Самая древняя пещерная



Керамида в пещерах
Псково-Печерского мон-ря.
XVII в. (?)

Фото: А. С. Зверев

керамида выполнена в 1530 г., самая поздняя — в 1671 г. На керамиде не только читаются имена и фамилии умерших, но и порой указываются места и обстоятельства их кончины



(чаще — погибших воинов). Поэтому керамида представляют собой одновременно и собственно христ. надгробные памятники, и памятники декоративного искусства средневековья, и важный исторический документ (см., напр.: Плешанова. 1966; Она же. 1978). Наряду с керамидами богатая древнерус. орнаментика представлена и на монастырских колоколах.

В П.-П. м. особо замечателен колокольный звон. Только здесь сохранился способ звона XVII–XVIII вв. — т. н. очепный (колокола раскачивают с помощью «очепов», или «очепов», — длинных брусков). Ныне набор звона состоит из 17 колоколов различного веса и размера. Пять из них отлиты в XVI в., один — в кон. XVII в., 2 — в XVIII в. Самый древний, весом 2637 кг, датируется 1558 г. (хотя на колоколье Троицкого собора в Пскове висит колокол тоже из обители — 1557 г.). Поверхность колоколов, как правило, бывает по краю украшена лентами т. н. звериного орнамента — с изображением выходящих растений и фигурок зверей — барсов, львов, грифов, двуглавых орлов и т. п. Самый большой колокол — «праздничный», 1690 г. (диаметр 138 см), несет на себе изображение «Спаса Нерукотворенного», Богоматери, Голгофского креста.

В монастырской ризнице хранится более 500 образцов напрестольных и нательных крестов, Евангелий в богатых окладах, богослужебных сосудов и панагий, плащаниц и облачений. В числе дарителей в ризницу — царь Иоанн Грозный и его сын Иоанн Иоаннович, царские воеводы Иван Блудов и П. П. Заболоцкий, думный дворянин и царский постельничий Х. О. Безобразов, государев дьяк Юрий Сидоров, представители рода Пушкиных, позднее — царь Федор Иоаннович, царь Михаил Феодорович, архиеп. Рязанский Антоний († 1637) и мн. др.

Первые шаги к изучению ризницы были сделаны в XIX в., более серьезным образом оно продолжилось в нач. XX в., но прервалось в связи с событиями революции и войной. Ныне становится возможным приступить к подробному исследованию художественного богатства ризницы (см.: Малков. 2011). Среди хранящихся здесь предметов — первоначальный (1540) антиминос Благовещенского храма, оклад Евангелия (1560 — сер. 1580), напрестольный крест (1590),

кадило (между 1558 и 1570), 2 плащаницы — с изображением погребения Христа (Положение во гроб): одна, вышитая, по преданию, царицей Анастасией Романовной Захарьиной-Юрьевой, супругой царя Иоанна Грозного, и подаренная в монастырь в 1552 г., и другая (1598), вклад Безобразова. В ризнице издавна сохранялись нательные крестики XV–XVI вв., а также памятник визант. культуры — наперсная иконка (панагия?) из «кровавой яшмы» «Богоматерь Оранта» (кон. XII–XIII в.; ее резной оклад был выполнен древнерусским мастером в XV в.). Здесь же — образцы богослужебных облачений и митр XVII–XVIII вв., чаши, ковши, иконные оклады (в частности, вероятно, изначальный оклад чудотворной иконы «Умиление»).

Лит.: Писарев С. И. Две вышитые плащаницы Псково-Печерского мон-ря // Светильник. М., 1913. № 3. С. 19–22; Покровский Н. В. Заметки о памятниках Псковской церк. старины. М., 1914; Плешанова И. И. Керамические надгробные плиты Псково-Печерского мон-ря // Нумизматика и эпиграфика. М., 1966. Т. 6. С. 149–206; она же. Псковские керамида // Декоративное искусство. М., 1969. № 4. С. 21–23; она же. Каменные надгробные плиты Псково-Печерского мон-ря // Нумизматика и эпиграфика. М., 1978. Т. 12. С. 63–185; Алиппий (Воронов), архим. Где сокровища Печорского мон-ря? // Сов. культура. 1968, 5 окт.; он же. Древние фрески Псково-Печерского мон-ря // ЖМП. 1970. № 11. С. 17–19; Постникова-Лосева М. М. Серебряное дело Пскова XVI–XVII вв. // ДРИ. 1968. [Вып.]: Худож. культура Пскова. С. 157–172; Малков Ю. Г., диак. Новый памятник живописи Др. Пскова // История СССР. М., 1971. № 6. С. 220–224; он же. Худож. памятники Псково-Печерского мон-ря: Мат-лы к исслед. // Древний Псков: История, искусство, археология: Новые исследования. М., 1988. С. 198–224; он же. О стенописях Псково-Печерского мон-ря // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 307–317; он же. Псково-Печерские древности: О нек-рых памятниках искусства средневеков. Руси в ризнице Псково-Печерского мон-ря // ЕΚΩΝ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗ: Церк. искусство и реставрация памятников истории и культуры. М., 2011. С. 55–144; Ямищев С. В. Печерские фрески // Декоративное искусство. 1971. № 7. С. 32–33; Агафангел (Догадин), иером. Возвращенные ценности // ЖМП. 1974. № 1. С. 12–13; Переписная книга Псково-Печерского мон-ря 1652 г. / Публ.: Н. Д. Сидоренская, Е. В. Ковалых // Псков. 1996. № 4. С. 128–132; № 5. С. 105–108; 1997. № 6. С. 122–128; 1998. № 8. С. 156–161; 1999. № 10. С. 191–196; № 11. С. 187–96; 2001. № 14. С. 159–165; № 15. С. 185–191; 2002. № 16. С. 211–217; № 17. С. 208–213; Родникова И. С. Об атрибуции подписных икон из Псковского музея // Там же. 2000. № 13. С. 23–32; она же. Мат-лы к словарю псковских иконописцев XIV–XVII вв. // Там же. 2001. № 15. С. 11–25.

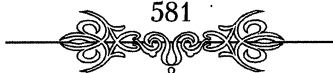
Книжное собрание П.-П. м. в 1940 г. было направлено в б-ку Тартуского ун-та Эстонии и стало доступным

для изучения специалистами лишь в кон. 50-х гг. XX в. Впервые предварительное научное описание псково-печерского книжного собрания было опубликовано в 1960 г. (Бегунов, Панченко. 1960). Через год после обращения в марте 1990 г. П.-П. м. к руководству ун-та монастырские книги вернули в обитель. Хронологическое расположение рукописей их первые исследователи определили следующим образом: 13 рукописей они отнесли к XV в., 53 — к XVI в., 6 — к XVII в., 4 — к XVIII в., 2 — к XIX, одну — к XX в. Сравнение состава рукописных книг по описи 1586 г. с современным наличием показывает, что большинство из них находилось в П.-П. м. еще в XVI в.

В рукописном собрании мон-ря преобладают богослужебные книги: Служебники, Требники, Евхологии, Служебные минеи (XV–XVI вв.), цветные и постные Триоди, Октоихи, Часословы, Паремийники, следованная Псалтирь и др. Здесь имеются также — в списках XVI в. — стишные Прологи, Измарагд (с отдельными сочинениями прп. Максима Грека), рукописные списки сочинений прп. Исаака Сирина и свт. Феодора Эдесского, 2 рукописи XVIII в. — «Диалогизм духовный» и «Повесть о Фроле Скобееве». На рукописной Минее XVI в. имеется надпись: «Книга Мисюрева».

Часть рукописей поступила в П.-П. м. из ближних обителей (напр., из Савво-Пустынского мон-ря — Миней XV в., из Петровского и др.) и из приходских церквей (напр., Триодь постная XVI в. — из храма соседней с обителью дер. Тайлово). Неск. рукописей, ранее принадлежавших мон-рю, хранятся в др. собраниях. Из них (помимо описей и разного рода переписных книг) следует упомянуть 3 рукописи: «Слово о погибели Русской земли» XIII в. — в списке XV в. (ГА Псковской обл.; см.: Бегунов. 1965), «Уложение о ектении» — 1569/61 г. (РНБ. Погод. 1554; в списке XVII в.) и украшенный многочисленными миниатюрами «Синодик дьяка Федора Торопова» 2-й пол. (сер.?) XVII в. (в собр. Псковского историко-художественного музея-заповедника. Инв. 82) (Осипова. 2003. С. 277–278).

Из печатных памятников монастырского книжного собрания интересен, напр., образец средневеков. печатного дела — Острожская Библия (мастер И. Фёдоров, 1581 г.).



На книге имеется запись о ее продаже: «Поп архангилской московской Анцыфор Степанов сын сию книгу продал игуману Печерскому Тифану руку приложил» (*Шаховская*. 1983).

Лит.: Опись книгам в степенных мон-рях, находившимся, сост. в XVII в. // *ЧОИДР*. 1848. № 6. Смес. С. 31–32; *Петухов Е. В.* О некоторых ист. и лит. фактах, связанных с именем Успенского Псково-Печерского мон-ря в XVI и XVII вв. // *Тр. 10 Археол. съезда в Риге*, 1896 г. М., 1899. Т. 1. С. 256–263; *Каринский Н. М.* Язык Пскова и его области в XVI в. СПб., 1909. С. 77–78; *Зарубин Н. Н.* Очерки по истории библиотечного дела в Др. Руси // *Мат-лы и исслед.*: Сб. Рос. Публичной б-ки. Пг., 1924. Вып. 1. С. 190–229, здесь 213; *Насонов А. Н.* О списках псковских летописей // *ПсковЛет.* 1941. Вып. 1. С. XXIX–XXXVII; *он же*. Из истории псковского летописания // *ИЗ*. 1946. Т. 18. С. 255–294; *Творогов Л. А.* Вновь открытая летопись // *Псковская правда*. 1945. № 224. С. 2; *Бегунов Ю. К., Панченко А. М.* Описание древнерус. рукописных и старопечатных книг Науч. б-ки Тартуского гос. ун-та // *Тр. по рус. слав. филологии*. Тарту, 1960. Т. 3. С. 299–308 (УЗ Тартуского ун-та, 98); *Скрынников Р. Г.* Курбский и его письма в Псково-Печерский мон-рь // *ТОДРЛ*. 1962. Т. 18. С. 99–116; *Бегунов Ю. К.* Памятник рус. лит-ры XIII в. «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965. С. 195–205; *он же*. Редкий Псково-Печерский Евхологон XVI в. // *Anzeiger fur slavische Philologie*. Graz, 1974. Bd. 7. S. 43–71; *Розов Н. Н.* Заметки о рукописных книгах из б-ки Псково-Печерского мон-ря // *АЕ за 1972 г.* 1974. С. 259–264; *Шаховская Т. К.* Печерские раритеты // *Альманах библиофила*. М., 1983. Т. 15. С. 83–88; *Охотникова В. И.* Корнилий // *СККДР*. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 480–484; *она же*. Повесть о Псково-Печерском мон-ре // *Там же*. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 269–271; *она же*. Повесть о Псково-Печерском мон-ре. Редакция XVI в. // *ТОДРЛ*. 1993. Т. 48. С. 258–263; Кат. книг кирилловской печати XVI–XVIII вв. из собр. б-ки Тартуского ун-та и Псково-Печерского мон-ря / Сост.: Т. К. Шаховская. Тарту, 1991; *Малков Ю. Г., диак.* Повесть о Псково-Печерском мон-ре: (К истории сложения свода монастырских сказаний) // *КЦДР*. [Вып.:] XI–XVI вв.: Разные аспекты исслед. 1991. С. 163–199; *Сидоренская Н. Д.* Монастырские книги Псково-Печерского мон-ря XVII в. как лингвист. источник // *Псковские говоры и их окружение*: Межвуз. сб. науч. тр. Псков, 1991. С. 128–138; *она же*. «...Звучат лишь письмена» // *Псков*. 1994. № 1. С. 145–147; *Зуев М. И.* Переписная книга Псково-Печерского мон-ря 1639 г. // *Земля псковская древняя и современная*. Псков, 1993. С. 32–34; «Уложение о ектении» // *Летопись Псково-Печерского мон-ря*, или *Ист. сказания о Свято-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых*: С прибав. Службы им в Неделю 4-ю по Пятидесятнице / Сост.: диак. Ю. Г. Малков. М., 1993. С. 152–156; *Гарифулин Ф. Ш.* К вопросу об авторстве и месте создания свода 1547 г. Псковской 1-й летописи // *Опыты по источниковедению*: Древнерус. книжность. СПб., 2000. Вып. 3. С. 25–29; *Ковалых Е. В., Сидоренская Н. Д.* Псково-Печерский монастырь как один из центров рус. (псковской) письменности XVII в. // *Псков в российской и европ. истории*: (К 1100-летию летописного упоминания): Междунар. науч. конф. М., 2003. Т. 2. С. 256–260; *Осипова Н. П.*

Иллюминированные рукописи // *Псков: Памятники истории, культуры, архитектуры*. М., 2003. Т. 1. С. 275–309.

Диак. *Георгий Малков*

ПСКОВО-ПОКРОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 1 окт.), она же — Видение старцу Дорофею / Видение старца Дорофея. Икону, к-рую почитали чудотвор-



Псково-Покровская
икона Божией Матери.

Нач. XVII в.

(Троицкий собор, Псков)

ной, исследователи датируют по-разному: кон. XVI — нач. XVII в. (*Ткачёва*. 1997), кон. XVI в. (см. ст. *Всеволод (Гавриил) Мстиславич*, блг. кн. Разд. «Иконография»), нач. XVII в. (см. ст. *Корнилий*, прмч., игум. Псково-Печерский. Разд. Иконография), 1-й пол. XVII в. (см. ст. *Довмонт* (Тимофей), блгв. кн. Разд. Иконография). Она была написана для псковской ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы от Пролома (в Углу), где пребывала до нач. 20-х гг. XIX в., когда ее передали в Псковский музей. Прорись с нее была опубликована (*Толстой*. 1861. Ил. 1). На иконе был серебряный позолоченный оклад-риза с воспроизведением деталей иконной композиции (*Ткачёва*. 1997. Фото на с. 41); она имела приклад — 2 половинки панагии (*Окулич-Казарин*. 1913. С. 156). Драгоценный убор с П.-П. и. был снят в 1922 г. комиссией по изъятию церковных ценностей; его судьба неизвестна. В 1944 г. из оккупированного Пскова П.-П. и. была вывезена в Германию и после войны обнаружена в частной коллекции в ФРГ (Ikonen 13 bis 19 Jh. Münch., 1970. Kat. 234). 31 авг. 2000 г. икону патриарху Алексию II передал посол Германии в РФ,

7 сент. 2001 г. она была возвращена в Псков, где обрела место в Троицком кафедральном соборе.

Созданию П.-П. и. предшествовало чудо, произошедшее во время осады Пскова войсками польск. кор. Стефана Батория в 1581 г. Лит. основой иконного образа стало Сказание о видении Дорофея, являющееся частью гл. «О приходе литовского короля ко Пскову» в Повести о Псково-Печерском монастыре (*Охотникова*. 2005. С. 491–493) и Повести о Довмонте (*Она же*. 1985. С. 227–229). Н. М. Ткачёва считает, что создатель иконы ориентировался на устное сказание, а письменное оформление текста, вошедшего в Повесть «о приходе Стефана Батория на Псков» и в Повесть о Псково-Печерском мон-ре, произошло уже после написания иконы (*Ткачёва*. 1997. С. 36).

Вид Пскова на П.-П. и. охватывает территорию в стенах Окольного города, а также городские окрестности вдоль р. Великой и Псково-Печерский мон-рь. Акцент в композиции сделан на Покровском мон-ре. На иконе сохранились несколько пространных надписей об исторических событиях. В тексте на верхнем поле, сохранившемся с утратами (восстанавливается по записи архиеп. Евгения (Болховитинова) (*Евгений (Болховитинов)*, архиеп. 1831. С. 156), говорится, что во Псков по велению царя Иоанна IV Васильевича был принесен из Печерского мон-ря чудотворный образ Успения Пресв. Богородицы «в житии», и перед ним все молились в Троицком соборе.

Повествование на иконе начинается с центральной части, где изображена Пресв. Богородица в полный рост, прямолично, поддерживаемая под руки преподобными Антонием Киево-Печерским (под левую руку) и прмч. Корнилием, игум. Псково-Печерского мон-ря (под правую руку). Она переходит городскую стену между 2 башнями. От нимба Пресв. Богородицы исходят золотые лучи, сохранившиеся фрагментарно. Явление Пресв. Богородицы подробно описывается в надписи на белом полотне над 1-й сценой явления Богоматери. В конце этой надписи упоминается, что Богоматерь вошла в Покровскую ц. мон-ря, в к-ром находился сам мон. Дорофей. Это посещение Пресв. Богородицей мон-ря изображено отдельной сценой с собственной фрагментарно сохранив-



Пресв. Богородица
с прмч. Корнилием Печерским
и прп. Антонием Киево-Печерским.
Фрагмент Псково-Покровской
иконы Божией Матери. Нач. XVII в.
(Троицкий собор, Псков)

шейся надписью на фоне белой городской стены. На деревянной монастырской стене Пресв. Богородица и 2 преподобных стоят в $\frac{3}{4}$ -ном развороте влево, с жестом вопрошания обращаясь к мон. Дорофею, стоящему перед ними на территории монастыря, что можно считать изобразительной формулой вопроса: «Где Мирожский строитель Нифонт, епископ Новгородский?» (согласно тексту Повести, это вопрошание Пресв. Богородицы изрекла уже на стене). Монастырский храм с 2 главами — это 2-престольная ц. в честь Покрова и Рождества Пресв. Богородицы, построенная уже после событий 1581 г.

Следующая сцена с изображением Пресв. Богородицы, за спиной Которой стоят прп. Антоний и прмч. Корнилий Печерские, происходит на стене, где перед Ней стоит свт. Нифонт, еп. Новгородский, за ним — благоверные князья Всеволод (Гавриил) и Довмонт (Тимофей) Псковские, равноап. кн. Владимир, на коленях молится блж. Николай Салос. Пресв. Богородица, указывая перстом на королевские шатры и обращаясь к мон. Дорофею, велит ему идти к воеводам, чтобы на стену принесли икону «Печерскую старую» и хоругвь и поставили пушки, чтобы «били беспрестанно по королевским шатам». Фигура мон. Дорофея изображена 1 раз, но относится сразу к 2 сценам; с воздетыми в молитве руками он внимает словам Пресв. Богородицы. Комментирующие этот фрагмент надписи расположены на стене и на левом поле.

С правой стороны в верхней части представлен Псково-Печерский

мон-рь, внутри к-рого изображены преподобные Антоний и Корнилий Печерские (подпись сохранилась только у фигуры прп. Антония), благоверные князья и монахи в молении перед Богоматерью. Иконографический тип, в к-ром изображена стоящая Богоматерь со свитком в руке, исследователи атрибутируют по-разному: Боголюбской иконы или Параклисис, считает И. С. Родникова; по мнению Ю. Н. Бузыкиной — это вариант «Моление о народе» (Бузыкина. 2011. С. 146). Богоматерь молится Христу, внимающему Ей из центрального облачного сегмента. Эта часть композиции относится либо к концовке сказания, когда мон. Дорофей сообщает об усиленных молитвах братии после явления Пречистой Богородицы (Охотникова. 2005. С. 493), либо к тексту «О нашествии литовцев на Печерский монастырь и о победе над ними», показывая еще одно из бывших в мон-ре видений (Там же. С. 499). Отдельно от Иисуса Христа по центру небесного сегмента представлен Саваоф с архиерейским благословением и Св. Духом в виде голубя на уровне груди.

По мнению Ткачёвой, образцом для создания П.-П. и. послужила новгородская икона «Видение пономаря Тарасия» XVI в. (Ткачёва. 1997. С. 37), поскольку обе они «близки своей историко-легендарной тематикой» при всей разнице в предпосылках их создания и заложенных идеях (Она же. Образ Пскова).

В основе композиции П.-П. и., как и сказания — видение Богоматери полуслепому кузнецу мон. Дорофею, насельнику Покровского мон-ря. Ее заступничество за город имеет параллель с сюжетом, положенным в основу композиции Покрова Пресв. Богородицы, не случайно видение происходит именно в Покровском мон-ре. Видение мон. Дорофея сравнивается с видением блж. Андрея Юродивого в Повести о Довмонте (Охотникова. 1985. С. 227). В видении блж. Андрея Пресв. Богородицу поддерживали ап. Иоанн Богослов и св. Иоанн Предтеча, в видении мон. Дорофея — прп. Антоний Киево-Печерский и прмч. Корнилий Псково-Печерский (преподобным Антонию и Феодосию Киево-Печерским был посвящен храм в Псково-Печерском мон-ре). По мнению исследователей, композицию П.-П. и. можно считать своеобразной формой Собора Псков-

ских святых, поскольку вокруг Божией Матери были собраны местные святые, чьи мощи или иконы находились в разных храмах и мон-рях города и окрестностей, а также показаны сами эти обители и здания (см. ст. Нифонт, свт., еп. Новгородский. Разд. «Иконография»).

Списки, по мнению Ткачёвой, делятся на 2 извода. К 1-му, помимо самого чудотворного оригинала, относятся: икона кон. XVIII — нач. XIX в. из ц. Богоявления с Запсковья (вывезена в период оккупации, местонахождение неизвестно; черно-белое фото опубл.: Ткачёва. 1997. С. 42) и икона из Петропавловского придела Успенского собора Московского Кремля 1-й пол. XVIII в. (?) (не сохр.; Ткачёва. 1997. С. 36). Последняя икона, по сведениям Т. В. Толстой, упоминается в Описях московского Успенского собора посл. трети XVIII — 1-й трети XIX в. как «изображение и мера чудотворных иконы Псково-Покровская обители, зовомая во угле» над юж. дверями придельного иконостаса (Опись 1771–1773 гг., Опись выбывшим вещам 1774 г., Описная книга 1853–1854 гг.: ОР ПГФ ММК. Ф. 4. Д. 89. Л. 7 об.; Оп. 1. Д. 90. Л. 5; Д. 98. Л. 28 об. (№ 5)). Икону украшал золотой чеканный оклад с бриллиантами в венцах, созданный по велению имп. Анны Иоанновны между 1734 и 1740 гг. «в память о взятии Данцига» (ныне Гданьск, Польша) в июне 1734 г. После смерти государыни в 1740 г. эта икона была вложена в Успенский собор, к 1774 г. драгоценный оклад был утрачен, после сер. XIX в. судьба иконы неизвестна. По предположению Ткачёвой, этот список был сделан по распоряжению имп. Анны Иоанновны (Ткачёва. Образ Пскова). Московский список П.-П. и. почитался как палладиум воинства и военных действий на сев.-зап. направлении.

Ко 2-му изводу исследовательница относит неск. икон: 1) «Видение старца Дорофея» кон. XVII в., которая находилась в Псково-Печерском мон-ре и известна по фотографии К. К. Романова (ФА ИИМК РАН. Инв. № Q-1697/8, П-48942), 2) «Видение старца Дорофея» 3-й четв. XVIII в., находившаяся в Гостином дворе Пскова близ лавки купца И. И. Жиглевича, поэтому называемая «иконой Жиглевича» (ПИАМ; упом.: Окулич-Казарин. 1913. С. 120; опубл.: Он же. 2001. Рис. 11; Иконы Пскова. 2012. С. 250–251); в отличие от всех

остальных икон здесь в центреверху представлен иконный образ Ветхозаветной Троицы (Гостеприимство Авраама) с молящимися ему свт. Николаем Чудотворцем и блгв. кн. Александром Невским. Сюда же относятся иконы с композицией «Сретение Пресв. Богородицы», 3) икона XVIII в. из Псково-Печерского монастыря, известная по рисунку К. А. Солодягина (ныне в ПИАМ), 4) икона 1784 г. из часовни Владычного креста, которая осенью 1910 г. была перенесена в Троицкий собор (также в ПИАМ; *Окулич-Казарин*. 1913. С. 101; *Он же*. 2001. С. 86–89; *Ткачёва*. 1997. С. 36). На иконе 1784 г. город изображен в перспективе, по принципам европейской картографии; согласно некогда бывшим на ней надписям, икона была «возобновлена» 6 сент. 1784 г., т. е. переписана по старым контурам «из старого изображения» на средства инженер-майорши А. С. Румянцевой (*Окулич-Казарин*. 1913. С. 103; *Он же*. 2001. С. 88). По мнению Ткачёвой, ссылающейся на технико-технологические исследования, в 1784 г. икона была написана заново на новой доске по древнему образцу (*Ткачёва*. 1997. С. 39). На 1-м плане иконы изображены крестный ход из Псково-Печерского монастыря и его встреча псковичами у часовни Владычный крест в Завеличье (за пределами города, дорога от часовни соединялась с Ольгинской (ныне Красноармейской) ул.), показанные как события, современные иконописцу. На дальнем плане, за рекой, происходит историческое событие — осада Пскова в 1581 г. и чудесное явление Пресв. Богородицы.

К этому же изводу можно отнести икону 1-й пол.— сер. XIX в., написанную маслом на овальной металлической основе (Саратовский гос. художественный музей). По композиции она напоминает центральный фрагмент иконы «Сретение Богородицы» 1784 г. с изображением Богородицы, стоящей на Покровской башне, и молящимися святыми (см. ст. *Николай Сал(л)ос*). Икона такого же формата с таким же сюжетом описана А. С. Князевым как часть убранства серебряной раки блгв. кн. Всеволода (Гавриила) Псковского, установленной в Троицком соборе в 1834 г.: «Посреди каждой из 4-х сторон раки прикреплен овальный круг, длиною в 15 верш., шириною в 10 верш., толщина коего уменьша-



Видение старца Дорофея.
Икона. 3-я четв. XVIII в.
(ПИАМ)

ется и увеличивается сообразно направлению сторон раки... На круге с левой стороны раки такое же изображение Псковской Покровской башни и на ней Богородицы, окружаемой Псковскими и другими Святыми в том виде, в каком угодно было Ей явиться некоему благочестивому Псковитянину Дорофею в страш-



Видение старца Дорофея.
Икона. 1-я пол.— сер. XIX в.
(Саратовский
гос. художественный музей)

ные минуты для Пскова...» (*Князев*. 1858. С. 27; возможно, что икона из музея в Саратове — часть раки 1834 г., обстоятельства ее появления там требуют дополнительных исследований).

Различие изводов состоит в использовании разных планов (чертежей) города: в 1-м за основу взят чертеж, ориентирующийся на запад, во 2-м — план ориентируется на восток (этот план Пскова 1694 г. опубликован *Окулич-Казарин*. 1913. Рис. 3 между с. 74 и 75); кроме того, во 2-м изводе изображается крестный ход с иконой «Успение Пресв. Богородицы».

Крестные ходы с П.-П. и. совершались в разные дни церковного года. Крестный ход из Троицкого кафедр-

ального собора к Покровской ц. от Пролома совершался в неделю о слепом, 6-е воскресенье после Пасхи. Н. Ф. Окулич-Казарин писал, что он был посвящен памяти слепца мон. Дорофея (*Окулич-Казарин*. 1913. С. 303–304), поэтому был соединен с воспоминанием чуда Спасителя о слепом. В Пскове было глубоко укоренено мнение, что этот крестный ход повторял ход 1581 г. (*Иосиф (Баженев)*. 1858. С. 26). Согласно Повести «о приходе Стефана Батория на град Псков», тогда возглавлял его «Печерский игумен Тихон», в крестный ход были подняты честные кресты, чудотворные иконы, св. мощи «благочестивого великого князя Гавриила-Всеволода» (*Охотникова*. Повесть. 2005. С. 559); целью хода было место, где «лютые литовские градомцы замыслили взять город» — «Угол», с храмом Пречистой Богородицы, честного и славного Ее Покрова. О крестном ходе псковичей во время осады общал мон. Дорофей, как о событии, известном и угодном Пресв. Богородице: «И позвала Она также

и меня с места, где я сидел, и очутился я у той стены городской, стоя почти у ног Пречистой, и сказала она мне: «Стар-

че, иди скорее к боголюбивым воеводам и печерскому игумену и возвести им, чтобы молили усердно Господа Бога беспрестанно за град и,

чтобы принесли икону Мою Печерскую старую и хоругвь на стену града, где я стою» (Там же. С. 491).

Сопоставление текстов создает впечатление, что речь идет о разных иконах. Из той же Повести о Псково-Печерском монастыре известно, что во Псков перед осадой была принесена из Печерского монастыря чудотворная икона «Успение в житии» или «Успение в чудесах», как она названа в монастырской описи 1585–1587 гг. (Псково-Печерский монастырь в 1586 г. // *Старина и новизна*. СПб., 1904. Кн. 7. С. 256). Это была икона 1521 г. Старая же икона «Успение Пресв. Богородицы», написанная в XV в., оставалась в монастыре,

и при осаде Псково-Печерского монастыря войсками кор. Стефана Батория с ней также был совершен крестный ход к пролому в монастырской стене (Охотникова. Повесть. 2005. С. 497). В дальнейшем в мон-ре тоже были явления; некоему юноше по имени Юлиан во



Крестный ход
с иконой Успения Пресв. Богородицы.
Фрагмент иконы
«Видение старца Дорофея».
3-я четв. XVIII в.
(ПИАМ)

сне явилась Пресв. Богородица, призывая, «чтобы шли к месту пролома, и пели молебны беспрестанно пред образом Пречистой Богородицы, и не теряли бы надежды на Господа и на родившую его. Люди же пусть будут постоянно вооружены и стоят крепко» (Там же. С. 499).

Крестный ход 6-й недели по Пасхе у псковской ц. Покрова от Пролома встречали с П.-П. и., вынесенной из храма во двор (Иосиф (Баженев). 1858. С. 28). Этот крестный ход был преддверием др. крестного хода — в 7-ю неделю по Пасхе (Ист. Воспоминания: О крестном ходе в 7-ю Неделю по Пасхе // Псковские ГВ. 1838. № 23; 1846. № 19–21; 1866. № 33),



Сретение Пресв. Богородицы.
Икона. 1784 г.
(ПИАМ)

который был установлен в 1601 г. архиеп. Геннадием Псковским и Изборским в память о заступничестве Божией Матери за Псков и за Псково-Печерский монастырь. Из Пско-

во-Печерского мон-ря крестный ход с чудотворными иконами Успения Пресв. Богородицы и Владимирской (Умиления) Божией Матери, а также свт. Николая Чудотворца и преподобных Антония и Феодосия Печерских направлялся во Псков к Троицкому собору. В Повести о Псково-Печерском мон-ре ходу посвящены отдельные главы («О крестном ходе в Псков к Святой и Живоначальной Троице в неделю седьмую после Пасхи по завету осажденных в Печерском монастыре людей» и «О чине и уставе крестного хода»), в которых упоминается чудо заступления Пресв. Богородицы, «молебницы о христианском роде», приравнивающие Псков к древним и царствующим городам — К-полю, Москве и Вел. Новгороду — исцеления от иконы Пресв. Богородицы — и памяти святых: свт. Николая Чудотворца, «скорого помощника и молебника о душах наших», преподобных отцов Антония и Феодосия и прмч. Корнилия Печерских, блгв. кн. Гавриила-Всеволода, и всех святых, к-рых видел в Пскове во время осады «тот блаженный муж Дорофей кузнец» (Охотникова. 2005. С. 519). Печерский крестный ход жители Пскова встречали ходом из Троицкого собора в Завеличье у Никольского мон-ря от Каменной ограды. Со временем встреча стала происходить почти за пределами города — у часовни Владычного креста (Толстой. 1861. С. 21), откуда происходит икона «Сретение Богородицы» 1784 г. Кроме места встречи Печерского крестного хода, позднее изменился состав приносимых чудотворных икон. Если при архиеп. Геннадии крестный ход нес икону «Успение Пресв. Богородицы» (непонятно, какую из двух — «старую» или 1521) и «Умиление» (Владимирскую) (Охотникова. 2005. С. 517), то иером. Иосиф (Баженев)

пишет об иконах «Одигитрия» и Владимирской Божией Матери (Иосиф (Баженев). 1858. С. 4). Во

вторник той же 7-й седмицы после литургии в Троицком соборе чудотворные иконы из Псково-Печерского мон-ря вместе со святынями кафедрального собора обносили во-

круг всего Окольного города. Когда крестный ход подходил к Покровской ц. от Пролома, навстречу из храма выносили П.-П. и. В среду после литургии на подворье Псково-Печерского мон-ря (в районе, прилегавшем к стенам Окольного города, близ Плоской (ныне Профсоюзной) ул., с ц. в честь Введения Пресв. Богородицы во храм (некогда — в честь иконы Божией Матери «Одигитрия») крестный ход возвращался назад, горожане провожали его до того же места, где встречали.

Ист.: Евгений (Болховитинов), митр. История княжества Псковского. К., 1831. Т. 3. С. 156–159; Об обычном крестном ходе из Печер, совершаемом в 7 воскресенье после Св. Пасхи, в воспоминание грозной осады Пскова 150000 войском Стефана Батория // Псковские ГВ. 1866. № 35; Дневник последнего похода Стефана Батория на Россию. Псков, 1882 (переизд.: Осада Пскова глазами иностранцев: Дневники походов Стефана Батория на Россию (1580–1581 гг.). Псков, 2005); Малышев В. И. «Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков». М.; Л., 1952; Охотникова В. И. Повесть о Довмонте. М., 1985. С. 227–229; она же, публ. Повесть о Псково-Печерском монастыре // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 489–521; она же, публ. Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков // Там же. С. 534–607.

Лит.: Иосиф (Баженев), иером. О крестных ходах в г. Пскове и его окрестностях: Местные заметки соборного иеромонаха Иосифа. СПб., 1858; Князев А. С. Ист.-стат. описание псковского кафедр. Троицкого собора. М., 1858; Указатель достопамятностей г. Пскова, сост. инспектором Псковской семинарии А. Князевым. М., 1858. С. 13–16; Толстой М. В. Святыни и древности. М., 1861. Ч. 2. С. 58; Поселянин. Сказание о чудотворных иконах Богоматери и Ея милостях роду человеческому. М., 1914, 1994. С. 612; Окулич-Казарин Н. Ф. Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913² (переизд.: 2001³); Малков Ю. Г. План Пскова кон. XVII в. // Древний Псков. М., 1988. С. 279–287; Святая Русь: Прил. к каталогу выставки в Нойсе (Германия) 17 апр.— 29 мая 1994 г. / Авт.-сост.: Н. М. Ткачёва. Псков, 1994; Ткачёва Н. М. Иконы с изображением средневеков. Пскова // Церк. археология: Мат-лы 1-й Всерос. конф. СПб.; Псков, 1995. Ч. 2. С. 135–147; она же. Псковские иконы кон. XVI — нач. XIX в. на сюжет Сказания о видении Дорофея // Белецкий В. Д. Псковский Кремль в планах и изображениях XVII–XIX вв. СПб., 1997. Прил. 1. С. 36–47; она же. Видение старца Дорофея: Псковская иконогр. традиция // Худож. жизнь Пскова и искусство позднего вост. эпохи: Тез. докладов. М., 2003; она же. Образ Пскова // www.museum.pskov.ru/pskovoldmodern/tkacheva/tcas2 [Электр. ресурс]; Каливидзе Н. В. Богородица. Иконография // ПЭ. 2003. Т. 5. С. 504; Снегирева С. Земная жизнь Пресв. Богородицы. 2010. С. 463; Бузыкина Ю. Н. Образ свящ. града и мон-ря в рус. живописи Позднего Средневековья: XVI — 1-я пол. XVII в.: Дис. канд. 2011; Иконы Пскова. М., 2012. Т. 2. С. 250.

О. А. Зверева

ПСКОВСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (тронная), чудотворная. По иконографии относится к ростовым тронным изображениям Божией Матери с Младенцем



Изображение чудотворного образа Прото-визионки.

«Изображение чудотворного образа Пресвятой Богородицы Псковской». Гравюра Г. П. Тепчегорского из сборника нач. XVIII в.

«Солнце Пресветлое». 1713–1714 гг. (МГУ НБ. № 293. Л. 131)

на коленях. С авторской надписью: «Изображение чудотворного образа Пресвятой Богородицы Псков-



Икона Божией Матери в Троицком соборе Пскова. Сер.— 2-я пол. XVIII в.

ская» впервые встречается на гравюре Г. П. Тепчегорского 1713–1714 гг. в рукописном сб. «Солнце Пресветлое», в качестве иллюстрации к сказанию о чудотворной Чирской иконе

Божией Матери (МГУ НБ. № 293. Л. 131, нач. XVIII в.). Очевидно, граввер не знал, как выглядит псковская Чирская икона, и разработал свой вариант ее иконографии. Гравюра Тепчегорского дала начало бытованию в рус. иконописной традиции 2 изводов с одной историей. Обычно тронная П. и. включалась в графические и живописные своды Богородичных икон, где Чирская икона не встречается.

На гравюре Пресв. Богородица представлена прямолично, в правой руке у Нее жезл, опущенной левой Она поддерживает сидящего на Ее коленях Младенца. Он облачен в короткую рубашку, правой рукой благословляет, приподнятую левую отводит в сторону, Его голова слегка повернута влево. По сторонам престола стоят 2 ангела, к-рые позднее в этом изводе, как правило, не встречаются. На раме 1722 г. к Владимирской иконе Божией Матери мастера Ивана Дорофеева (частное собрание; см.: Иконопись Оружейной палаты из частных собр. М., 2017. С. 114–117. Кат. 44, описание Н. И. Комашко) П. и. представлена несколько иначе, чем на гравюре: Божия Матерь слегка приподнимает лежащего на Ее руках Младенца Христа. Этот вариант не имел продолжения, все известные последующие изображения П. и. в иконописных сводах восходят к гравюре Тепчегорского. Сохранились иконы этого иконографического типа без уточнения названия. К сер.— 2-й пол. XVIII в. относится большой образ Божией Матери в Троицком соборе в Пскове, находящийся в киоте при сев.-зап. столбе. Известны также подобные иконы пядничного размера (частное собрание).

Лит.: Комашко Н. И. Рукописный сборник «Солнце Пресветлое» и изобразительные своды чтимых богородичных образов: Текст, гравюра, икона // Солнце Пресветлое: Рус. свод сказаний о богородичных иконах. М., 2020. С. 197–198 (в печати).

Н. И. Комашко

ПСКОВСКАЯ И ПОРХОВСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована в 1589 г. С того времени именовалась Псковской и Изборской, с 1718 г.— Псковской, Нарвской и Изборской, с 1725 г.— Псковской и Нарвской, с 1764 г.— Псковской и Рижской, с 1799 г.— Псковской, Лифляндской и Курляндской, с 1833 г.— Псковской и Лифляндской, с 1850 г.— Псковской и Порховской, с 1990 г.—



Троицкий собор в Пскове. 1704 г. Фотография. 2018 г. Фото: З. А. Зверева

Псковской и Великолукской, с 2014 г. имеет совр. название. С 2014 г. входит в Псковскую митрополию и имеет совр. границы. Епархия включает г. Псков, Гдовский, Дедовичский, Дновский, Островский, Палкинский, Печорский, Плюсский, Порховский, Псковский, Пыталовский и Струго-Красненский районы Псковской области. П. и П. е. разделена на 8 благочиннических округов: Псковский городской, Псковский районный, Гдовский, Островский, Печорский, Плюсский, Порховский, Пыталовский. Кафедральные города — Псков и Порхов. Кафедральные соборы — псковский Троицкий и порховский Никольский. Правящий архиерей — митр. Псковский и Порховский Тихон (Шевкунов; с 14 мая 2018 в сане епископа, с 17 мая того же года в сане митрополита). К июню 2019 г. в П. и П. е. насчитывалось 9 мон-рей (4 мужских и 5 женских), 155 храмов; в клире состояли 151 священник и 13 диаконов. При ЕУ работают отделы: древлехранителя, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, по работе с молодежью, по церковной благотворительности и социальному служению, религ. образования и катехизации, по больничному служению, миссионерский, по тюремному служению; действуют епархиальная паломническая служба «Вольный странник» и паломнический центр при Троицком кафедральном соборе.

Прот. Димитрий Куминов

Псковская и Изборская епархия до кон. XVII в. (О церковной жизни в Псковской земле до 1589 см. в ст. Новгородская и Старорусская епархия (разделы: «Начало монашеской жизни в Новгородской епар-



хии», «Христианизация территории Новгородской епархии в XI–XIII вв.», «Владычные наместники», «Соборная организация белого духовенства», «Псковская церковная организация», «Почитание местных святых», «Кон. XV — нач. XVI в.», «1526 г. — кон. XVI в.»).

Решение об открытии Псковской епархии было принято при учреждении Патриаршества в Москве в 1589 г., 1-м епископом Псковским и Изборским стал архимандрит *Юрьева новгородского мужского монастыря* Мисаил (СГГД. Ч. 2. № 59; ДАИ. Т. 5. № 102. С. 491; ПсковЛет. Вып. 1. С. 114; Вып. 2. С. 285). При создании Псковской епископии от Новгородской епархии отошли 5 уездов: Псковский, Изборский, Островский, Опочецкий, Гдовский с пригородами и селами. К моменту образования епархии мн. псковские пригороды — Володимирец (ныне дер. Владимирец

городской епархии еп-ства. Монашеская жизнь в Псковской земле имела глубокую традицию (с XII–XIII вв.): еще до образования Псковской епархии в Пскове, в его окрестностях, в др. городах и отдаленных местах Псковской земли были основаны десятки мон-рей, в основном особножительных. Псковское соборное духовенство имело многовековой опыт церковного самоуправления. Многочисленное и богатое псковское купечество заботилось о церковных учреждениях, бывших под его патронатом. При сложившихся порядках выделенное для приходских храмов церковное имущество находилось под управлением светских выборных старост — «церковных приказчиков», к-рые распоряжались доходами, выделяя ругу на содержание нанятого священника. В таком же положении находились и многие из «малых» бедных обителей на территории епархии. Новгородский и Псковский свт. *Макарий* (буд. митрополит Московский и всея

Руси) хотел изменить такие порядки, усилив роль священноначалия в местной церковной жизни, а также ввести общежитие в псковских мо-

*Никольский собор
в Порхове. 1412, 1770 гг.
Фотография. 2014 г.
Фото: З. А. Зверева*



настырях, но ему не удалось сломить местную церковную традицию. Когда в 1535 г. святитель строил владичный двор в Пскове, местные священники ему «не пособиша ни в чем» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 107). За 2-ю пол. XVI в. сведения о посещениях Новгородскими архиереями Пскова отсутствуют.

Еп. *Геннадий*, бывш. игумен *псковского Снетогорского в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыря*, получил в 1596 г. жалованную грамоту (подтверждена в 1616) (*Евгений (Болховитинов)*. 1831. Ч. 3. С. 247–248), по к-рой светским властям запрещалось вмешиваться в духовный суд, а также подтверждалось право епископа взимать с духовенства кормовые и пошленные деньги. Открытым остается вопрос, в какой мере архиерей мог воспользоваться этим правом при традиц. системе от-

ношений. В 1600 г. псковский причт писал царю *Борису Феодоровичу Годунову*, что «все вотчины и угодья отняты посадскими людьми, церковным доходом посадские люди владеют сами» (Там же. Ч. 2. С. 209–210). Богатые и влиятельные иноческие обители, такие как *Псково-Печерский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь* или Снетогорский мон-рь, царскими грамотами ограждались от пошлин и податей в архиерейскую казну (братья Псково-Печерского мон-ря — даже от суда архиерея). Архиерейская казна испытывала недостаток средств. В 1598 г., вскоре после своего воцарения, Борис Годунов, «сведая изнеможение пскович», выделил из царской казны 2300 р. на покрытие золотом глав псковского кафедрального Троицкого собора (ПсковЛет. Вып. 1. С. 114).

2 сент. 1608 г. псковичи и жители Псковской земли присягнули *Лжедмитрию II* (когда «смутные грамоты» самозванца появились в Псковской земле, в авг. того же года «от кручины, слышав такую прелесть» скончался еп. Геннадий (Там же. С. 134)). 15 мая 1609 г. при пожаре сгорел почти весь Псков, в т. ч. Троицкий собор со всеми иконами (из святынь удалось спасти лишь мощи благоверных князей *Довмонта* (Тимофея) и *Всеволода (Гавриила) Мстиславича*). По единственному актовому упоминанию под 1610 г. известен архиеп. Псковский и Изборский Иосиф (АИ. Т. 2. № 305. С. 360; похвальная грамота *Лжедмитрия II* псковичам, где он называет Иосифа своим «богомольцем»), однако в псковском летописании о нем ничего не говорится, и дальнейшая его судьба неизвестна. Неясно также, признавался ли др. рус. иерархами его архиепископский титул, с к-рым его упоминает самозванец.

Псковское соборное духовенство вместе с детьми боярскими, несмотря на ожесточенное сопротивление своих противников (стрельцов, казаков, «мелких людей» и «поселян»), выступало за возвращение Пскова под власть царя *Василия Иоанновича Шуйского* («а держали Псков игумены и попы и большие люди» (ПсковЛет. Вып. 2. С. 271)). Тем не менее они не смогли предотвратить приход к власти в Пскове *Лжедмитрия III* 4 дек. 1611 г. После свержения «вора» во время его конвоирования в Москву 1 июля 1612 г. (или вскоре после

Островского р-на), Врев (ныне урочище Островского р-на), Выбор (ныне деревня Новоржевского р-на), Вышгородок (ныне деревня Пыталовского р-на), Дубок (Дубков, ныне урочище Новоржевского р-на), Кобылье (ныне дер. Кобылье Городище Гдовского р-на) — были полностью разорены в результате *Ливонской войны* (*Покровский*. Т. 1. С. 75). На протяжении XVII в. статус Псковской епархии был дважды повышен: в 1616 г. она стала архиепископией (7-й в Лествице духовных властей), а в 1682 г. — митрополией (6-й в Лествице).

Территориально Псковская епархия была одной из самых малых епархий Московского Патриархата. При этом Псков был крупным городским центром России. Еще с XIV в. псковичи предпринимали попытки создания в нем отдельного от Нов-





этой даты) отряд А. Ю. Лисовского, захвативший Заволочье и, очевидно, совершавший набеги на иные предместья Пскова, попытался отбить у псковичей самозванца; в ходе столкновения погиб игумен Снеготорского мон-ря (Там же С. 277).

После воцарения *Михаила Феодоровича* Романова Псковским и Изборским епископом 11 июня 1613 г. был поставлен бывш. еп. Корельский и Орешский и управляющий Вологодской и Великопермской архиепископией Сильвестр. 28 окт. он прибыл в Псков (Там же. С. 278). На время его недолгого архиерейства пришлось еще одно тяжелое испытание: летом—осенью 1615 г. Псков выдержал осаду войск швед. кор. Густава II Адольфа, в ходе к-рой сильно пострадали башни и стены города и мн. храмы (Там же. С. 278–279).

По Деулинскому перемирию 1618 г., а затем решениями Поляновского мира 1634 г. территория Псковской епархии сократилась за счет уступленных Речи Посполитой городов Себежа, Красного (ныне пос. Красногорск) и Невеля (*Покровский*. Т. 1. С. 79; *Смиречанский*. 1895. С. 24). Эти города были возвращены России по Андрусовскому договору 1667 г. (Себеж и Невель вновь отошли Речи Посполитой в 1678).

Псковскому духовенству в 1-й пол. XVII в. были дарованы освобождения от городских «поделок» (финансирования ремонтно-строительных работ; 1600), от городского «тягла» (налогового обложения) и повинностей (1614 и 1620), от поземельных податей (1639). В 1647 г. псковскому духовенству и мон-рям было позволено беспощадно готовить на свои нужды (не на продажу) напитки на праздники, эта привилегия подтверждалась грамотами 1677 и 1687 гг. (*Евгений (Болховитинов)*. 1831. Ч. 2. № XIV–XXIII).

В то же время, несмотря на дарованные Псковской епархии льготы, она не была освобождена от мн. тяжелых поборов в пользу ослабленного в Смутное время гос-ва. В челобитной псковского соборного духовенства, о которой известно из грамоты царя Михаила Феодоровича 1620 г., говорилось об осуществлявшихся воеводами чрезвычайных сборах, о принуждении к несению разных служб, постоям в церковных дворах (Там же. С. 211–212). В псковском летописании под 1618 г. отмечено взимание воеводой кн. И. Ф. Трое-

куровым «четвертого снопа» «на государя с монастырей и церковей из всякого хлеба на ратные люди», чем он «церкви божия оскорби» (Псков-Лет. Вып. 2. С. 280). Под 1627/28 г. отмечено, что воеводы отобрали у церковей и мон-рей запустевшие земли «и вкладщиков монастырских вон выбили, и монастырей и церковей не строили» (Там же. С. 287). В 1639 г. псковское духовенство просило брать деньги на «даточных людей» (ратников) не с них, а с церковных приказчиков, которые распоряжаются церковным имуществом и доходами с него (*Евгений (Болховитинов)*. 1831. Ч. 2. С. 212–213).

В 1632–1634 и 1654–1655 гг. на территории Псковской епархии велись боевые действия в ходе русско-польских и русско-шведской войн; не раз случались крупные пожары: в 1682 и 1688 гг. (сгорел Псково-Печерский мон-рь с церквами, утварью, ризницей, книгами и со зданиями), в 1690 г. (пожар в Запсковье); в 1630 и 1695 гг. Псковская земля страдала от моровых поветрий.

27 февр. 1650 г. в Пскове разразился хлебный бунт, борьбу с которым возглавил с риском для жизни архиеп. *Макарий*. В то же время, когда власть в Пскове в марте 1650 г. перешла ко «всегородной избе», в ней заседали и представители местного соборного духовенства, в т. ч. протопоп Троицкого собора Афанасий (*Тихомиров*. 1935. С. 94). Отправленную царю «большую челобитную», где содержались просьбы о выдаче псковским храмам царской руги в полном объеме, подкрепили подписями архимандрит Снеготорского мон-ря, игумены *псковского Мирожского в честь Преображения Господня мужского монастыря, Елеазарова во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста монастыря* и др. обителей Псковской епархии, соборный протопоп, священники (Там же. С. 73, 75). Некоторые приходские священники даже указывались после подавления восстания в числе его «заводчиков» (Там же. С. 97, 162), что, конечно, не может отражать позицию духовенства в целом по отношению к восстанию. После поражения восстания, в авг. 1650 г., был организован крестный ход к могиле 10 псковских дворян, убитых восставшими, на этом месте была поставлена часовня, имена погибших были внесены в синодики для вечного поминания.

В том же году в Пскове произошло чудо от иконы Божией Матери «Одигитрия» (*Окулич-Казарин*. 1913. С. 196). К 1679 г., когда в Пскове снова были волнения, длившиеся 5 месяцев, относится известие о чуде от иконы Пресв. Богородицы из ц. во имя прп. Сергия Радонежского (*Евгений (Болховитинов)*. 1831. Ч. 4. С. 160).

В 1667 г. архиеп. Арсений жаловался патриарху *Иоасафу II*, что в Псковской земле все духовные лица «данью не обложены ж и не дают»; патриарх советовал взимать дань по нормам, установленным в *Патриаршей области* в 1653 г. (АИ. Т. 4. С. 366–367. № 195). План этот, по-видимому, реализован не был, отчасти потому, что в ходе писцового описания 1671–1680 гг. возник вопрос о многочисленных захватах церковной собственности дворянами и детьми боярскими (см. публ. документов: *Марасинова Л. М.* Новые псковские грамоты XIV–XV вв. М., 1966. С. 76–83).

Много усилий, направленных на укрепление епархиального благосостояния и на пересмотр традиц. церковно-гос. отношений в Псковской земле, приложил 1-й Псковский митрополит — *Маркелл*, поставленный в сент. 1681 г. По проекту епархиальной реформы 1681/82 г. на территории Псковской епархии первоначально предполагалось открыть дополнительные кафедры в Торопце, Опочке, Гдове и Порхове (СГГД. Ч. 4. № 128. С. 393–394), позже в проекте остались лишь Торопец и Гдов, но и этот план не был реализован (*Покровский*. Т. 1. С. 322, 327). В янв. 1683 г. митр. Маркелл, ссылаясь на древние жалованные грамоты Псковским архиереям, добился освобождения своих людей от наложенной на них повинности по строительству воеводского двора (ДАИ. Т. 10. № 66. С. 226–227).

В 1685 г. митр. Маркелл жаловался царям *Иоанну V Алексеевичу* и *Петру I Алексеевичу* о своем «великом преобидении и безчестии»: церквами Псковского у. «владеют мужики, а церкви все вотчинные, и теми вотчинами владеют и себя полнят и користуются сами, а архиерею непослушны... и то противно правилом». Он отмечал также, что «священником нужд церковных исправлять не по чему, все книги по церквам старинные рукописные и те от древности обветчали и развалились, а новоправных книг искупить не хотят,





а все для раскола церковного, чтоб новоисправным книгам не быть, и от того расколы церковные умножились» (АИ. Т. 5. № 122. С. 200–201). В результате 1-го обращения митр. Маркелла было принято решение о проведении описания приходских церквей и находящегося в них «строения». Это был 1-й шаг к учету этой церковной собственности и ее подчинению архиерею. В мае 1685 г. митр. Маркелл предложил, чтобы перепись включила описание также церковных вотчин и доходов с них, и потребовал отчетов церковных старост о расходах церковной казны в предшествующие годы (ДАИ. Т. 12. С. 106–107. № 11). Но эти предложения не были приняты.

В 1688 г. митр. Маркелл снова обращался к царям с просьбами о помощи в пополнении казны архиерейского дома: он жаловался на то, что «священники и посадские люди, церковные старосты» ему «непослушны», а «крестьяне... домовые... и те в порубежных местах, и в воинское время от польских и от немецких людей все разорены и позжены без остатку». Митр. Маркелл поднял вопрос о сборе по примеру Патриаршей обл. «данных денег» «с приходских церквей против дворового числа (т. е. по числу дворов в приходе. — Авт.), и с пашни, и с угодей». Соответствующее решение властью было принято, ответственность за выплату возложена на «поповских старост» и «церковных мирских выборных старост» (АИ. Т. 5. С. 301–303. № 172). Начавшийся на этой почве конфликт Псковского архиерейского дома с посадскими людьми и со светскими землевладельцами (строителями и владельцами церквей) получил завершение только в 30-х гг. XVIII в. (см.: Суворов. 1907. Ч. 9. № 6. С. 266–272; Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI–XVII вв. М., 2002. С. 27, 138, 147, 309).

Важным этапом в перестройке традиц. отношений стала передача кафедре «пустохрамных земель». Первые шаги в этом направлении предпринял архиеп. Арсений в 70-х гг. XVII в. (Постников. 2013. № 504, 507). Важным этапом на этом пути стал осуществленный по инициативе митр. Илариона (Смирного) в 90-х гг. XVII в. сыск церковных земель на Псковщине. Запустевшие земли были приписаны к архиепископским владениям (Суворов. 1907.



Интерьер
Троицкого собора в Пскове.
Фотография. 2018 г.
Фото А. С. Зверев

Ч. 10. № 7. С. 21). К архиерейскому дому был приписан и ряд действующих мон-рей. Войны, от к-рых так часто страдала занимавшая пограничное положение Псковская земля в XVII в., вели к запустению и разорению мн. «малых» мон-рей. Гос-во освобождало насельников разоренных обителей от налогов и повинностей или приписывало разоренные обители к крупным, прежде всего к Псково-Печерскому мон-рю (см.: Серебрянский. 1908. С. 458–463). В течение XVII в. в псковских монастырях не удалось последовательно ввести общежитийный устав: сохранялись личная собственность и особое положение монахов-вкладчиков (Там же. С. 228–231).

По данным Патриаршего Казенного приказа, в 1679 г. в Псковской епархии имелось 189 церквей (Покровский. Т. 1. С. 78, 313). В 1685–1688 гг. в епархии насчитывалось 160 церквей (АИ. Т. 5. № 122. С. 199–200; № 172. С. 303). В 1703 г. Псковская епархия включала 159 церквей. Вотчинные владения Псковского архиерейского дома во 2-й пол. XVII в. выросли: в 1653 г. за Псковским владыкой числилось 443 крепостных двора, а в 1700 г. — 1154 двора (Водарский Я. Е. Население России в кон. XVII — нач. XVIII в. М., 1977. С. 83).

В 1669 г. архиеп. Арсений возле Троицкого собора построил неболь-

шую каменную палату, в к-рой было двое покоев и двое сеней. Совр. исследования опровергли представления о начале строительства Троицкого собора в 1682 г. и о последующем его обрушении (Князев. 1858. С. 18–19). В действительности митр. Маркелл лишь 18 янв. 1689 г. обратился к царям с просьбой о разрешении разобрать ветхое здание собора и построить на его месте новое, тогда же начались обмеры и создание проекта нового собора. Наконец, 12 апр. 1689 г. было получено царское согласие: «...старую соборную церковь разобрать и построить... на том же месте новую каменную церковь против чертежа, каков он (митр. Маркелл. — Авт.) к Москве прислал, по своему рассмотрению» (Тиц. 1976. С. 337). На строительство собора из казны было выделено 1,5 тыс. р. В 1690 г. старый собор был разобран, а в 1691 г. сменивший митр. Маркелла на кафедре митр. Иларион приступил к строительству. Работы неоднократно прекращались в связи с различными обстоятельствами — мором 1695 г. в Пскове, недостатком средств в 1697 г., смертью митр. Илариона в 1698 г. По предположению Н. Н. Новиковой, завершение строительных и отделочных работ в соборе и его освящение могли состояться лишь весной — летом 1704 г. (Новикова. 2011. С. 4–5). В 1685 г. в Пскове на подворье Псково-Печерского монастыря была заново отстроена и освящена на месте храма в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» каменная ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (Описание Псково-Печерского мон-ря. 1909. С. 18).

В 1690 г. мощи прп. Корнилия († 1570), игум. Псково-Печерского мон-ря, из монастырских пещер были перенесены и поставлены «в новом гробе к стене» в Успенском соборе обители (Там же. С. 53).

В XVII в. на Псковской земле подвизался затворник прп. Иоанн Псковский († 24 окт. 1615) (празднование его памяти в Соборе Псковских святых установлено в 1987).

Крестные ходы в Псковской епархии в XVII в. можно разделить на 2 группы. К 1-й относятся ходы в кафедральный Троицкий собор: из Великопустынского мон-ря (после 1766 — из Елеазарова мон-ря) с чудотворной иконой Спасителя в 4-е воскресенье по Пасхе с последующим освящением воды в р. Великой и с возвращением в обитель





(крестный ход известен с кон. XVI — нач. XVII в.); из Псково-Печерского мон-ря с чудотворными иконами Божией Матери «Одигитрия» и «Умиление» в память избавления от войск польск. кор. Стефана Батория с водосвятием на р. Великой в 7-е воскресенье по Пасхе (крестный ход был установлен в 1601 по распоряжению еп. Геннадия (Князев. 1858. С. 37)); из Снеготорского мон-ря в память по случаю явления 2 чудотворных икон Божией Матери в 1563 и 1569 гг.; крестный ход во 2-ю неделю Петровского поста, в т. ч. вдоль рек Сороти и Великой (известен с кон. XVI — нач. XVII в.); крестные ходы псковского духовенства на Благовещение, Духов день, на память св. кн. Всеволода (Гавриила) (27 нояб.). Вторую группу представляют крестные ходы из Троицкого собора в храмовые праздники: в Вознесенский жен. мон-рь; в Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь; в Илиинскую ц. в Запсковье; в Спасо-Мирожский мон-рь; в Снеготорский мон-рь. Также из Троицкого собора совершались традиц. крестные ходы к Покровской ц. от Пролома в память о боях с осаждавшими Псков в 1581 г. войсками Стефана Батория (6-я Неделя по Пасхе); в Варлаамовскую ц. в Запсковье в память о чуде прп. Варлаама Хутынского (в пятницу 1-й недели Петровского поста) (Толстой. 1861. С. 20–25).

И. А. Устинова, Б. Н. Флоря

Псковская епархия в XVIII в. В кон. XVII в. в состав Псковской епархии входили: Псков, Гдов, Остров, Володимерец, Врев, Выбор, Вышгородок, Дубков, Кобылье, Воронич (ныне деревня Пушкиногорского р-на), Велье (ныне село Пушкиногорского р-на), Красный, а также Опочка. В составе Новгородской епархии оставались Пустая Ржева, Вел. Луки, Невель, Заволочье и Холмский посад (ныне г. Холм Новгородской обл.). 18 сент. 1698 г. патриарх Московский и всея Руси *Адриан* хиротонисал во епископа с возведением в сан митрополита Псковского и Изборского *Иосифа* (Римского-Корсакова; 1698–1717), архимандрита *Высокопетровского во имя святого Петра, митрополита Московского, мужского монастыря*. После поражения рус. войск под Нарвой (1700) во время Северной войны (1700–1721) вопрос укрепления пограничных городов стал главнейшей задачей гос-ва. Указом царя Петра I



*Петропавловская церковь с Буя в Пскове. XVI в.
Фотография. 2018 г.
Фото З. А. Зверева*

было положено начало переустройству старинных укреплений страны, расположенных в первую очередь на сев.-зап. границе. Важнейшие из них находились в Новгороде, Пскове и Псково-Печерском мон-ре. До 1705 г. Псковская земля была главной военной базой рус. войск под командованием Б. П. Шереметьева. С лета 1701 г. царь Петр находился в Пскове и контролировал работы по укреплению города, в к-рых принимало активное участие и духовенство. В этот период богослужения в приходских церквях, за исключением Троицкого и Петропавловского соборов, не проводились. Военные укрепления Новгорода, Пскова и Псково-Печерского мон-ря, построенные в 1700–1701 гг., являлись временными фортификационными сооружениями, к-рые возводились вокруг уже существовавших старых каменных оборонительных построек. Петровские земляные укрепления, возведенные в Пскове в начале Северной войны, окружали весь город. При их сооружении было приказано не останавливаться ни перед какими препятствиями. Строители сносили или засыпали землей стоящие на пути новой линии обороны здания, воздвигая на них укрепления. В числе засыпанных оказались 5 каменных церквей (из них 4 монастырские — Никольская с Песков, Благовещенская, Пятницкая и Бого-явленская с Бродов), неск. церквей было разрушено. Подвалы и погребки засыпанных церквей приспособляли для хранения пороха и др. военных нужд. Верхний берег р. Псковы был превращен в линию обороны. Несмотря на то что Пскову в отличие от Псково-Печерского мон-ря не пришлось принять непосредствен-

ное участие в военных действиях Северной войны, одной из причин отказа швед. кор. Карла XII от похода на Петербург было, очевидно, наличие на пути таких сильных крепостей, как Псков, Новгород и укрепленный Псково-Печерский мон-рь.

В 1-й четв. XVIII в. церковные вотчинники были разделены на 2 категории: «неопределенных» и «определенных». Первая группа мон-рей и архиерейских домов продолжала пользоваться всеми доходами со своих вотчин. В составе владений «определенных» церковных владельцев выделялись «заопредельные» вотчины, доходы с которых поступали в гос. казну. В 1705 г. из сферы проводимых преобразований были изъяты 5 епархий, в т. ч. Псковская, поскольку она находилась в прифронтальной зоне. Однако Псково-Печерский монастырь все же был затронут реформой: он лишился доходов с владений на территории Московского у. — с Монашино (Лихачёво) с деревнями (86 душ муж. пола и 170 дес. земли), и дер. Мартина (29 душ муж. пола и 180 дес. земли) (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 431. Л. 99 об.).

Перепись Пскова 1709 г. зафиксировала состав белого духовенства: в городе насчитывалось 136 попов и диаконов, а также 129 причетников. По переписным книгам и ревизским сказкам муж. мон-рей в Пскове числилось 22, женских — 14.

После присоединения к России Эстляндии и Лифляндии (1710, закреплено Ништадтским миром 1721 г.) территория Псковской епархии на севере расширилась до южных берегов Финского зал., включив Нейшлот (ныне Савонлинна, Финляндия) и Ивангород с окрестностями (в т. ч. с землями в бассейне р. Плюсы, правом притоке р. Нарвы, до Копорья). К западу территория епархии расширилась до берегов Балтийского м., включив Эстляндию и Лифляндию. Немногочисленные правосл. церкви Риги и ее окрестностей вошли в юрисдикцию патриаршего местоблюстителя митр. *Стефана (Яворского)*; с 1722 до 1725 г. ими непосредственно управлял иером. *Маркелл (Родышевский)* (Покровский. Т. 2. С. 81–82).

Моровое поветрие и пожар 1710 г. стали тяжелым испытанием для псковичей (Троицкий собор и архиерейский дом при пожаре не пострадали). С целью оценки масштабов ущерба





в 1711 г. была проведена местная «валовая» перепись населения духовного, монашеского и светского чина. Перепись показала, что во время мора погибло $\frac{3}{4}$ псковичей. В полный учет всех выживших людей было включено не только белое духовенство, но и черное, не только служители приходских церквей, но и все монахи и инокини. Из 89 храмов многие «показаны стоящими «без пения», погоревшими и развалившимися». В Пскове в живых осталось 56 белых священнослужителей и 107 причетников. Действующих муж. мон-рей в Пскове было 10, женских — 14.

В 1713–1715 гг. мон-ри и церкви епархии, владевшие крестьянскими дворами, принимали участие в сборе средств на строительство С.-Петербурга. В 1716 г. вызванному в С.-Петербург архим. *Феофану (Прокоповичу)* еще при жизни Псковского еп. Иосифа было поручено «ведать духовные дела» в Пскове, Нарве, Дерпте (ныне Тарту, Эстония) и Ревеле (ныне Таллин, Эстония). Т. о., Нарва была фактически отделена от С.-Петербургской церковной области (часть Новгородской епархии, фактическое управление которой осуществлял архим. *Феодосий (Яновский)*); формально Новгородской епархией в 1716–1721 временно управлял еп. Корельский и Ладожский *Аарон (Ероткин)* и присоединена к Псковской епархии (Там же. С. 83).

1 июня 1718 г. епископом Псковским, Нарвским и Изборским был наречен архим. Феофан (Прокопович; 1718–1725, с 31 дек. 1720 архиепископ), его архиерейская хиротония состоялась 2 июня 1718 г. Как ближайший соратник Петра I в церковных делах, еп. Феофан жил в С.-Петербурге (с 1721 — на основанном им столичном Псковском подворье). В 1719 г. в составе С.-Петербургской губ. была образована Псковская пров. (в нее вошли Псков, Гдов, Изборск, Опочка, Остров, Пустая Ржева и Заволочье). В связи с этим, по мнению митр. *Евгения (Болховитинова)*, царь Петр I приписал Псковской епархии часть Холмского посада, Заволочье, Красный, Пусторжевский у. и Кобылье ([*Евгений (Болховитинов)*, митр.] История княжества Псковского с присовокуплением плана г. Пскова. К., 1831. Т. 3. С. 50). И. М. *Покровский* высказывал сомнения в приведенных территориальных изме-

нениях (см.: *Покровский*. Т. 2. С. 85–87), но отмечал, что если Холмский посад вошел в 1719 г. в состав Псковской епархии, то юго-вост. граница епархии проходила по левобережью р. Ловать до Холмского посада; сев.-вост. граница прошла западнее Порхова к Ивангороду по зап. границе Новгородской губ. Вост. и юго-вост. границы Псковской епархии на 1719 г. с точностью установить затруднительно (Там же. С. 87).

Ревизия населения Псковской пров. 1721–1723 гг. охватила все соборные и приходские храмы, действующие мужские и женские обители, где служило белое духовенство. В ней представлено духовенство храмов Пскова и Псковского у., а также Изборского, Вышегородского, Красногородского, Опочецкого, Островского, Велейского, Вревского, Выборского, Володимирского, Воронежского, Пусторжевского уездов и пригорода Кобылье Городище (Кобылье) с уездом. Согласно ревизии, в Пскове было 57 храмов; общая численность белого духовенства провинции составляла 291 чел. (из них 68 священнослужителей и 98 церковнослужителей). За ними во владении насчитывалось 109 жилых дворов. Тогда же в Пскове было 6 мужских и 14 жен. мон-рей.

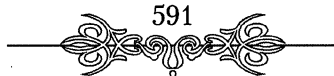
Указом имп. *Екатерины I Алексеевны* от 12 марта 1725 г. Рига с окрестностями была причислена к Псковской епархии, в составе к-рой находилась до сер. XIX в. К сер. XVIII в. в Риге действовали следующие правосл. храмы: соборный во имя апостолов Петра и Павла, во имя прп. Алексия, человека Божия, во имя свт. Николая Чудотворца, в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник», во имя Св. Троицы, в честь Успения Пресв. Богородицы, в честь Преображения Господня и еще 13 полковых домовых церквей. Главой Рижского благочиния был настоятель соборной Петропавловской ц.

Указом имп. *Екатерины I* от 25 июня 1725 г. Псковский архиеп. Феофан (Прокопович) был определен на Новгородскую кафедру; на Псковскую кафедру назначен Тверской архиеп. *Феофилакт (Лопатинский)*. Оба архиерея ходатайствовали перед императрицей об отмене этих перемещений и оставлении их на прежних кафедрах. В результате архиеп. Феофилакт остался Тверским архиереем; Феофан ука-

зом императрицы от 13 июля 1725 г. все же был назначен архиепископом Новгородским и Великолуцким. Во епископа Псковского и Нарвского 15 авг. того же года был хиротонисан настоятель *Макариева Калязинского во имя Святой Троицы мужского монастыря* архим. *Рафаил (Заборовский; 1725–1731)*. В 1725 г. еп. Рафаил в одном из приделов Троицкого собора открыл Славяно-русскую духовную школу. В 1726 г. начала действовать Псковская духовная консистория.

Указом имп. *Екатерины I* от 29 апр. 1727 г. была образована Новгородская губ., в которую вошли, в частности, Великолуцкая и Псковская провинции. К Великолуцкой пров. относились Великолуцкий и Торопецкий уезды, а к Псковской — Гдовский, Заволочский (Пусторжевский), Изборский, Опочецкий, Островский, Псковский уезды, пригороды Велье, Володимирец, Врев, Выбор, Вышегородок, Дубков, Красный, Воронич. Порхов входил в состав Новгородской пров. В ведении Псковского архиерея находились территория Псковской пров. и Рига с окрестностями. В кон. 30-х гг. XVIII в. в Псковской епархии насчитывалось 198 церквей, 43 монастыря (28 мужских и 15 женских). Весной 1731 г. еп. Рафаил был переведен на Киевскую кафедру. 13 апр. того же года епископом Псковским и Нарвским был назначен *Варлаам (Леницкий (Линицкий, Левицкий))*. 31 июля 1731 или 10 авг. 1732 г. он был возведен в сан архиепископа. В 1733 г. архиеп. Варлаам преобразовал псковскую Славяно-русскую школу в Славяно-латинскую, в том же году последняя преобразована в Псковскую ДС. В 1739 или 1738 г. архиеп. Варлаам был уволен на покой.

17 янв. 1739 г. во епископа Псковского и Нарвского хиротонисан архимандрит с.-петербургского *Александро-Невского монастыря Стефан (Калиновский)*; будучи Псковским архиереем, он продолжал управлять обителью. В 1742 г. епископ предпринял, чтобы во всех церквях старост избирали прихожане, и разработал инструкцию по выборам, в которой были перечислены обязанности старост. Для искоренения беспорядков и злоупотреблений в консистории епископ требовал от ее служителей немедленно исполнять указы после их получения, докладывать





ему лично об исполнении и о причинах неисполнения указов. Архиереи уделял много внимания работе семинарии. В 1744–1747 гг., при проведении 2-й ревизии в Псковской пров., в Пскове было зафиксировано 84 священнослужителя (белое духовенство) и 138 церковнослужителей в 55 храмах; общее количество приходских дворов составляло 1729. В Пскове было 6 мужских и 13 жен. мон-рей. 18 авг. 1745 г. еп. Стефан был назначен архиепископом Новгородским; епископом Псковским и Нарвским определен *Симон (Тодорский; 1745–1754)*. 20 марта 1748 г. он был возведен в сан архиепископа. Ок. 1747 г. построена деревянная Никольская ц. в Аренсбурге (ныне Курессааре, Эстония) на о-ве Эзель (Сааремаа), куда был назначен клирик Псковской епархии, а 5 апр. 1750 г. Синод передал Псковской епархии ц. во имя прав. Симеона Богоприимца и прор. Анны в Митава (ныне Елгава, Латвия). Т. о., в состав Псковской епархии были включены города Аренсбург и Митава с окрестностями (*Покровский. Т. 2. С. 348–349*), а территория епархии вышла за границы Российской империи: Митава являлась столицей герц-ства Курляндского, находившегося в вассальной зависимости от Речи Посполитой до 1795 г., когда оно было присоединено к России (в том же году образована Курляндская губ.). В февр. 1754 г. архиеп. Симон скончался, был погребен в подцерковье Троицкого собора.

2 апр. 1758 г. на Псковскую кафедру с Тверской был переведен еп. *Вениамин (Пуцек-Григорович)*. 15 сент. 1761 г. он был назначен на С.-Петербургскую кафедру в сане архиепископа. 7 окт. 1761 г. во епископа Псковского и Нарвского хиротонисан придворный проповедник архимандрит Троице-Сергиевой лавры (ТСЛ) *Геддеон (Криновский; 1761–1763)*. Пребывая на Псковской кафедре, он сохранял должность придворного проповедника. С сер. 1762 по сер. 1763 г. архиерей находился в Москве. На конференции Сената и Синода 18 июля 1762 г. совместно с С.-Петербургским архиеп. Вениамином (Пуцек-Григоровичем) выступил за возвращение секуляризованных монастырских земель. Однако в 1763 г. участвовал в суде над Ростовским митр. сщмч. *Арсением (Мацеевичем)*, защищавшим церковные земли. По пути из Моск-

вы в Псков тяжело заболел, скончался 22 июня 1763 г., был погребен в псковском Троицком соборе.

29 окт. 1763 г. Псковскую и Нарвскую епархию возглавил еп. *Иннокентий (Нечаев; с 20(22) сент. 1770 архиепископ)*. Вместе с еп. *Гавриилом (Петровым)* и иером. *Платоном (Левшиным)* Псковский архиерей участвовал в рассмотрении «Положения о духовных учебных заведениях» и екатерининского «Наказа». Широкую известность еп. Иннокентий получил как автор духовных и светских произведений. В июле 1764 г. в Риге в течение недели пребывали имп. *Екатерина II Алексеевна* и Псковский еп. Иннокентий. По итогам визита архиерей ходатайствовал перед императрицей о выделении средств на возведение в Риге нового каменного соборного храма. В 1781 г. началось его строительство, к-рое завершилось в кон. 1785 г. 3 янв. 1786 г. собор во имя апостолов Петра и Павла был торжественно освящен местным духовенством во главе с рижским протопопом.

В февр. 1766 г. взамен обветшавшего подворья в С.-Петербурге Псковскому епископу должно было быть предоставлено Коломенское подворье на Васильевском о-ве (РГАДА. Ф. 10. Оп. 3. Д. 435. Л. 2–5 об.). В том случае, если территория подворья окажется тесной для проживания, оговаривалась возможность не только ремонта и расширения подворья за казенный счет, но и аренды комнат в близлежащих домах. Через полтора месяца Псковской епархии было передано каменное монастырское подворье ТСЛ на Васильевском о-ве, на ремонт к-рого выделили из казенных средств ок. 1 тыс. р.

На первые годы пребывания еп. Иннокентия (Нечаева) на Псковской кафедре пришлось секуляризация церковных имений и закрытие мн. монастырей. На протяжении XVII–XVIII вв. продолжался активный рост монастырских вотчин, возрастала численность крестьян в поселениях. Собственность псковского духовенства к сер. XVIII в. преимущественно концентрировалась в близких к адм. центру Псковом, Изборском и Выборском уездах. Монастырскому землевладению региона была свойственна дробность и разбросанность. На территории Псковской епархии в сер. XVIII в. находилось 26 мужских и жен. вотчинных и безвотчин-

ных мон-рей, а также 228 церквей. Всего за архиерейскими домами и вотчинными мон-рями числилось 7947 и 13 264 крестьянские души соответственно. В XVIII в. на территории Псковской пров. крупнейшим являлся Псково-Печерский мон-рь. С учетом земель приписных мон-рей накануне секуляризации за ним числилось 3656,5 дес. пашенной земли и 3313 душ муж. пола. По количеству пашни владения мон-ря занимали 3-е место в стране после ТСЛ и новгородского Юрьева мон-ря.

В ходе секуляризации 1764 г. Псковская епархия была отнесена ко 2-му классу. Согласно высочайше утвержденному 14 июня 1764 г. «Росписанию», в состав епархии входила Псковская пров. Новгородской губ. (Псков, Изборск, Гдов, Остров, Опочка, Заволочье с Пусторжевским у.), Ивангород (входил в состав С.-Петербургской губ.), а также Рига, Митава, Дерпт, Венден (ныне Цесис, Латвия), Пернов (ныне Пярну, Эстония). К этому времени в Псковской епархии числилась 231 церковь (кроме Ивангорода, Вендена и Пернова, кол-во церквей в которых к 14 июня 1764 было неизв.). Ревель и Нарва отошли С.-Петербургской епархии; к ней же, согласно «Росписанию», относился и Нейшлот (ПСЗ. Т. 44. Ч. 2. Кн. штатов. № 12182. С. 40–41). В этой связи изменились титулы архиереев: вместо «Псковских и Нарвских» они стали именоваться «Псковскими и Рижскими». 24 сент. того же года Синод разъяснил еп. Иннокентию (Нечаеву), что Успенской ц. в Ивангороде «по близости к Нарве... следует быть в Петербургской епархии» (*Покровский. Т. 2. С. 451*).

О проведенной секуляризации на территории Псковской епархии перед Синодом осенью 1764 г. отчитывался еп. Иннокентий (РГИА. Ф. 796. Оп. 45. Д. 391. Л. 239). Псково-Печерский мон-рь получил статус второклассного. В штат монашествующих были включены: в качестве казначея — бывш. игумен нештатного Крыпецкого мон-ря, иеродиакон из упраздненного Гремячского мон-ря, а также 2 пономаря из упраздненного Княжицкого мон-ря (Там же. Л. 250–250 об.). Всего в Псково-Печерском мон-ре числилось 17 монашествующих и 17 служителей. К 3-му классу отнесен Снетогорский мон-рь. В состав его братии были включены иеромонахи из упраздненного Озер-





ского мон-ря, а также в качестве пономаря — монах обращенного в приход Елеазарова мон-ря (Там же. Л. 251). Всего в Снеготорском мон-ре числился 21 чел. В состав монашествующих третьеклассного Мирожского мон-ря были включены: игумен Гремячского мон-ря в качестве казначея, иеромонах из упраздненного псковского Любятовского во имя святителя Николая Чудотворца мужского монастыря, иеродиакон из Елеазарова мон-ря и в качестве пономаря — монах нештатного Крыпецкого мон-ря (Там же. Л. 252–252 об.). Великопустынский третьеклассный мон-рь принял в число монашествующих: 2 иеромонахов — из Крыпецкого и Любятовского мон-рей, 2 иеродиакон — из штатного Снеготорского и упраздненного Петропавловского Сироткина (Сереткина) мон-рей, пономаря из Крыпецкого мон-ря; общее число монастырской братии составляло 12 чел. (Там же. Л. 253–253 об.), в монастырском подушном окладе находилось 9 чел. В третьеклассном Снеготорском мон-ре числилось 12 монашествующих, включая игумена и 9 служителей, положенных в подушный оклад. Состав монашествующих был пополнен за счет 3 иеромонахов из Елеазарова и пономаря из Любятовского мон-ря. Бывш. игумен упраздненного Златоустовского мон-ря Иларион был переведен в Псковскую ДС на должность префекта, игум. Симон — в ту же семинарию учителем греч. языка, 2 иеромонаха переведены в Снеготорский и один — в Крыпецкий мон-рь.

В Псковской пров. к обителям 2-го класса были отнесены Иоанно-Предтеченский и Старовознесенский девичьи мон-ри. В штате Иоанно-Предтеченского мон-ря числился 21 чел. (РГИА. Ф. 796. Оп. 45. Д. 391. Л. 257); в обитель были определены игумен и часть монахинь обращенного в приход Воскресенского мон-ря. В подушном окладе было 4 души муж. пола. Всего в мон-ре числилось 30 чел. Игум. Маргарита «из игуменский нештатного Успенского монастыря», 15 монахинь и казначея составляли штат Старовознесенского второклассного девичьего мон-ря (Там же. Л. 257 об.). В число насельниц входили по одной монахине из упраздненных Илиинского и Нововознесенского мон-рей, а также 3 монахини упраздненного Успенского мон-ря. Помимо того, с формули-



*Никольская церковь
в Острове. 1542–1543 гг.
Фотография. 2017 г.
Фото: Л. Громова*

ровкой «впредь до указу» в состав насельниц были введены 3 монахини — из Успенского, Нововознесенского и Илиинского монастырей. В подушном окладе находилось 4 души мужского пола. Всего в Старовознесенском мон-ре числилось ок. 30 чел.

По решению властей Крыпецкий мон-рь, единственный в Псковской епархии, был оставлен на своем содержании. Еп. Иннокентий (Нечаев) в донесении Сенату причиной этого указывал наличие в обители особо почитаемых чудотворных мощей прп. Саввы Крыпецкого, к к-рым стекались многочисленные паломники. В итоге после 1764 г. 8 мон-рей епархии сохранили свой статус и были включены в штатное расписание: один муж. мон-рь был причислен ко 2-му классу, 4 мужских — к 3-му, 2 женских — ко 2-му классу, один мон-рь оставлен на своем содержании. С того же года в Пскове действовали 4 мон-ря (2 мужских и 2 женских). Общее число монашествующих в штатных мон-рях епархии достигало 116 чел. 14 мон-рей, не получивших в 1764 г. штатного жалованья и не оставленных на своем содержании, упразднялись и переводились в статус приходских церквей, число служителей в них составляло 42 чел. Т. о., в ходе секуляризации было упразднено 64% мон-рей епархии. В собственности государства только на территории Псковского у. перешло ок. 146 тыс. дес. земли. Наиболее сильный удар секуляризация нанесла по крупным монастырским вотчинникам: для Псково-Печерского и Снеготорского мон-рей утрата земельной собственности была невозможна. К кон. XVIII в. Снеготорский мон-рь постепенно

пришел в запустение, а в нач. XIX в. был упразднен.

В число штатных были включены следующие соборы Псковской епархии: в Пскове — Петропавловский, в пригороде Острова — Николаевский, в Изборске — Николаевский. Им полагалось иметь протопопа, священника, дьяка, дьячка и пономаря. На содержание каждого из них из гос. казны предполагалось выделять по 115 р. в год. К сер. XVIII в. в Пскове остались действующими 24 приходских храма. Остальные были упразднены или уничтожены. Несмотря на это, общая численность приходских храмов восполнялась за счет мон-рей, обращенных в приходы. Т. о., к 1764 г. в городе действовали 53 приходские церкви. В Псковской епархии на протяжении всего XVIII в. без изменений оставалась собственность архиерейского ведомства: кафедральный собор и 4 владычных храма.

С инициативой еп. Иннокентия (Нечаева) связан прецедент, способствовавший доработке секуляризационного законодательства. В янв. 1766 г. в Великопустынском мон-ре произошел пожар. От огня пострадали практически все монастырские постройки. Настоятель и братия после пожара проживали в тяжелых условиях. По мнению еп. Иннокентия, вложение средств в восстановление пострадавшего мон-ря было нецелесообразным. Среди причин, к-рые делали восстановление обители лишенным смысла, указывались удаленность Великопустынского мон-ря от Пскова (63 км), расположение его в болотистой местности, большие затраты на ремонт и сложность его проведения, а также наличие на территории епархии большого количества невостребованных помещений мон-рей, упраздненных в ходе секуляризации. Архиерей обратил внимание на упраздненный Елеазаров мон-рь, к-рый помимо выгодного географического положения (28 км от Пскова на дороге, ведущей в С.-Петербург) имел хорошие постройки. В итоге комиссия о церковных имениях признала Великопустынский мон-рь упраздненным взамен Елеазарова, куда был переведен игумен с братией и со всем монастырским имуществом. Ранее при включении мон-рей в штатное расписание качество монастырской инфраструктуры не рассматривалось, а за основу брались лишь сведения





о количестве вотчин. После рассмотрения дела Великопустынского мон-ря Синод разослал во все епархии запрос от 15 сент. 1766 г. о целесообразности переводов штатных мон-рей в здания упраздненных для улучшения условий жизни монашествующих. О целесообразности таких переводов заявили представители 4 епархий: перевести по одному штатному мон-рю сочли возможным в Нижегородской, Воронежской и во Владимирской епархиях; 2 мон-ря нуждались в переводе в Вятской епархии.

В 1772 г. по 1-му разделу Речи Посполитой часть ее территории отошла Российской империи. В том же году была образована Псковская губ., куда вошли Псковская, Великолукская, Двинская, Полоцкая и Витебская провинции. 14 дек. 1772 г. Синод постановил все правосл. приходы в Двинской, Полоцкой и Витебской провинциях причислить к Псковской епархии (*Покровский*. Т. 2. С. 707). Согласно поступавшим в Синод в 1772–1784 гг. ведомостям о духовных правлениях в епархиях Русской Церкви, в Псковской епархии действовало Гдовское духовное правление (в его ведении состояло 23 церкви), а также Островское (10 церквей), Опочкое (Опочецкое; 35 церквей), Новоржевское (38 церквей), Рижское (12 церквей) и Невельское (44 церкви) духовные правления (Там же. Прил. III. С. 32). В 1782 г. в Псковской епархии, согласно синодальному «Росписанию», было 312 церквей (226 в Псковском наместничестве, 28 на территории С.-Петербургской губ., 14 в Рижской губ., 44 в Полоцком наместничестве); митавская церковь в «Росписании» не была учтена (Там же. Прил. II. С. 15).

По указу имп. Екатерины II от 6 мая 1788 г. границы Псковской епархии должны были быть приведены в соответствие с границами Псковской губ. (Псковского наместничества) (ПСЗ. Т. 22. № 16658. С. 1073–1074). Тем не менее в составе Псковской епархии кроме Псковского наместничества оставались Рижское и Полоцкое наместничества. В состав Псковской епархии вошли Порхов, Холм, Торопец и Вел. Луки с уездами. К имевшимся в Псковском наместничестве 226 церквам Псковской епархии от Новгородской епархии были перечислены 155 церквей, от Смоленской — 69 церквей; в Рижском наместничестве было 14 церк-

вей, в Полоцком наместничестве — 51 церковь; всего, согласно расписанию 1788 г., в Псковской епархии насчитывалось 515 церквей (*Покровский*. Т. 2. С. 569).

Скорее после присоединения к Псковской епархии территории Полоцкого наместничества начался процесс воссоединения местных униатов с Православием. Для интенсификации этого процесса архиеп. Иннокентий (Нечаев) в докладе Синоду от 10 нояб. 1794 г. предлагал разослать по Могилёвскому и Полоцкому наместничествам «губернаторские грамоты» с призывами к воссоединению, а также построить за казенный счет православные церкви в Дриссе (ныне Верхнедвинск, Белоруссия), Режице (ныне Резекне, Латвия), Велиже, Городке (ныне Витебской обл., Белоруссия) и Сураже (ныне поселок Витебского р-на и обл.), где правосл. храмов не было, а правосл. жители, к-рые «по малочисленности и бедности» не могли построить для себя церкви, были вынуждены посещать униат. храмы. До этого доклада в Синод архиеп. с аналогичными предложениями «лично обращался к правительственной помощи, но гласа его не слушали» (*Покровский*. Т. 2. С. 777–778). По причине значительной удаленности от Пскова, а также в целях более успешного обращения униатов в Православие высочайшим распоряжением от 10 янв. 1795 г. и синодальным указом от 18 мая того же года из Псковской епархии в Могилёвскую передавалось Полоцкое наместничество (Там же. С. 778). К 1797 г. в Псковской губ. было 492 церкви, в Лифляндской губ. — 13 церквей и церковь в Курляндской губ. (Там же. Прил. VI. С. 46, 48).

9–11 окт. 1798 г. имп. Павел I Петрович удовлетворил прошение Псковского архиеп. Иннокентия (Нечаева) о почислении на покой, ему было предоставлено право пребывать на Псковском подворье в С.-Петербурге. 17 (13?) окт. 1798 г. на Псковскую кафедру переведен Тверской архиеп. *Ириней (Клементьевский)*.

К 1799 г. в Псковской и Рижской епархиях имелось 506 церквей, в т. ч.: 492 — в Псковской губ. (123 — в Пскове, 116 — в Торопце, 75 — в Вел. Луках, 61 — в Опочке, 57 — в Порхове, 46 — в Острове, 11 — в Холме, 2 — в Новоржеве и 1 — в Печорах), 13 церквей — в Лифляндской губ. (8 — в Риге, по 1 — в Динамюнде (ныне в черте Ри-

ги), Пернове, Аренсбурге, Дерпте и Верроском у.) и церковь в Митаве Курляндской губ. (*Покровский*. Т. 2. С. 847–848). Согласно докладу Синода «О приведении епархиальных границ сообразно границам губерний и об учреждении новых епархий», утвержденному имп. Павлом I 16 окт. 1799 г., было подтверждено причисление к Псковской епархии территории Лифляндской и Курляндской губерний «по причине малого количества состоящих в них Грекороссийского исповедания церквей»; архиереи стали титуловаться «Псковскими, Лифляндскими и Курляндскими» (ПСЗ. Т. 25. № 19156. С. 813, 815, 819),

В. Г. Кузьмина

Псковская епархия в XIX — нач. XX в. Указом имп. Александра I Павловича от 25 июня 1803 г. вновь предписывалось, чтобы границы епархий совпадали с границами губерний. Однако в очередной раз было сделано исключение для Лифляндской и Курляндской губерний, которые были оставлены в Псковской епархии. В дек. 1804 г. Псковский архиеп. Ириней (Клементьевский) доложил Синоду, что в 1788 г. во время сильного пожара в Пскове сгорел архиерейский дом. Оставшиеся 2 каменных и деревянный флигели не подходили для размещения архиерейского дома из-за сырости и малых размеров. Архиеп. Ириней предложил разместить архиерейский дом в Снегогорском мон-ре (в 5 верстах от Пскова), штат мон-ря перенести на третьеклассный Елеазаров мон-рь, а штат Елеазарова — на Крыпецкий мон-рь. На ремонт и переустройство Снегогорского мон-ря требовалось более 15 тыс. р. Указом Синода от 30 дек. 1804 г. Снегогорский мон-рь велено «обратить в архиерейский дом», штат мон-ря во главе с архимандритом перевести в Елеазаров мон-рь, штат Елеазарова — в Крыпецкий мон-рь. В бывш. Снегогорском мон-ре для проживания архиерея необходимо было построить каменный дом, который должен был иметь помещения для певчих, кучеров, конюшен. Здание было возведено по проекту губ. архит. К. Ф. Жданова в 1805–1806 гг. Псковский Троицкий собор, страдавший от пожаров 1771 и 1788 гг., ремонтировали в XVIII в., однако тогда колокольню покрывали деревянной крышей. В 1805 г. архиеп. Ириней инициировал полноценный ремонт колокольни. По поручению архие-





рея губ. архитектор составил смету, согласно которой на восстановление колокольной требовалось более 8,7 тыс. р.; 3 тыс. р. из этой суммы пожертвовали псковичи, остальное выделил Синод.

Во время Отечественной войны 1812 г., 7 окт., псковичи с образом Спасителя из Елеазарова мон-ря, с иконой Божией Матери из Псково-Печерского монастыря и с иконой блгв. кн. Всеволода (Гавриила) Мстиславича совершили крестный ход вокруг города. Впереди на серебряном блюде несли сложенные крестообразно мечи благоверных князей Всеволода (Гавриила) и Довмонта (Тимофея). В тот же день рус. войска под командованием ген.-лейтенанта П. Х. Витгенштейна разбили французов под Полоцком, штурмом взяли город, перешли Зап. Двину и продолжили наступление. Опасность вторжения неприятеля в Псковскую губ. миновала. В епархии был организован сбор денег и вещей на нужды народного ополчения, мон-ри принимали беженцев. В знак признания заслуг псковичей во время вторжения неприятеля император 1 февр. 1813 г. распорядился освободить их «от всех дел» 11 февр. и 27 нояб., в дни памяти блгв. кн. Всеволода (Гавриила), а 29 апр. того же года «утвердил по желанию жителей города Пскова» ежегодный крестный ход 6 и 7 окт. с иконами Псково-Печерского, Елеазарова монастырей и с псковскими святынями. В 1815–1820 гг. в Псково-Печерском мон-ре был построен, а в 1827 г. торжественно освящен храм во имя арх. Михаила, посвященный победе в Отечественной войне 1812 г. и памяти рус. воинов, погибших на поле брани.

30 авг. 1814 г. архиеп. Ириней (Клементьевский) был по собственному прошению уволен на покой по болезни. В знак признания его заслуг ему был пожизненно сохранен архиепископский оклад. В тот же день на Псковскую кафедру переведен Тверской архиеп. *Мефодий (Смирнов)*. 8 дек. того же года на территории бывш. Снеготорского мон-ря освящена новопостроенная Христорожественская ц. при архиепископском доме. 2 февр. 1815 г. архиеп. Мефодий скончался, был погребен в подцерковье Троицкого кафедрального собора. С 15 февр. 1815 по 7 февр. 1816 г. Псковской епархией временно управлял Черниговский архиеп. *Миха-*

ил (Десницкий), однако Псковскую епархию он не посещал.

7 февр. 1816 г. на Псковскую кафедру с возведением в сан архиепископа был определен Калужский еп. Евгений (Болховитинов). Очевидно, об этом назначении еп. Евгению стало известно заранее. 23 мая 1815 г. он писал своему давнему знакомому В. Г. Анастасевичу о своей буд. кафедре: «Меня назначают в сию епархию расстроенную для поправки пребыванием в ней, и это мне самому приятнее вашего столичного болота» (Письма митр. Киевского Евгения (Болховитинова) к В. Г. Анастасевичу // РА. 1889. № 5. С. 49). Архиеп. Евгений прибыл в Псковскую епархию 20 марта 1816 г. Он установил в Троицком кафедральном соборе полиелейную службу в дни упокоения блгв. кн. Довмонта (Тимофея; 20 мая) и блж. *Николая (Сал(л)оса)* (28 февр.), учредил ежегодный крестный ход 16 июля вокруг собора с Чирской (Псковской) иконой Божией Матери. Для церкви Чирского погоста (близ совр. дер. Ерёмино Палкинского р-на), где икона прославилась чудотворением, по распоряжению владыки был сделан ее список и установлено ежегодное празднование.

По представлению архиеп. Евгения в 1817 г. Синод назначил «на починки и пристройки» архиепископского дома более 25,6 тыс. р., на к-рые был построен каменный каретный сарай с конюшней и кладовой, из старого каменного монастырского корпуса устроен др. каретный сарай — с ледником, еще один каменный корпус приспособлен под кухню с пекарней. Близ деревянной ограды бывш. Снеготорского мон-ря возведена каменная ограда; архиепископский дом, церковь при нем и колокольня покрыты железом; в архиепископском доме устроены комнаты для келейников и б-ка. Все здания были оштукатурены, отремонтированы погреба под архиепископским домом, вне стен бывшего мон-ря построена каменная хлебомолотная рига с 2 печами. При архиеп. Евгении развернулось строительство в Крыпецком мон-ре: обновлена деревянная ограда, возведены колокольня и трапезный корпус, расширена и частично перестроена ц. во имя прп. Саввы Крыпецкого. По инициативе архиепископа и на его пожертвование устроена рака для мощей прп. Саввы. Архиеп. Евгений принимал меры к упорядочиванию работы кон-

систории, духовных правлений и благочинных, лично следил за уровнем образования духовенства и экзаменовал буд. священников («неисправных» отправлял доучиваться в духовные учебные заведения).

В ходе поездок по епархии архиеп. Евгений сочетал служебные цели с научными: собирал документы монастырских архивов, изучал старинные здания, проводил раскопки (о научных результатах поездок архиепископа см.: Там же. С. 60, 71). То, что архиепископу не удавалось найти лично, восполняли корреспонденты. В итоге за время своего Псковского архиепископства архиеп. Евгению удалось составить 4-томную «Историю княжества Псковского», включавшую список Псковских угодников Божиих, перечень современных архиепископу и упраздненных мон-рей «по известию в летописях и в разных старых грамотах о их построении или других каких случаях до них касающихся», церквей, план гробниц под Троицким кафедральным собором, сведения об установленных в епархии крестных ходах (*[Евгений (Болховитинов), митр.] История княжества Псковского с присовокуплением плана г. Пскова. К., 1831. Ч. 3*), а также описание 6 монастырей епархии (подробнее об источниках, о ходе работы и содержании церковно-исторических трудов архиеп. Евгения на Псковской кафедре см.: *Полетаев Н. И.* Труды митр. Киевского Евгения Болховитинова по истории русской Церкви. Каз., 1889. С. 131–160). 24 янв. 1822 г. архиеп. Евгений (Болховитинов) был назначен на Киевскую кафедру, 21 февр. навсегда покинул Псков (Собственноручные заметки преосв. Евгения, митр. Киевского, на книгах, поступивших по его завещанию в киевскую семинарскую б-ку // Маяк. 1843. Т. 7. Кн. 14. Гл. III. С. 100).

19 февр. 1822 г. имп. Александр I назначил на Псковскую кафедру Курского архиеп. *Евгения (Казанцева)*; соответствующий синодальный указ изд. 27 февр.). 23 апр. архиепископ прибыл в Псков. Вскоре после этого в одном из писем архиеп. Евгений отмечал, что в Псковской епархии 419 церквей, в т. ч. 36 в Пскове, 12 в Лифляндской губ. и 2 в Курляндии (в Мита́ве и Якобштадте (ныне Екабпилс, Латвия)), в Псковской губ. 8 мужских, 3 жен. мон-ря (из них 2 женских в Пскове), что «жители ласковы и очень набожны», но



много и «раскольников... и притом разных сект». Сравнивая курское и псковское духовенство, архиерей делал вывод, что последнее «ученее курского и едва ли в обращении уступит». Также архиеп. Евгений особо отметил консисторию, которую его предшественник, архиеп. Евгений (Болховитинов), довел «до строгого порядка» (Благодатные лучи: Вестн. Псковской епархии. 1995. № 4). С 12 по 30 июня 1823 г. архиеп. Евгений обзирал епархию. В том же году ураганом были повреждены кровля Троицкого собора и крыша архиерейского дома; при пожаре в архиерейском доме сгорели хлебный амбар с примыкавшими деревянными постройками. Однако вскоре все утраты были восполнены. Архиеп. Евгений жил только на архиерейское жалованье, не касаясь средств, отпускаемых Синодом на содержание архиерейского дома. Из личных средств награждал служащих консистории и архиерейского дома (получавших скромное жалованье).

30 сент. 1825 г. архиеп. Евгений был переведен на Тобольскую кафедру, а на Псковскую назначен Астраханский архиеп. Мефодий (Пишнячевский). 29 июня 1827 г. он освятил Михайловский собор Псково-Печерского мон-ря, построенный в память о победе в Отечественной войне 1812 г. Указом имп. *Николая I Павловича* архиеп. Мефодию с 30 апр. 1833 г. было велено именоваться архиепископом Псковским и Лифляндским. 22 апр. 1834 г., на Пасху, по повелению императора архиеп. Мефодий перенес мощи блгв. кн. Всеволода (Гавриила) из придела Троицкого собора, посвященного его памяти, в серебряную раку в главном приделе собора. 28 апр. 1834 г. архиеп. Мефодий был уволен на покой по прошению. Местом пребывания он избрал Мирожский мон-рь, однако вскоре обратился в Синод с прошением о переводе его в Полтавскую епархию. В 1837 г. он получил назначение на должность настоятеля *Мгарского в честь Преображения Господня мужского монастыря* и 13 мая 1838 г. покинул Псков.

12 мая 1834 г. на Псковскую кафедру с возведением в сан архиепископа был переведен Полтавский еп. Нафанаил (Павловский). В 1836 г. архиеп. Нафанаил освятил построенный по проекту архит. А. И. Мельникова зимний Благовещенский собор



ден еп. Платон, 21 апр. он был возведен в сан архиепископа. Псковская и Лифляндская епархия

Благовещенский собор в Пскове. 1836 г.

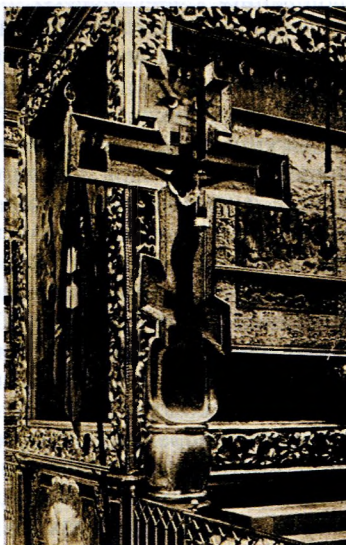
Архит. А. И. Мельников. Фотография. Нач. XX в.

переименована в Псковскую и Порховскую. Рижская и Митавская епархия торжественно откры-

лась 1 июля 1850 г., тогда же Рижское духовное правление было переименовано в Рижскую духовную консисторию. Рижский архиеп. Платон продолжал временно управлять П. и П. е. до 1856 г. Управляя этой епархией, архиерей добился улучшения работы ее адм. учреждений, упразднил духовные правления и передал их обязанности благочинным. 22 авг. 1852 г., в годовщину коронации императора и императрицы, в Пскове состоялись торжества по поводу окончания работ по золочению на пожертвования псковичей купола Троицкого кафедрального собора. 22 янв. 1856 г. в Троицком соборе перед Ольгиным крестом установлена золотая лампада, дар вел. кн. Константина Николаевича и его супруги вел. кнг. Александры Иосифовны в память о рождении у них дочери Ольги Константиновны. Архиеп. Платон учредил крестные ходы из Псково-Печерского мон-ря в погост Залесье (ныне деревня Печорского р-на), из Никандровой пуст. (см. ст. *Никандров в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастырь*) в Порхов, ввел службу Себежской иконе Божией Матери в соборе г. Опочка.

15 апр. 1856 г. Рижский архиеп. Платон был уволен от управления Псковской епархией. В тот же день на Псковскую кафедру был назначен Астраханский архиеп. Евгений (Баженов). В 1859 г. он освятил в Пскове Преображенскую ц. в здании кадетского корпуса. Архиерей возобновил иконостас в ц. во имя прп. Варлаама Хутынского на Званице (XV в.). В нояб. 1861 г. архиеп. Евгений тяжело заболел, свои сбережения завещал на восстановление кафедрального Троицкого собора. Больного архиерея регулярно посещал Рижский архиеп. Платон (Городецкий). Архиеп. Евгений скончался 29 июня 1862 г. в Пскове,

в псковском Кроме (собор являлся кафедральным, зимой заменял Троицкий, иногда в документах именовался «теплым Троицким собором»). 10 июля 1838 г. в Благовещенском соборе освящен придел во имя равноап. кнг. Ольги. 14 сент. 1836 г. имп. Николай I повелел учредить в Псковской епархии *Рижское викариатство*, в состав которого вошла территория Лифляндии. Викарии пребывали в Риге. 27 авг. 1849 г. архиеп. Нафанаил скончался в Пскове; он был погребен в подклете Троицкого собора. Временно управляющим епархией стал Рижский викарный еп. *Платон (Городецкий)*. 25 февр. 1850 г. имп.



Воссозданный крест равноап. кнг. Ольги (1623) в Троицком соборе Пскова.

Фотография из кн.: Окулич-Казарин Н. Ф. Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913

Николай I утвердил синодальный доклад о преобразовании Рижского викариатства в самостоятельную Рижскую и Митавскую епархию, 11 марта ее правящим архиереем утверж-



был погребен в подцерковье Троицкого собора.

С 10 июля 1862 г. Псковской епархией временно управлял Рижский архиеп. Платон. 27 сент. того же года на Псковскую кафедру назначен Тобольский архиеп. *Феогност (Лебедев)*. В 1865 г. имп. *Александр II Николаевич* утвердил устав общины сестер милосердия в с. Ст. Буриги Порховского у. (ныне деревня Порховского р-на). 13 июля 1868 г. свящ. Константину Голубеву было разрешено при губ. типографии открыть слав. типографию, в к-рой начали печатать религиозно-нравственную и миссионерскую лит-ру. В том же году начала действовать Иоанно-Илиинская община сестер милосердия в Пскове. Архиеп. *Феогност* скончался 22 апр. 1869 г., был погребен в подцерковье Троицкого собора.

7 июля 1869 г. на Псковскую кафедру был переведен Вологодский еп. *Павел (Доброхотов)*. В 1871 г. правосл. эстонцы г. Торопца и правосл. латыши Новоржевского у. (жили близ Кудеверского погоста (ныне с. Кудеверь Бежаницкого р-на)) просили о назначении к ним причтов, знающих их языки. В результате к торопецкой Иоанно-Предтеченской ц. был назначен свящ. Малеин с псаломщиком из заштатных священников. Псаломщик, «отданный под строжайший надзор», должен был помимо служения на приходе заниматься миссионерством среди местных эстонцев-лютеран. К кудеверским латышам сначала направили свящ. Россова, недостаточно знавшего латыш. язык, а затем — свящ. Мutowозова, к-рый знал не латышский, а эст. язык (*Лебедев*. 1891. С. 7).

В 1873 г. еп. Павел возглавил празднование 400-летия основания Псково-Печерского монастыря. С 1872 г. в Псковской губ. действовала археологическая комиссия, членом которой был библиофил, собиратель древностей, преподаватель Псковской ДС и смотритель Псковского ДУ протоиерей Троицкого кафедрального собора Михаил Кунинский (1796–1874). В 1880 г. археологическая комиссия была преобразована в Псковское археологическое об-во, в числе членов-основателей к-рого были Псковский еп. Павел и инспектор Псковской ДС С. В. Кохомский. 26 окт. 1880 г., на 1-м заседании об-ва, Псковский архиеп. по-

жертвовал 600 р., которые стали основой запасного капитала общества. В нояб. того же года он был избран почетным членом об-ва. Действительным членом Псковского археологического об-ва с 1881 г. состоял краевед и педагог свящ. Александр Березский (с 1894 протоиерей; 1843–1918). Еп. Павел инициировал строительство нового архиерейского дома. Возведение 2-этажного здания на подворье Псково-Печерского мон-ря, близ семинарии, было в основном завершено в 1881 г. В том же году еп. Павел возглавил празднование 300-летия обороны Пскова и Псково-Печерского мон-ря при их осаде войсками польск. кор. Стефана Батория (1581). 8 сент. после литургии в Троицком соборе состоялся крестный ход под колокольный звон всех городских церквей. В тот же день был заложен памятник защитникам города (сохр., совр. вид приобрел в 1897). 23 янв. 1882 г. еп. Павел был переведен на Олонецкую кафедру.

6 марта 1882 г. на Псковскую кафедру был назначен Архангельский еп. Нафанаил (Соборов). 20 нояб. 1883 г. при Псково-Печерском монастыре по предложению архиерея начал работать свечной завод, где трудилась братия обители. Одновременно с открытием завода для снабжения церквей в уездах были устроены свечные склады при храмах в городах и нек-рых селах губернии. Прибыль от продажи свечей шла на нужды епархии, гл. обр. на содержание епархиального жен. уч-ща. В кон. 1884 г. было решено перевести свечной завод в Псков и передать в ведение епархии. С 1891 г. только на средства епархиального свечного завода содержался класс Псковской ДС, выделялись пособия семинарии на хозяйственные нужды. В 1883 г. в Вел. Луках в память об имп. Александре II на пожертвования построена часовня. В 1884 г. под руководством правящего архиерея начал действовать епархиальный училищный совет.

19 февр. 1885 г. еп. Нафанаил был возвращен на Архангельскую кафедру, 9 марта того же года Псковским епископом назначен *Ермоген (Добронравин)*. Он прибыл в Псков 30 апр. 1885 г. Определением Синода от 25 янв. — 7 марта 1885 г. предполагалось открыть в П. и П. е. 4 вакансии инородческих миссионеров: в Пскове, Печорах, Вел. Луках и То-

ропце. Однако в 1886 г. была замещена лишь вакансия миссионера для латышей в Пскове (должность занял свящ. Георгий Лучебуль, который служил на церковнослав. и латыш. языках в псковской Георгиевской ц. со Взвоза). 7 мая 1887 г. Синод предписал закрыть 2 вакансии инородческих миссионеров. Были оставлены вакансии миссионера для эстонцев и миссионера для латышей (с жалованьем 1 тыс. р. в год каждому); при каждом миссионере учреждена должность псаломщика (ежегодное жалованье — 300 р. каждому). Также предполагалось открыть 2 инородческих церковноприходские школы (эстонскую и латышскую); на содержание каждой школы полагалось выделять 300 р. в год. Школа для латышей открылась в Пскове 7 мая 1887 г., в кон. того же года замещена вакансия миссионера для эстонцев (пребывал в Торопце). 20 февр. 1888 г. в Торопце открылась инородческая церковноприходская школа. 20 окт. 1889 г. латышский миссионер свящ. Г. Лучебуль открыл инородческую школу в с. Даличанах (Даличино) Островского у. (ныне дер. Юшково Печорского р-на). 16 июля следующего года по просьбе эстонского миссионера свящ. Г. Троицкого утверждено открытие вспомогательного отд-ния для эстонцев при церковноприходской школе в погосте Бенцы Торопецкого у. (ныне деревня Западновинского р-на Тверской обл.). В окт. 1890 г. свящ. Г. Лучебуль открыл школу для инородцев в с. Зайцево Псковского у. (ныне территория Печорского р-на, село не существует) (Там же. С. 10, 17).

В 1887 г. еп. Ермоген составил службу блгв. кн. Довмонту (Тимофею) Псковскому. В дек. 1891 г. архиерей совершил постриг и рукоположил во иерея свт. *Тихона (Беллавина)*; вполн. патриарх Московский и всея России). В окрестностях Ведриловской пустоши Порховского у. (в совр. Струго-Красненском р-не) жило немало эстонцев, нек-рые из них выразили желание принять Православие. Поскольку правосл. церквей в округе не было, еп. Ермоген ходатайствовал об устройстве здесь прихода. В 1889 г. близ дер. Ведрилово (ныне урочище) построена деревянная Покровская ц. 4 июня 1892 г. имп. *Александр III Александрович* утвердил мнение Гос. совета об отпуске из казны с 1 янв. 1893 г. 600 р. на содержание эст. причта при Покровской ц.



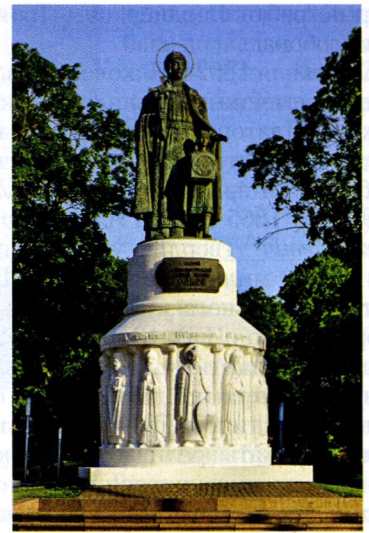
в дер. Ведрилово. Богослужения совершались попеременно на церковнослав. и эст. языках. 17 авг. 1893 г. еп. Ергоген (Добронравин) скончался.

3 сент. того же года на Псковскую кафедру переведен Полоцкий еп. *Антонин (Державин)*; он прибыл в Псков 6 окт. того же года. Еп. Антонин возглавил торжественное богослужение по случаю отмечавшегося 26–28 нояб. 1893 г. 700-летия обретения мощей блгв. кн. Всеволода (Гавриила). В 1894 г. начали издаваться «*Псковские епархиальные ведомости*», 1-м редактором которых стал прот. Алексей Лебедев. 5 июля того же года Синод разрешил ежегодно с 8 по 30 сент. приносить икону Божией Матери «Умиление» из Псково-Печерского мон-ря в рижский Сергиевский храм Свято-Троицкой жен. общины и в др. церкви города. 26 марта 1895 г. в Пскове открылся отдел Императорского *Палестинского Православного общества*, председателем отдела был Псковский архиерей. В 1896 г. учреждена должность епархиального противораскольнического и противосектантского миссионера (Псковские ЕВ. 1896. № 16. Ч. офиц. С. 256). 10 янв. 1897 г. Синод постановил в имении свящ. Павла Симанского в с. Екатерининском (ныне в черте г. Остров) учредить Казанскую жен. общину. В 1898 г. в с. Воронцово (ныне деревня Торопецкого р-на Тверской обл.) по ходатайству местной помещицы С. П. Пфейфер (урожд. Перепечина) на пожертвованной ею земле была открыта Благовещенская жен. община. Пожертвование на создание общины и строительство храма при ней сделал прот. прав. *Иоанн Кронштадтский*. В нач. 1899 г. город Холм (ныне районный центр Новгородской обл.) и Воронцовскую Благовещенскую общину посетил прот. прав. Иоанн. По поручению еп. Антонина он освятил в общине домовую ц. в честь Казанской иконы Божией Матери. На пожертвование прот. прав. Иоанна были также приобретены колокола для церкви. В память о посещениях им Холма город учредил 2 стипендии для помощи проживавшим в местной богадельне. В 1901 г. основана Ведриловская Покровская жен. община. Еп. Антонин за неск. лет до смерти потерял зрение, однако сохранил работоспособность. В нач. июля 1901 г. он серьезно заболел, в помощь ему для

управления епархией был прислан викарий Холмской и Варшавской епархии Люблинский еп. Герман (Иванов). 2 марта 1902 г. еп. Антонин скончался, был погребен в усыпальнице псковского Троицкого собора. Со 2 по 26 марта того же года Псковской епархией временно управлял еп. Герман.

26 марта 1902 г. на Псковскую кафедру назначен Уманский еп. Сергей (Ланин); он прибыл в Псков 9 апр. того же года. 10 дек. 1902 г. еп. Сергей освятил ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери в дер. Зенцово Великолукского у. (где род. и нек-рое время подвизался схим. Антоний (Пименов)). Церковь была возведена в память о спасении имп. Александра III и его семьи во время крушения царского поезда близ ст. Борки в Курской губ. 17 окт. 1888 г. Постановлением Синода от 27 марта 1903 г. Воронцовская Благовещенская жен. община была преобразована в общежительный Благовещенский жен. мон-рь. 7 нояб. 1903 г. имп. мч. *Николай II Александрович* утвердил мнение Гос. совета о ежегодном отпуске в течение 10 лет начиная с 1904 г. из гос. казначейства на содержание Троицкого кафедрального собора 3 тыс. р. (22 июня 1914 такое же ежегодное содержание было решено выплачивать в течение 3 лет начиная с 1914). 5 дек. 1903 г. еп. Сергей был возведен в сан архиепископа и назначен на Ярославскую кафедру. На его место определен Волоколамский еп. *Арсений (Стадницкий)*. Он прибыл в Псков 30 дек. того же года.

В период служения на Псковской кафедре еп. Арсений собирал исторические реликвии. По инициативе и при участии архиерея 9 авг. 1906 г. на Печерском подворье открыт Псковский церковно-археологический музей. По предложению еп. Арсения руководство музеем было поручено преподавателю Псковской ДС Н. И. *Серебрянскому*. Для изучения и охраны памятников древности было решено организовать при музее церковно-археологический комитет, его торжественное открытие состоялось 24 авг. 1908 г. в здании Псковской ДС. При комитете существовала б-ка книг по истории, вспомогательным историческим и др. дисциплинам. Из документов, поступавших в комитет, сформировался архив. По решению председателя комитета до-



Памятник равноап. кнг. Ольге
в Пскове. 2003 г.
Скульптор В. М. Клыков.
Фотография. 2020 г.
Фото: Лев Савинов

кументами архива и музея могли пользоваться все желающие. Попечителями комитета были Псковские архиереи. 31 янв. 1907 г. еп. Арсений был возведен в сан архиепископа, в том же году стал членом Гос. совета. С этого времени помимо жалования архиепископа ему полагалось и жалование члена Гос. совета. Он отказался от архиепископского жалования, к-рое стало направляться на епархиальные нужды. По ходатайству архиеп. Арсения определением Синода от 21 мая 1907 г. Казанская жен. община в с. Екатерининском преобразована в женский общежительный Спасо-Казанский монастырь. 17 авг. 1907 г. имп. мч. Николай II пожертвовал деньги на строительство ц. во имя арх. Михаила в с. Тешково (ныне деревня Псковского р-на; церковь освящена в кон. 1908) и икону свт. Николая Чудотворца для этого храма. 26 окт. 1907 г. император разрешил Всероссийскому об-ву св. Ольги провести по всей стране сбор пожертвований на сооружение храма в погосте Выбуты (ныне Псковского р-на), где, по преданию, родилась равноап. кнг. Ольга. Председателем совета об-ва была кор. Греции Ольга Константиновна. 11 июня 1907 г. в Пскове началось возведение воинской Александро-Невской ц.; в сооружении храма приняли участие главнокомандующий войсками гвардии и С.-Петербургского военного окр. вел. кн. Владимир Александрович, военный министр А. Н. Куропаткин



и протопресвитер военного и морского духовенства Александр Желобовский. Построенный по проекту гражданского инженера Ф. М. Вержбицкого храм 4 окт. 1908 г. освятил архиеп. Арсений.

В сент. 1907 г. в Пскове состоялся I съезд инородческих священников-миссионеров, в к-ром участвовали не только миссионеры из П. и П. е., но и инородческие миссионеры Полоцкой и Рижской епархий (Волгов А., *свящ.* Инородческий миссионерский съезд в Пскове // Псковские ЕВ. 1907. № 19. Ч. неофиц. С. 471–473). 3 марта 1909 г. в Псковско-Печерском мон-ре состоялось организационное собрание Миссионерского комитета П. и П. е., в котором участвовали кафедральный прот. М. И. Лавровский, епархиальный миссионер *свящ.* А. Волгов, преподаватели Псковской ДС и др. (Псковские ЕВ. 1909. № 5. Ч. неофиц. С. 95). 20 марта 1909 г. архиеп. Арсений утвердил устав Псковского епархиального миссионерского совета, к-рый под руководством архиерея должен был «ведать дела и вопросы об устройстве местной миссии и о способах действований пастырей Церкви по отношению к старообрядцам, сектантам и иноверцам» (Там же. № 9. Ч. офиц. С. 161–163).

30 нояб. 1909 г. Синод по ходатайству начальницы Ведриловской Покровской жен. общины мон. Таисии, поддержанному Псковским архиереем, постановил обратить общину в жен. общежительный мон-рь. С кон. июля 1908 по авг. 1915 г. в псковском Елеазаровом мон-ре жил схиархим. прп. Гавриил (Зырянов). Духовные дети старца построили для него дом на территории мон-ря с домовою ц. во имя арх. Гавриила. Деньги на устройство храма, а также церковную утварь пожертвовала вел. кнг. прмц. Елисавета Феодоровна. По приглашению прп. Гавриила в авг. 1910 г. она посетила Елеазаров мон-рь, где 6 авг. состоялся крестный ход во главе с архиеп. Арсением (участвовало ок. 20 тыс. чел.); на следующий день вел. княгиня присутствовала на освящении домовою Гавриловской ц. Также она посетила псковские Иоанно-Предтеченский и Старовознесенский женские мон-ри. 5 нояб. 1910 г. архиеп. Арсений был переведен на Новгородскую кафедру, в тот же день на его место назначен Таврический еп. Алексей (Молчанов). 22 нояб. того же года архи-

еп. Арсений (Стадницкий) покинул Псков.

1 мая 1911 г. в Пскове по благословению и при участии еп. Алексия открылись противосектантские беседы (Там же. 1911. № 9. Ч. неофиц. С. 211–215). В июле того же года П. и П. е. вновь посетила вел. кнг. прмц. Елисавета Феодоровна. В сент. 1911 г. в Пскове прошел II инородческий миссионерский съезд (Там же. № 11. Отд. неофиц. С. 437). В связи с обнаружением в Воронцовском Благовещенском мон-ре *иоаннитов* (появились там еще при архиеп. Арсении (Стадницком)) еп. Алексей 17 апр. 1912 г. был переведен на Тольскую кафедру. В тот же день на Псковскую кафедру назначен еп. Евсевий (Гроздов; с 25 апр. 1918 архиепископ). В 1912 и 1914 гг. вел. кнг. прмц. Елисавета Феодоровна посещала Елеазаров мон-рь. В мае 1914 г. в Выбутах, недалеко от Илиинской ц., началось строительство храма во имя равноап. кнг. Ольги. 11 июля того же года на церемонию закладки храма прибыли кор. Греции Ольга Константиновна и ее брат вел. кн. Константин Константинович с сыном Игорем. К этому дню была построена звонница и частично возведены стены. На месте буд. алтаря был совершен чин основания храма (строительство завершено вчерне к 1917; храм взорван в 1944 отступавшими герм. войсками). Также состоялся чин освящения колоколов.

Во время первой мировой войны клирики епархии духовно окормляли раненых в лечебных заведениях Псковской губ. Осенью 1914 г. Псковская городская дума отвела на Мироносицком кладбище участок для захоронения умерших в госпиталях воинов. В 1915 г. на этом участке построена Воскресенская ц. (приписная к Александро-Невскому воинскому храму).

17 февр. 1915 г. в Пскове под рук. епархиального миссионера *свящ.* Сергия Калиновского начали действовать «народно-миссионерские курсы» (Там же. 1915. № 4. Отд. неофиц. С. 95).

Указом Синода от 4 марта 1916 г. епархиальным архиереем поручалось разработать подробную программу мер по активизации приходской жизни. Для выработки программы еп. Евсевий привлек все духовенство епархии. В частности, ряд приходов высказался о необходимости организовать внебогослужебные

собеседования, установить контроль над витринами магазинов и лавок, а также над содержанием кинокартин с целью недопущения распространения пороков. Клирики епархии единодушно выступили против проекта закона о выборности приходского духовенства (ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. Д. 394. Л. 159–178).

Духовное образование и просвещение до 1917 г. В 1725 г. еп. Рафаил (Заборовский) учредил Славяно-российскую духовную школу. Она находилась в одном из приделов Троицкого собора. В 1726 г. в школе обучались 50 чел., содержавшихся на средства мон-рей и доходы с церковных земель. После открытия в 1733 г. архиеп. Варлаамом (Леницким) в школе лат. класса она стала именоваться Славяно-латинской. В том же году школа преобразована в духовную семинарию (в епархиальном делопроизводстве название «семинария» закрепилось лишь после 1746). Еп. Варлаам вызвал из КДА преподавателей для Псковской ДС. В 40–60-х гг. XVIII в. в семинарии обучалось ок. 200 воспитанников; до кон. XVIII в. число преподавателей не превышало 6 чел. В 30-х гг. XVIII в. семинария была переведена на подворье Псковско-Печерского мон-ря, где находился архиерейский дом. При еп. Стефане (Калиновском) рядом с подворьем построен 2-этажный каменный семинарский корпус. В 1738 г. в Псковской ДС существовали классы фары, инфимы, грамматики, синтаксисы, пиитический и риторический. В следующем году открылся класс философии, а в 1746 г. — богословский. Первоначально богословие, философию и риторiku преподавали на лат. языке; с 1775 г. по распоряжению архиеп. Иннокентия (Нечаева) богословие и философию стали преподавать на рус. языке. Философию преподавали префекты семинарии, богословие (до кон. XVIII в.) — ректоры. В окт. 1743 г. введено преподавание греч. языка для «понятнейших и надежнейших учеников» по вторникам, четвергам и субботам. В 1756 г. семинария находилась в упадке: в 3 высших классах не было ни одного ученика.

Впервые казенное содержание (816 р.) Псковская ДС получила в 1768 г. В 1797 г. казенное содержание достигло 3,5 тыс. р., а в 1807 г. — 7 тыс. р., из к-рых 2,3 тыс. р. было выделено на содержание казенно-коштных воспитанников.





По распоряжению архиеп. Иннокентия (Нечаева) в 1774 г. началось преподавание нем. языка, в 1776 г. — французского и польского. Последний были обязаны изучать уроженцы Полоцкого и Невельского уездов, но в 1786 г. преподавание польского языка было прекращено из-за отсутствия учеников.

В мае 1780 г. Псковскую ДС посетила имп. Екатерина II; она пожаловала учебному заведению 500 р. В соответствии с синодальным указом 1798 г. в Псковской ДС с 1803 г. учеников классов богословия и философии начали обучать медицине. К этому времени благодаря введению преподавания медицины и открытию «русской школы» число преподавателей выросло до 9 чел. Однако уже в 1805 г. обучение медицине прекратилось из-за отсутствия преподавателя.

В XVIII в. для обучения в семинарии детей от 7 лет набирала консистория. Им устраивалось вступительное испытание, выдержавшие которое зачислялись в семинарию, прочие отправлялись под расписку для обучения в родительские дома. Вслед нежелания учиться, тяжелых бытовых условий (с 1730 по 1738 умерли 10 воспитанников, в 1739 — 3 чел.) и суровых наказаний воспитанники нередко сбегали из учебного заведения. Так, в 1744 г. из 242 семинаристов бежали 60 чел., к-рых так и не смогли отыскать. Неспособных к учебе отдавали на военную службу (таковых с 1730 по 1738 было 30 чел.). Численность семинаристов существенно колебалась: если в 1779 г. их насчитывалось 111 чел., то в 1808 г. — 525 чел. В кон. XVIII в. в семинарии обучалось ок. 40 казеннокоштных воспитанников. В 1799 г. их разделили на «больших» и «малых»; на содержание первых полагалось по 35 р. в год, на содержание вторых — по 30 р.

В соответствии с уставом духовных школ 1814 г. в Псковской ДС введено 6-летнее обучение — 3 двух-летних курса: богословия, философии и словесности (или риторики). Псковская ДС входила в столичный духовно-учебный округ и подчинялась СПбДА.

По заданию Комиссии духовных уч-щ архиеп. Евгений (Болховитинов) 26 июня — 6 июля 1817 г. инспектировал Псковскую ДС. Инспектирование включало 2 этапа: сначала архиерей изучил конспекты семинар-

ских лекций, ученические списки, хозяйственную документацию; затем провел испытания учеников по всем предметам и публичный экзамен в присутствии «начальствующих губернских лиц». За проведение ревизии и обстоятельный доклад Комиссии духовных уч-щ архиеп. Евгений получил благодарность от комиссии и лично от митр. *Амвросия (Подобедова)*, а в семинарию пришло распоряжение об исправлении всех вскрытых нарушений (*Лебедев М. Е.* К истории Псковской ДС: Обзорение духовной семинарии архиеп. Псковским Евгением (Болховитиновым) // Псковские ЕВ. 1909. № 14. Ч. неофиц. С. 70–75). Архиеп. Евгений принимал личное участие в комплектовании семинарской б-ки книгами, а учебных классов — пособиями (*Евгений (Болховитинов), архиеп.* Письма к В. Г. Анастасевичу // РА. 1889. № 6. С. 208, 225, 246).

В 1819 г. Псковскую ДС ревизовал свящ. Герасим *Павский* (впосл. протоиерей). В 1822/23 уч. г. в Псковской ДС обучались 144 чел., в т. ч. 25 чел. в возрасте 20–24 лет — в богословском классе, 37 чел. в возрасте 17–22 лет — в философском классе, 82 чел. в возрасте 15–21 года — в риторическом классе.

При ректоре архим. Иерониме (Малицком; 1821–1823) в семинарии обнаружилось серьезные нарушения: перед Рождеством 1823 г. не состоялись экзамены, после Богоявления в течение недели не было лекций, поскольку ученики не вернулись с каникул. Ректор не появлялся на службе в течение неск. месяцев, отсутствовали финансовые отчеты за 1822 и 1823 гг. Об этом по распоряжению архиеп. Евгения (Казанцева) было сообщено в Синод. В результате правлению семинарии был сделан строгий выговор, ректор архим. Иероним был уволен, на его место в авг. 1823 г. назначен ректор Могилёвской ДС архим. свт. *Мелетий (Леонтович)*; служил ректором Псковской ДС до янв. 1824). В 1825 г. семинарию ревизовал архим. *Гавриил (Воскресенский)*. Он положительно оценил деятельность ректора архим. Иннокентия (Сельнокринова), подверг критике инспектора, преподавателя философии и греч. языка иером. Феодосия («ленив в преподавании и в прохождении инспекторской должности, строптив, горяч, в поведении неблагодарен»). Архим. Гавриил отмечал безнравственное

поведение семинаристов, нередко об их проступках правление семинарии узнавало от полиции. Ко времени ревизии в семинарской б-ке было ок. 2 тыс. книг.

В соответствии с реформой духовных школ 1839 г., проведенной обер-прокурором Синода гр. Н. А. *Протасовым*, с 1840 г. в семинариях сократилось количество часов, отведенных на философские предметы, усилилось преподавание исторических дисциплин, было введено преподавание патрологии, основ медицины, сельского хозяйства; в ряде семинарий также начали обучать иконописанию и инородческим языкам. Вместо Комиссии духовных уч-щ семинарии были подчинены Духовно-учебному управлению при Синоде. В связи с введением преподавания медицины в Псковской ДС была открыта «домашняя аптека», в к-рой семинаристы знакомились с приготовлением лекарств из трав. В 1842 г. по инициативе Псковского архиеп. Нафанаила (Павловского) и Рижского еп. Филарета (Гумилевского), одобренной Синодом, в Псковской ДС были открыты классы эст. и латыш. языков. В 1849 г. латыш. языку обучался 51 воспитанник, эстонскому — 33 чел. В 1847 г. введено преподавание «землемерия и практической геометрии», а затем — естествознания и сельского хозяйства. Неск. воспитанников Псковской ДС направлено на учебу в удельное земледельческое уч-ще. Выпускники семинарии, получившие агрономические знания, после рукоположения во иереи и определены на сельские приходы должны были заводить образцовые фермы. На устройство ферм им выдавали по 300 р. и сельскохозяйственный инвентарь.

В 1858 г. прекратилось преподавание геодезии, сократился курс естествознания. В 1863 г. в Псковской ДС учились 378 чел. В 1865 г. отменено преподавание медицины, естествознания и сельского хозяйства, но усилено обучение древним языкам; в учебный план введена педагогика. В 1867 г. в Псковской ДС обучались 283 воспитанника (149 казеннокоштных и 134 своекоштных).

В 1868 г. Псковская ДС была преобразована в соответствии с Уставом духовных семинарий 1867 г. Согласно уставу, были упразднены академические учебные округа, руководство духовными школами было





сосредоточено в Учебном комитете при Синоде. Существовавшие ранее 3 двухгодичных отделения заменены 6 одногодичными курсами. С этого времени в семинарии преподавали изъяснение Свящ. Писания, словесность с историей лит-ры, богословие (основное, догматическое и пастырское), гомиетику, литургику, общецерковную историю и историю Русской Церкви, всеобщую и рус. историю, математику и физику, дидактику, логику и психологию, обзор философских учений и педагогику, латынь, греч., франц. и нем. языки. С 1868 г. в Псковской ДС введено преподавание гимнастики «вне классного времени». При семинарии устроена больница с постоянным врачебным персоналом; для ухода за больными нанят фельдшер. В 1870 г. состоялась ревизия семинарии. 12 окт. того же года имп. Александр II распорядился учредить в Псковской ДС стипендию в память архиеп. Евгения (Баженова), которая должна была выплачиваться с процентов от заведенных архиереем для этой цели 3 тыс. р. В 1875 г. в учебном заведении насчитывалось 186 воспитанников (132 пользовавшихся пособием, 54 своекоштных). В 1883 г. в семинарии учились 211 чел. (107 казеннокоштных, 90 пользовавшихся пособием, 14 своекоштных).

19 окт. 1900 г. выпускник и бывш. преподаватель Псковской ДС Алетутский и Североамериканский еп. свт. Тихон (Беллавин) «в благодарную память» о семинарии прислал в ее правление банковский чек на 2,5 тыс. р. (ГА Псковской обл. Ф. 291. Оп. 1. Д. 37. Л. 485). Жертвователем выразил пожелание, чтобы на проценты с этой суммы была учреждена стипендия его имени для бедного или осиротевшего семинариста из духовного сословия. Условиями получения стипендии были усердие семинариста в учебе, примерное поведение, а также обязательство по окончании семинарии служить по духовному ведомству. По ходатайству правления семинарии Синод в нач. 1901 г. разрешил учредить стипендию.

В соответствии с Уставом духовных семинарий 1884 г. в курс Псковской ДС введены библейская история, «история русского раскола»; обзор философских учений и педагогика заменены основами философии, ее краткой историей и дидактикой. Количество часов на изучение

рус. лит-ры увеличено за счет философии, математики и древних языков. При Псковской ДС открыта образцовая церковноприходская школа.

В 1893 г. в семинарии учились 229 чел. (в т. ч. 197 — представители духовного сословия, 11 — дети дворян и чиновников), в 1905 г. — 258 чел., в 1914 г. — 246 чел., в 1917 г. — 240 чел. Ежегодно семинарию оканчивали ок. 20–30 чел.

В 1904–1905 гг. ректором Псковской ДС служил архим. Борис (Шипулин). В 1904–1906 гг. инспектором семинарии состоял иером. Алексей (Симанский; вполн. патриарх Московский и всея Руси Алексей I); в те же годы гомиетику преподавал иером. сщмч. Иувеналий (Масловский). В 1905 г. содержание Псковской ДС составляло 51 тыс. р. (из них более 6,6 тыс. р. — епархиальные средства). С 1906 г. в Псковской ДС преподавал иером. сщмч. Герман (Ряшенцев), в 1907–1910 гг. он занимал должность инспектора семинарии. Во время революции 1905–1907 гг. вслед за забастовкой учащихся Псковская ДС дважды закрывалась — в окт. 1905 г. и в мае 1906 г. В 1906 г. в Псковской ДС открыт кружок «иконописания с живописью и рисованием»; вполн. воспитанники расписали стены семинарской домово́й Трехсвятительской ц. В том же году открылся муз. кружок, вскоре на его базе был создан семинарский оркестр. Ректор Псковской ДС (в 1905–1907) архим. сщмч. Никодим (Кротков) организовал из семинаристов старших курсов кружок народных проповедников; еженедельно вместе с ректором семинаристы посещали псковский Дом трудолюбия, где очередной воспитанник семинарии произносил проповедь. 13 нояб. 1907 г. в семинарии торжественно отмечалось 1500-летие со дня кончины свт. Иоанна Златоуста, одного из святителей, во имя к-рых был освящен семинарский храм.

Последним ректором Псковской ДС в 1908–1918 гг. служил прот. Александр Лепорский. Во время первой мировой войны в семинарии были сокращены учебные планы, занятия проходили с 1 окт. до марта. Некоторые помещения семинарии заняли военные учреждения. 16 янв. 1917 г. Петроградская судебная палата по апелляционной жалобе Псковской ДС постановила

изъять у г. Пскова часть семинарских владений, захваченную Псковской городской управой, и передать ее Псковской ДС. Управу обязали снести незаконно возведенные на участке постройки и возместить правлению семинарии судебные издержки (тяжба длилась с 1913) (Псковские ЕВ. 1917. № 6/7. Ч. неофиц. С. 106–107). Последний выпуск Псковской ДС состоялся в марте 1917 г., когда ее окончили 19 чел. (Там же. С. 106). В нояб. 1917 г. семинарию посетил член-ревизор Учебного комитета Синода М. И. Савваитский. Он «подробно ознакомился с конфликтом между Ректором и Корпорацией Семинарии, осложнившимся выступлением против Ректора воспитанников Семинарии». Результаты ревизии Савваитский представил Учебному комитету, от к-рого в епархии еще во 2-й пол. дек. ожидали «окончательного решения по данному делу» (Там же. № 24. Отд. неофиц. С. 165). О факте вынесения Учебным комитетом решения неизвестно. В нач. 1918 г. Псковская ДС была закрыта.

В XVIII в. в Псковской епархии существовали духовные гимназии (предшественники духовных уч-щ). Основанная в 1780 г. в Невеле духовная гимназия в 1788–1793 гг. действовала в Полоцке, затем была переведена обратно в Невель. Духовные гимназии также имелись в Торопце, Вел. Луках (при Троицком мон-ре) и Холме. В 1793 г. в Великолукской духовной гимназии учились 29 чел., в Торопецкой — 43, в Невельской — 13 чел. В 1795 г. в Великолукской духовной гимназии учились 25 чел., в Торопецкой — 39 чел. В том же году Невельская духовная гимназия вместе с Невелем отошла в ведение Могилевской епархии.

В 1809 г. Комиссия духовных уч-щ определила в Псковской епархии открыть 2 уездных духовных уч-ща — в Пскове при Псковской ДС и в Вел. Луках, «в доме, купленном для помещения гимназии», а также 6 приходских духовных уч-щ: в Торопце, Вел. Луках, Холме, в погостах Встеселове Торопецкого у., Марипчелках Великолукского у. и Данькове Холмского у. (Лебедев. 1914. С. 2–3). До 1830 г. существовало приходское Опочечское ДУ.

Уездное Псковское ДУ открылось при Псковской ДС 28 сент. 1809 г. Первоначально оно было разделено на 2 класса, по 2 года обучения





в каждом. 11 февр. 1810 г. в особом семинарском флигеле открылось приходское Псковское ДУ, к-рое просуществовало до 1854 г., когда Псковское ДУ было разделено на 3 отделения: высшее, среднее и низшее. До 1815 г. все воспитанники Псковского ДУ жили в наемных квартирах. В 1815 г. при уч-ще открылась «бурса», где жили казеннокоштные воспитанники; своекоштные снимали жилье в городе. В 1854–1860 гг. при Псковском ДУ действовал причетнический класс для подготовки псаломщиков.

В 1814 г. приходское духовное училище в погосте Даньково закрылось, вместо него 9 сент. того же года было открыто приходское Порховское ДУ, куда перевели 13 учеников Даньковского ДУ. В 1830 г. Порховское ДУ было переведено в Ригу и преобразовано в уездное; в 1835 г. оно было возвращено в Порхов в качестве уездного, тогда же при нем воссоздано приходское училище. В 1814–1830 гг. Порховское ДУ снимало помещения «в верхнем этаже» дома помещика М. И. Серебренникова. В 1830 г. Псковский архиеп. Мефодий (Пишняевский) ходатайствовал перед Синодом об открытии духовного училища в Риге. 27 февр. того же года Комиссия духовных училищ постановила учредить в Риге уездное духовное училище за счет закрытия Порховского и Опочечского приходских духовных уч-щ. Последние были закрыты «по малочисленности учеников» 15 июля 1830 г. (Там же. С. 44–45). В 1835 г. Рижское ДУ было закрыто, 1 окт. того же года в Порхове в арендованном 2-этажном деревянном доме открылись приходское и 2 первых класса уездного духовного училища. В 1836, 1839, нач. 50-х гг. XIX в., 1859 г. Порховское ДУ меняло съемные помещения. Порховский купец 3-й гильдии И. А. Клопцов на собственные средства в 1862–1863 гг. построил и пожертвовал дом для Порховского ДУ, оно переехало туда в окт. 1863 г.

В 1854 г. приходские духовные училища были закрыты. Согласно Уставам и штатам духовных семинарий и училищ 1867 г., церкви с причтами епархии были разделены на Псковский, Порховский, Великолукский и Торопецкий училищные округа. Каждый округ заботился о соответствующем духовном училище. Представители округов входили в советы при училищах, участво-

вали в съездах духовенства училищных округов.

Псковское ДУ (как и др. училища епархии) было преобразовано в соответствии с новым уставом уже в 1868 г.: в хозяйственном отношении оно перестало зависеть от Псковской ДС, перешло на попечение Псковского учебного окр., сформировало собственное правление. В учебном отношении Псковское ДУ было разделено на 4 одногодичных класса. Тогда же Псковское ДУ переехало в наемное помещение в Пскове, а в 1870 г. купило собственное здание. В 1892 г. Псковское ДУ разместились в новопостроенном здании с общежитием для воспитанников (возведено по проекту городского архит. А. Н. Векшинского). 5 февр. 1895 г. при училище освящена ц. во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия. В том же году завершилось строительство комплекса Псковского ДУ, состоявшего из 4 двухэтажных зданий. При Псковском ДУ действовали фундаментальная (с 1869) и ученическая б-ки.

До 1882 г. при Порховском ДУ не было общежития для воспитанников — они жили на съемных квартирах. В 1877–1882 гг. для уч-ща построен каменный 2-этажный дом с общежитием. 12 дек. 1886 г. освящена училищная домовая Александро-Невская ц. При Порховском ДУ действовали училищная (фундаментальная) и ученическая б-ки.

В нояб. 1914 г. новопостроенное здание Великолукского ДУ с интернатом освятил еп. Евсевий (Гроздов). В том же году в Псковском, Великолукском, Порховском и Торопецком духовных уч-щах обучались ок. 440 чел.

14 окт. 1884 г. в Пскове открылось епархиальное женское училище. В нем давалось бесплатное образование дочерям лиц духовного сословия; представительницы других сословий вносили плату. С 1889 г. при училище работала образцовая церковноприходская школа для девочек, в которой в целях педагогической практики преподавали воспитанницы уч-ща. В 1899 г. в Пскове завершилось строительство здания епархиального женского уч-ща, которое спроектировал архит. г. Пскова Ф. П. Нестурх. В уч-ще была домовая Покровская ц. (освящена в дек. 1900). 17 февр. 1904 г. имп. мч. Николай II повелел учредить в Псков-

ском епархиальном жен. уч-ще стипендию в память посещения в авг. 1903 г. им и имп. мц. *Александрой Феодоровной* Пскова и Троицкого кафедрального собора. Стипендия предназначалась «одной из лучших по успехам и поведению воспитанниц сего училища» и выдавалась на проценты с 2,5 тыс. р., пожертвованных еп. Сергием (Ланиным), а также духовенством и монахами епархии. 4 янв. 1910 г. архиеп. Арсений (Стадницкий) утвердил устав попечительства при епархиальном жен. уч-ще, которое должно было материально поддерживать беднейших воспитанниц.

17 дек. 1885 г. еп. Ермоген (Добролюбов) утвердил устав Кирилло-Мефодиевского братства. Оно открылось 2 марта 1886 г. при Троицком кафедральном соборе. Братство оказывало материальную поддержку епархиальному жен. уч-щу и церковноприходским школам; попечителем братства являлся Псковский архиерей. Кроме сбора членских взносов и пожертвований братство устраивало чтение лекций (доход от к-рых шел на цели орг-ции), проводило внебогослужебные собеседования, ведало епархиальной, церковнопевческой и др. б-ками. Братство также занималось миссионерской деятельностью: организовывало противосектантские б-ки и миссионерские кружки.

По докладу обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева имп. мч. Николай II 18 нояб. 1895 г. разрешил учредить в погосте Выбуты, где, по преданию, родилась равноап. кнг. Ольга, жен. второклассную церковноприходскую школу в честь рождения в имп. семье 1-го ребенка — вел. кнг. мц. *Ольги Николаевны*.

Еп. Арсений (Стадницкий) создал в Пскове псаломщическую школу; по его инициативе летом 1904 г. в Пскове состоялся съезд учителей церковного пения, 6 сент. следующего года в загородном архиерейском доме (бывш. Пантелеимонов монастырь) освящено здание певч. школы, к-рая получила название «Арсениевская».

К 1915 г. в 3 двухклассных, 375 одноклассных церковноприходских школах, а также в 29 церковных школах грамоты обучались 19 623 ребенка; в 3 школах для взрослых (в т. ч. в рукодельном классе) учились 174 чел. (в т. ч. 54 чел. в рукодельном классе); в 6 второклассных





учительских школах — 261 чел. (Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по Ведомству правосл. исповедания за 1914 г. Пг., 1916. Прил. С. 120–121).

*Прот. Димитрий Куминов,
М. Ю. Клочкова, Э. П. Р.*

Церковная благотворительность и социальное служение до 1917 г.

В Елеазаровом монастыре уже при жизни прп. *Евфросина* Псковского († 1481) существовали больница и странноприимница, в обители устраивались трапезы для богомольцев и нищих. Общежительный устав преподобного призывал монастырскую братию к гостеприимству и нищелюбию. Очевидно, братия обителей, основанных учениками прп. *Евфросина*, следовала этому призыву. При скудельницах существовали «богоделенные избы». Богатые храмы Пскова одаривали нуждающихся по церковным праздникам. Так, расходная книга завеличской Успенской ц. 1531 г. сообщает о раздаче милостыни бедным и убогим, жившим при скудельнице (располагалась в районе совр. Мироносицкого кладбища, в 1546 при скудельнице была построена церковь), а также колодникам. После смерти призреваемых при скудельницах их хоронили там же, а состоявшие при скуделенных храмах дьячки читали по ним заупокойные молитвы и поминания. В 1672 г. боярин А. Л. Ордин-Нащокин удалился в Крыпецкий мон-рь и принял монашество с именем Антоний. На его пожертвования при псковской ц. в честь Казанской иконы Божией Матери между 1672 и 1677 гг. построена больница, состоявшая из муж. и жен. отд-ний. В 1711 г. в мужском отделении было 14 «старцев», а в женском — 21 «стариха». Больница прекратила существование в кон. XVIII в. Ок. 90-х гг. XVII в. игуменом Мирожского монастыря Аароном, к-рый одновременно был судьей духовных дел псковского Митрополичьего Дома, в Пскове у Рыбницких ворот построена 2-этажная каменная Архиерейская (Троицкая, Рыбницкая) больница. Попечение над ней осуществлял архиерейский дом. Архиерейская больница прекратила существование не ранее 1758 г. К 1711 г. существовала богадельня при псковской Успенской ц. с Паромъ (Пароменья) на Завеличье, к 1758 г. — богадельня при часовне Красного креста на Полонище, к 1762 г. — богадельня при псков-

ской ц. во имя арх. Михаила (Архангельская богадельня) (*Постни-ков. 2000. С. 58–67*).

Во время Отечественной войны 1812 г. в Псковской епархии проводился сбор денег и вещей в пользу ополчения. Так, игумен Святогорского мон-ря Петр (Лавров) с братией обители через консисторию внес пожертвование золотыми и серебряными вещами и деньгами на сумму 250 р. Мон-ри епархии давали приют беженцам. Настоятель Никандрова мон-ря архим. Аркадий, 17 нояб. 1812 г. обращаясь к обер-прокурору Синода кн. А. Н. Голицыну, выразил намерение принять в обители 100 чел. «в признание и содержание лишенных пристанища от нашествия врага». Тот же мон-рь пожертвовал в помощь неимущим ок. 50 голов рогатого скота. За это имп. Александр I наградил архим. Аркадия наперсным крестом с драгоценными камнями, а указом от 15 янв. 1813 г. возвел Псково-Печерский монастырь в 1-й класс. 24 сент. 1813 г. имп. Александр I дал похвальную грамоту псковским сословиям, в т. ч. и духовенству, за щедрые пожертвования на нужды рус. войск. При посещении в 1822 г. Псково-Печерского мон-ря император пожертвовал 500 р. на нужды болящих монахов.

1 янв. 1824 г. архиеп. Евгений (Казанцев) открыл епархиальное Псковское попечительство о бедных духовного звания. 7 нояб. 1832 г. в Пскове начал работать попечительный комитет о тюрьмах. Архиеп. Мефодий (Пишнячевский), один из создателей комитета, стал его членом со дня открытия.

В 1861 г. кнж. М. М. Дондукова-Корсакова решила устроить в с. Ст. Буриги Порховского у., принадлежавшем ее брату ген.-лейтенанту кн. А. М. Дондукову-Корсакову, общину «для оказания нравственного и материального пособия крестьянам, преимущественно в лечении больных и воспитании детей». Идею княжны поддержала имп. Мария Александровна, к-рая пожертвовала на строительство дома для общины 3 тыс. р. серебром. Семья кн. Дондукова-Корсакова пожертвовала общине 4 дес. 244 кв. саж. земли, кн. М. А. Дондуков-Корсаков взял на себя затраты по устройству общины. М. М. Дондукова-Корсакова пожертвовала на нужды общины 40 тыс. р. серебром, а также составила устав общины, к-рый был одобрен имп. Ма-

рией Александровной и утвержден императором. Императрица приняла общину под свое покровительство. 2 апр. 1865 г. имп. Александр II утвердил устав общины сельских сестер милосердия во имя равноап. Марии Магдалины в с. Ст. Буриги. В общине действовали отд-ние сестер милосердия, амбулатория, аптека, больница на 8 мест, школа с бесплатным обучением (по воскресеньям и праздникам в ней обучались и взрослые), а также отд-ние для пансионеров. Княжеская домовая церковь стала церковью и для общины. Сестры ухаживали за больными, обучали крестьян грамоте, а летом, во время полевых работ, присматривали за детьми крестьян.

В нояб. 1866 г. по воле имп. Марии Александровны и по распоряжению Московского митр. свт. *Филарета (Дроздова)* в Псковскую губ. была командирована начальница С.-Петербургской Покровской общины сестер милосердия игуменья *серпуховского Владычного в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы женского монастыря* Митрофания (Розен). Она ознакомилась с деятельностью общины в с. Ст. Буриги и предложила учредить в Пскове общину сестер милосердия, которая в дальнейшем могла бы стать «главенствующей» над общиной в Ст. Буригах и др. аналогичными общинами, в случае если они возникнут в др. местах Псковской губ. Псковский архиеп. Феогност (Лебедев) высказался за учреждение общины в ведении епархиального начальства. Готовность принять на себя начальство над буд. общиной выразила настоятельница псковского Иоанно-Предтеченского монастыря, игум. Агния. По определению Синода от 16 апр. 1868 г. буд. общине передавалась Илиинская ц. и разрешалось приступить к организации общины. Иоанно-Илиинская община сестер милосердия торжественно открыта 14 нояб. того же года; она была названа по храму, при к-ром учреждалась, и по названию мон-ря, в ведение которого поступала. Илиинская ц., ранее приписанная к Космодамианской ц., стала самостоятельной. Попечительницей общины была имп. Мария Александровна. По ее предложению игум. Митрофания была оставлена в общине, чтобы помочь игум. Агнии наладить жизнь общины и передать ей свой опыт. Община оказывала





медицинскую помощь всем бедным жителям Пскова и окрестностей, к-рым бесплатно отпускались лекарства. Псковские врачи вели бесплатный прием больных в амбулатории с бесплатной выдачей лекарств и безвозмездно обучали (на уровне фельдшерских знаний) сестер милосердия в уч-ще при общине. Действовало операционное отделение. Община приняла на воспитание 35 беспризорных детей; работала школа для детей из бедных семей, в к-рой преподавали священнослужители, монахини и сестры милосердия. Имелось отд-ние для грудных детей. Одна из девочек-сирот содержалась в общине на средства императрицы, выделявшей на эти цели 120 р. в год. В 1874 г. в ознаменование бракосочетания вел. кнж. Марии Александровны, дочери имп. Александра II, церковные причты постановили ежегодно отчислять из церковных сумм на содержание общины 2,5 тыс. р. Во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. в составе псковского подвижного отряда, сформированного в 1877 г., трудились 11 сестер милосердия Иоанно-Илиинской общины. После смерти в 1880 г. имп. Марии Александровны община перешла под покровительство ее невестки, цесаревны (с 1881 императрицы) Марии Феодоровны. Указом Синода от 25 апр. 1900 г. Иоанно-Илиинская община изъята из ведения игуменнии Иоанно-Предтеченского мон-ря и стала именоваться епархиальной Илиинской общиной сестер милосердия.

14 дек. 1869 г. еп. Павел (Доброхотов) утвердил устав братства во имя блгв. кн. Александра Невского при домовой церкви Псковской гимназии. Целью братства было попечение о бедных учениках губ. гимназии, губ. уч-щ в Псковском, Опочечком, Порховском уездах, в уездных уч-щах губернии, а также о гимназическом Александро-Невском храме.

Прихожане ц. во имя мучеников Мины, Виктора и Викентия в погосте Кусва (ныне деревня Псковского р-на) хотели иметь церковно-приходскую школу, однако средств на ее строительство не хватало. Местная помещица А. М. Капгер (вдова сенатора И. Х. Капгера) обратилась к обер-прокурору Синода Победоносцеву с просьбой об отпуске средств на строительство школы. В нач. 1895 г. средства были отпущены, председателем строительной комиссии избрана Капгер (она и др.

благотворители пожертвовали дополнительные средства на возведение школы). Строительство началось ранней весной, и к 3 сент. 1895 г. здание школы было возведено. Собранных денег оказалось достаточно и для строительства колокольни куспенской церкви вместо старой деревянной звонницы.

В 1894 г. клирик (впосл. настоятель) Покровской ц. в с. Бежаницы (ныне поселок Бежаницкого р-на) свящ. сщмч. *Василий Триумфов* (с 1911 протоиерей) открыл 1-е в губернии приходское об-во трезвости (Псковское губ. попечительство о народной трезвости в ведении Главного управления неокладных сборов и казенной продажи питей Мин-ва финансов было образовано лишь 8 дек. 1897). При содействии местных помещиков В. Д. и А. П. Филосовых и др. благотворителей 1 июля 1895 г. в Бежаницах свящ. сщмч. *Василий* открыл народную чайную с б-кой, в к-рой наряду с духовной лит-рой имелись работы, посвященные передовым методам ведения сельского хозяйства. Впосл. свящ. сщмч. *Василий* организовал в своем приходе (он насчитывал множество деревень) еще 4 аналогичных об-ва. Они открылись и во мн. др. приходах епархии. Еп. Алексей (Молчанов) создал епархиальный комитет трезвости, объединявший и координировавший деятельность приходских об-в трезвости; вскоре был разработан типовый устав приходского об-ва трезвости (утвержден архиереем 31 авг. 1911).

По инициативе еп. Антонина (Державина), одобренной Синодом, 3 сент. 1898 г. при епархиальном свечном заводе открыт приют для бедных вдов и сирот духовного звания. Первоначально в нем жили 10 чел., к 1910 г. их число увеличилось до 20 чел.

В связи с началом русско-япон. войны еп. Арсений (Стадницкий) призывал духовенство епархии вносить пожертвования на военные нужды. Консистория направляла материальную помощь рус. войскам. Еп. Арсений организовал при Псковском жен. епархиальном уч-ще Дамский комитет для помощи армии. Перед отъездом из Псковской епархии архиеп. Арсений пожертвовал на просветительные и благотворительные нужды 3 тыс. р., а также 500 р. в неприкосновенный капитал Кирилло-Мефодиевского братства и церковного историко-археологического комитета.

Во время первой мировой войны, в 1914 г., еп. Евсевий (Гроздов) распорядился проводить сбор пожертвований в пользу бедных и раненых воинов, содержавшихся в псковских Илиинской и Алексеевской общинах сестер милосердия (последняя относилась к ведомству Российской об-ва Красного Креста).

Синодальным указом от 20 июня 1914 г. предписывалось создать при каждом приходе попечительский совет из прихожан при обязательном участии священника и церковного старосты. К кон. 1914 г. из 403 самостоятельных церквей епархии попечительские советы были образованы при 400 церквях. Советы выдавали пособия (деньгами, провизией, вещами, строительными материалами) нуждающимся, в частности помогали семьям призванных в действующую армию, раненым воинам, находившимся в лечебных заведениях губернии, собирали посылки для фронтовиков. К 1917 г. в ведении епархии находились 4 больницы и 39 богаделен.

Прот. Димитрий Куминов, Э. П. Р.

Противодействие старообрядчеству, единоверие. После богослужебной реформы 2-й пол. XVII в. прекратилось общерус. почитание прп. Евфросина Псковского, защитника сугубой *аллилуйи*; он был переведен в разряд местночтимых святых. По поручению патриарха Иоакима (Савёлова) Псковский архиеп. Арсений организовал сбор по церквам и монастырям епархии старых пергаменных рукописей, к-рые были доставлены в Москву в 1679 г. (ныне хранятся в ГИМ). Изъятие дореформенных рукописей и старопечатных книг производилось и в дальнейшем; одновременно старообрядцы стремились выкупать эти книги. Для укрепления власти Псковских архиереев, одной из целей к-рого было усиление борьбы со старообрядчеством, архиеп. Арсению при поддержке из Москвы удалось упразднить деятельность соборов псковского духовенства и укрепить свою власть над клириками епархии. Укреплению власти архиерея способствовали и решения Собора 1681–1682 гг. об увеличении числа епархий и о повышении их статуса, согласно к-рым Псковская епархия была преобразована из архиепископии в митрополию. В Псков был назначен митр. Маркелл; следуя соборным постановлениям и патриаршим предписаниям, он жестоко





преследовал сторонников старых обрядов. Тем не менее, согласно донесению 1685 г. митр. Маркелла царям Иоанну и Петру Алексеевичам, исправленные богослужебные книги не раскупались, во мн. церквях продолжали пользоваться старинными (АИ. Т. 5. С. 200).

В 1698–1699 гг. основатель беспоповского федосеевского (см. ст. *Федосеевцы*) согласия Феодосий *Васильев*, спасаясь от преследования, организованного Новгородским митр. Иовом, обосновался близ Невеля, входившего тогда в состав Речи Посполитой, где создал Невельское общечерковное, или Русановскую обитель (ныне урочище Обитель в Новосокольническом р-не). В 1711 г. федосеевцы переселились в Ряпину Мызу в Юрьевском у. (ныне г. Ряпина, Эстония). Летом 1719 г., вскоре после разгона местных федосеевцев воинской командой, Ряпину Мызу посетил Псковский еп. Феофан (Прокопович), однако к его приезду старообрядцы, очевидно из опасения ареста, по замечанию архиерея, «рассеялись по лесам, оставив пустой дом, так что не нашлось никого, кому бы мы могли проповедывать» (цит. по: *Смирнов В. Г. Феофан Прокопович. М., 1994. С. 195–196. Ср: Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 49–50*).

В 1-й пол. XVIII в. главным местом заключения пойманных и находившихся под следствием старообрядцев в Псковской епархии была подвальная тюрьма при архиерейском доме в псковском Кроме. Отсюда их доставляли на допросы к архиерею. Раскаившихся и прошедших обряд отречения от ереси после причастия и принесения клятвы на верность Синодальной Церкви могли отослать «под строгий начал» в монастыри, а твердых в своих убеждениях узников отправляли для дальнейших допросов к воеводе в Псковскую провинциальную канцелярию. Лица, связанные с особо важными делами по обвинению «в расколе», посылались под конвоем в столицу. Еп. Феофан (Прокопович) в основном проживал в С.-Петербурге, поэтому делами старообрядцев в Псковской епархии по поручению архиерея занимался судья духовных дел архим. Маркелл (Родышевский). В 1721–1723 гг. в Псковской епархии начали составлять исповедные росписи, но делали это нерегулярно, с большими пропусками прихожан.

Лишь с образованием Псковской духовной консистории в 1726 г. было обращено внимание на необходимость аккуратного ведения исповедной документации на местах. В 1721–1727 гг. в Псковской епархии перепись старообрядцев проводил поручик лейб-гвардии Преображенского полка П. Зиновьев с сыскной солдатской командой. С «записных раскольников» взималась двойная подушная подать. В конце каждого года Зиновьев отсылал в Синодальную канцелярию деньги, взысканные с уклонявшихся от исповеди, полученные с «записных раскольников» двойные подушные подати, а также штрафы, уплаченные покрывавшими старообрядцев новообрядными священнослужителями. Согласно итоговому отчету Зиновьева, он принудил к обращению (в основном под угрозой взыскания штрафов) 428 старообрядцев, «а денег собрал с раскольников в продолжение 1720–1724 г. около 2500 рублей» (ОДДС. Т. 1. СПб., 1868. Стб. 662, 663. № 608). В 1726 г., при еп. Рафаиле (Заборовском), была создана Псковская духовная консистория, которая стала ведать в т. ч. и делами, связанными со старообрядцами. В этой связи 4 февр. того же года высочайшим указом с синодальным приговором полномочия сыскной команды Зиновьева были ограничены, Зиновьев был вынужден согласовывать свои действия с Псковским архиереем и консисторией. По окончании работы сыскной команды Зиновьева архиерею и консистории в деле противодействия старообрядцам должны были помогать гражданские власти: местные чиновники и полиция. На основании сенатского указа от 11 марта 1726 г. сбор денег, «положенных за раскол и за бороды» с 1726 г., переходил из синодального ведомства в Раскольническую контору, подотчетную Сенату.

При архиеп. Варлааме (Леницком; 1731–1739), активно боровшемся со старообрядцами и с сочувствовавшим им духовенством, по офиц. данным, «записных раскольников» в Пскове не было. Большинство старообрядцев на территории епархии были «потаенными»: жили в глубинке и скрывались от властей; многие бежали за рубеж или укрылись в лесных скитах. После 1-й «выгонки» *Ветки* (1735) для содержания в 6 жен. обителях Псковской епархии в 1736 г. были направлены 34 ветков-

ские черницы и белицы (по дороге 7 чел. бежали). В 1737 г. в подвальной тюрьме при Псковском архиерейском доме содержались 29 чел. (23 мужчины, 6 женщин), из них 15 чел. относились к духовному сословию (ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. № 3470. Л. 1–6 об.); вероятно, некоторые из узников были старообрядцами.

При еп. Стефане (Калиновском; 1739–1745) главным средством противодействия старообрядцам стало экономическое давление (Русское старообрядчество: Светское и церковное законодательство XVII–XVIII вв. / Авт.-сост.: Р. В. Кауркин, Е. П. Титков, С. Р. Савенкова, А. В. Морохин. СПб., 2012. С. 67). В 1742 г. еп. Стефан получил из Синода для распространения в Псковской епархии 40 экз. издания под названием «Чин, како приимати от раскольников и отступников к православной вере приходящих, печатаясь в царствующем граде Москве лета Господня 1720 месяца июля в 3 день». При еп. Стефане продолжали приниматься меры по изъятию из храмов старопечатных книг, о чем архиерею был прислан синодальный указ от 30 апр. 1744 г. Др. определением и указами старопечатные книги предписывалось собирать на хранение в Псковской консистории. Однако, поскольку, по мнению консистории, поместить в нее все собранные старопечатные книги было невозможно, 9 авг. того же года консистория определила старопечатные книги в нее из мон-рей не присылать, а хранить в самих мон-рях в надежных помещениях, к-рые необходимо «запечатать казенною монастырскою и настоятельской печатью». В мон-рях г. Пскова и близлежащих обителях помимо указанных печатей хранилища книг предписывалось запечатывать и печатью консистории. Списки собранных в мон-рях книг за подписями настоятелей было необходимо «в скорости» доставлять в консисторию (ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. № 16. Л. 53–53 об.).

При епископах Симоне (Тодорском; 1745–1754, с 1748 архиепископ) и Вениамине (Пуцке-Григоровиче; 1758–1761) продолжались учет «записных раскольников» и дела по розыску «незаписных» старообрядцев. За послабления и снисходительное отношение к старообрядцам сурово наказывались новообрядные священники.





Несмотря на смягчение гос. политики по отношению к старообрядцам при имп. *Петре III Феодоровиче* и имп. *Екатерине II Алексеевне*, Псковский еп. *Гедеон* (Криновский; 1761–1763) продолжал принимать жесткие меры против старообрядцев. Архиерей своеобразно толковал высочайший манифест от 22 сент. 1762 г., объявлявший помилование «подпавших суду по расколу». Еп. *Гедеон* полагал, что лица, к-рые уже были осуждены ко времени выхода манифеста, должны считать амнистию не актом освобождения сохранивших свои убеждения старообрядцев, а даром прощения прежних заблуждений и преступлений перед законом, к-рые в знак благодарности следовало искупить обязательным обращением в Православие (Там же. № 28. Л. 85–86 об.). Несмотря на манифест от 22 сент. 1762 г., еп. *Гедеон* 7 апр. 1763 г. постановил не освобождать содержащихся в монастырском заключении старообрядцев (в т. ч. находившихся с 1736 в заключении 2 ветковских староверок) до тех пор, пока они не примут Православие (Там же. Л. 163–163 об.).

Отношение к старообрядцам, жившим на территории Псковской епархии, стало более терпимым при архиеп. *Иннокентии* (Нечаеве; 1763–1798, до 1770 епископ). Так, 21 дек. 1764 г. из Синода Псковскому архиерею был направлен указ, к-рым среди прочего предписывалось освободить старообрядцев, к-рые «в разных епархиях и монастырях закованныя под крепким караулом не обратившись содержатся». При этом архиереям нужно было прислать в Синод ведомости о содержащихся у них старообрядцах с указанием, по каким делам они находились в заключении и куда после освобождения «ныне разосланы будут» (Там же. № 30. Л. 20–20 об.).

В XIX в. продолжалось изъятие книг у старообрядцев. Так, книги, конфискованные становым приставом Новоржевского у. у жителей дер. Михалкино, были переданы в б-ку Псковской ДС, где использовались для полемики со старообрядцами и для чтения лекций по курсу «обличения раскола». Две книги из их числа ныне находятся в Древлехранилище Псковского музея. В 1837 г. Псковская духовная консистория приказала открыть в с. Вяз (ныне деревня Новосколынического р-на), где проживало множество старообрядцев,

«училище для обучения поселянских детей, зараженных расколом». В посаде Сольцы (ныне город, районный центр Псковской обл.) после закрытия моленной федосеевцев миссии внутренних дел в 1845 г. предписал принять строгие меры «к присоединению раскольников... в православие и единоверие» (Там же. Ф. 20. Оп. 1. № 1556). Первоначально планировалось устроить единоверческий храм в здании закрытой моленной, о чем велась переписка в 1845–1853 гг. (Там же. № 1560. Л. 1–97). Однако затем было решено построить новую единоверческую церковь на средства местных жителей, желавших присоединиться к единоверию (в 1848 в посаде Сольцы насчитывалось 1075 старообрядцев и 244 единоверца (Там же. № 1672. Л. 44)). Илиинская единоверческая ц. в Сольцах была освящена в 1857 г. (Единоверие в посаде Сольцах // Псковские ЕВ. 1910. № 8. Ч. неофиц. С. 172–176). В июне 1904 г. епархиальный миссионер свящ. *Николай Боголюбов* отчитался об открытии в Сольцах миссионерских курсов, о проведении там первых миссионерских чтений по предложенной им программе, а также о полемике с местными старообрядцами (*Боголюбов Н., свящ.* Отчет о миссионерских курсах в поселке Сольцах // Там же. 1904. № 19. Ч. офиц. С. 303–308).

В с. Загорский Ям (Ям Загорье, ныне Б. Загорье Псковского р-на) с 1806 г. существовала моленная беспоповцев (ГА Псковской обл. Ф. 20. Оп. 1. № 762. Л. 1–26; *Ефимов А. Н.* Псковские старообрядцы // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2003 г. М., 2002. С. 59). В 1836 г. 511 местных старообрядцев с 3 наставниками добровольно перешли в единоверие. Причем 2 бывших наставника стали священниками, а 3-й — церковным старостой (Псковский паломник. Вып. 2: Храмы Псковского у. Псковской губ. / Сост.: Н. В. Коломыцева, инокиня *Фотиния* (Парфенова). Псков, 2009. С. 44). В 1840 г. на средства местных прихожан и казны построена деревянная Троицкая единоверческая ц. с 2 приделами. В янв. 1841 г. к единоверию согласились присоединиться еще 52 жителя Загорского Яма разных сословий (ГА Псковской обл. Ф. 20. Оп. 1. № 1374. Л. 1–3). В февр. 1894 г. для «разглагольствования» с местными старообрядцами из Пскова прибыл миссионер М. И. Лавров-

ский (*Лавровский М. И.* Беседы со старообрядцами // Псковские ЕВ. 1895. № 8. Ч. неофиц. С. 148–150). Единоверческая церковь сгорела в 1937 г.

В дек. 1839 г. единоверцы обратились в консисторию с просьбой разрешить обратиться в единоверческую псковскую Илиинскую ц. с Мокрого луга на Запсковье. Однако, поскольку этот храм был действующим, консистория отклонила эту просьбу и стала рассматривать др. варианты (ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 2. № 259. Л. 1–115). В янв. 1841 г. постановлением Псковской палаты уголовного суда была закрыта общецерковная старообрядческая моленная в доме купца А. Н. Булыникова на Запсковье (Там же. Ф. 20. Оп. 1. № 1378. Л. 1–1 об.). После этого часть прихожан моленной примкнула к новосозданному об-ву единоверцев. В авг. 1843 г. в псковской единоверческой Никольской ц. от Торга начались богослужения (освящена 9 авг. 1843). Чтобы не привлекать любопытствующих, во исполнение высочайше утвержденных 27 окт. 1801 г. правил для единоверческих церквей и по просьбе самих единоверцев Псковский архиеп. *Нафанаил* (Павловский) ходатайствовал перед местными властями о присылке в воскресные и праздничные дни в церковь по одному полицейскому для недопущения туда крестьянских 3 перстами, бреющих бороды или употребляющих табак (кроме «Высочайших Особ») (Там же. № 1460. Л. 1–1 об.). С 29 марта 1870 г. единоверческим священником в Пскове служил *Константин Голубев* (в прошлом старообрядец). В своем доме на Губернаторской ул. (ныне ул. Некрасова) он с разрешения духовных и светских властей открыл и содержал «Славянскую типографию», в которой издавал «противораскольнические» сочинения и миссионерский ж. «Истина» (1868–1886) (*Голубев К. Е., свящ.* Отчет Псковской миссионерской Славянской типографии за 10 лет, с 1868 по 1878. Псков, 1878; *Eugeniusz Iwaniec*. Droga Konstantyna Gołubowa od starowierstwa do prawosławia. Karty z dziejów duchowości rosyjskiej w drugiej połowie XIX wieku. Białystok, 2001). В 1872 г. в псковской единоверческой Никольской ц. числилось 33 прихожанина (ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. № 7727. Л. 2). Храм был закрыт в кон. 30-х гг. XX в. (*Ефимов А. Н.*





Процесс закрытия церквей и обновленческое движение в Пскове в 20–30 гг. XX в. // Псков. Науч.-практ., ист.-краевед. ж. ПГПИ. Псков, 2001. Т. 14. С. 25). Ныне — приход РПЦ.

В 1-й пол. XIX в. в с. Сорокино (ныне деревня Дедовичского р-на) была построена единоверческая деревянная Покровская ц. (*Боголюбов Н., свящ.* Из жизни сорокинских раскольников // Псковские ЕВ. 1900. № 23. Ч. неофиц. С. 412). Несмотря на существование в селе единоверческой церкви, согласно рапорту полицейского пристава в консисторию, с 1858 по 1872 г. не было ни одного крещения детей местных старообрядцев (в основном федосеевцев) (ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. № 7727. Л. 122). Ок. 1869–1871 гг. в Сорокино приезжал для бесед со старообрядцами и подолгу жил миссионер архим. *Павел Прусский*, 2 месяца жил и вел беседы насельник московского Никольского единоверческого мон-ря священноинок Прокопий. В 1872 г. в селе построена новая деревянная на каменном фундаменте Покровская ц. В дек. 1873 г. со старообрядцами Сорокина и окрестных селений беседовал миссионер и благочинный единоверческих церквей Псковской епархии свящ. К. Голубев, а в 1894 г. — миссионер М. И. Лавровский (*Лавровский М. И.* Беседы со старообрядцами // Псковские ЕВ. 1895. № 11. Ч. неофиц. С. 196–198). Однако их проповедь была малоуспешной. В 90-х гг. XIX в. при сорокинской единоверческой церкви устроена церковно-приходская школа для детей старообрядцев.

Единоверческие церкви помимо упомянутых выше существовали в дер. Маслово Порховского у., в дер. Сосонке Порховского у. (ныне Дедовичского р-на; церковь упом. в 1870), в с. Голубово (ныне деревня Дновского р-на) (*Боголюбов Н., свящ.* Обращение старообрядцев // Там же. 1902. № 21. Ч. неофиц. С. 438) и в дер. Михалкино (ныне Новоржевского р-на). В 1902 г. в дер. Долгуше (ныне Дновского р-на) построен единоверческий храм, освященный 11 дек. того же года. 12 дек. диакон из местных крестьян Никанор Фёдоров (бывш. староверческий наставник) был рукоположен во священника к этой церкви Псковским еп. Сергием (Ланиным) (Там же. 1903. № 1. Ч. офиц. С. 12–13). Все единоверческие церкви были закрыты в 20–30-х гг. XX в.;

в дальнейшем на территории епархии они не появлялись.

А. Б. Постников

Псковская епархия в 1917–1940 гг.

К 1917 г. в П. и П. е. было 554 церкви, 969 часовен, 8 мужских и 5 жен. мон-рей, 3 жен. общины. В 1-й пол. 1917 г. в епархии продолжался процесс преобразования общин в мон-ри. Указом Синода от 21 февр. 1917 г. Тихвинская жен. община в Великолукском у. была преобразована в общежительный мон-рь (Псковские ЕВ. 1917. № 6/7. Ч. офиц. С. 42). 10 марта 1917 г. Псковская духовная консистория слушала ходатайство владелицы имения Сионская Гора близ Торопца М. И. Козловой (в монашестве Зинаида) о возможности устройства в имении, где существовала жен. община, мон-ря (к тому времени в общине были деревянная церковь, трапезная, хозяйственные строения, школа грамоты, строился дом причта, проживали 6 рясофорных послушниц (включая Козлову) и 10 послушниц-беллиц 25–70 лет). Консистория постановила ходатайствовать об устройстве мон-ря перед Синодом. Мон-рь был закрыт в 1924 г.

Вечером 1 марта 1917 г. в Псков, где находился штаб Северного фронта рус. армии, прибыл поезд имп. мч. Николая II, на следующий день император отрекся от престола. 4 марта в кафедральном Благовещенском соборе еп. Евсений (Гроздов) произнес речь, в к-рой, в частности, призвал к лояльности Временному правительству, «к которому отныне вполне законно перешла Верховная власть». Затем были зачитаны манифест об отречении императора и акт вел. кн. Михаила Александровича об отказе от принятия престола. После этого еп. Евсений, не дожидаясь указаний Синода о новой форме поминовения властей, отслужил молебен с многолетием «Богохранимой Державе Российской, благоверному Временному Правительству ея, Христолюбивому воинству и всем православным Христианам» (Там же. Ч. неофиц. С. 89, 104). Указ Синода на имя Псковского архиепископа о новой форме поминовения властей вышел лишь 9 марта (Там же. Ч. офиц. С. 41–42). 21 марта на общем собрании псковогородского духовенства было постановлено приветствовать Временное правительство и «теснее сплотиться с Епископом и прихожанами, чтобы совместно отстаивать интересы Церкви, проводить в жизнь необ-

ходимые реформы». Подобные собрания стали проводиться регулярно, их посещал еп. Евсений (Там же. Ч. неофиц. С. 107). В ответ на телеграмму духовенства Пскова во главе с еп. Евсением Временному правительству (в к-рой, в частности, авторы заявили о своем освобождении «от векового гнета над их совестью») 29 марта еп. Евсений по телеграфу получил благодарность обер-прокурора Синода В. Н. Львова (Там же. Ч. офиц. С. 40–41; Российское духовенство и свержение монархии. 2006. С. 236). 23 марта еп. Евсений в кафедральном соборе отслужил панихиду «по почившим борцам за свободу» (Псковские ЕВ. 1917. № 6/7. Ч. неофиц. С. 105).

В номере «Псковских епархиальных ведомостей» от 16 марта — 15 апр. 1917 г. было опубликовано воззвание к духовенству епархии «общего собрания Псковогородского духовенства, церковных старост и представителей от мирян», подписанное еп. Евсением (Гроздовым), прот. Василием Беллавиным, 2 священниками, протодиаконем, псаломщиком и 2 церковными старостами. Авторы воззвания, в частности, предлагали пастырям призывать народ на приходские собрания, созывать приходские советы из «лиц, свободно избранных самим народом», вместе с приходскими советами обсуждать на окружных, уездных и епархиальных собраниях реформы приходской жизни. Священнослужители епархии должны были способствовать лояльности прихожан по отношению к Временному правительству: духовенство призывалось «внушать народу доверие только этому Правительству, вышедшему из среды народных избранников» (Там же. Ч. офиц. С. 38–40).

14 апр. 1917 г. корпорации Псковской ДС, Псковского ДУ и епархиального жен. уч-ща образовали Союз педагогов духовно-учебных заведений г. Пскова (Там же. Ч. неофиц. С. 107–108). В нач. мая состоялся съезд педагогов средней духовной школы Псковской губ. При поспешной подготовке съезда не были приглашены представители от церковноприходских школ, но, согласно постановлению съезда, они могли участвовать в заседаниях наравне со «всеми вообще интересующимися вопросами духовного просвещения», которые имели право совещательного голоса. Председателем





съезда был избран преподаватель Псковской ДС А. И. Макаровский. Делегаты обсуждали вопрос «о желательном типе новой духовной школы, о коренном переустройстве ее учебно-воспитательной организации», они должны были избрать делегатов от духовных школ для участия в епархиальном съезде; также было решено избрать 3 делегатов на I Всероссийский съезд деятелей духовной школы (проходил в Москве 25–31 мая 1917) (Там же. № 8/11. Ч. офиц. С. 62–66; № 12/13. Отд. неофиц. С. 140–145; № 24. Отд. неофиц. С. 159–163).

23 мая открылся Псковский чрезвычайный епархиальный съезд духовенства и мирян (протоколы не публ.). Члены президиума съезда участвовали во Всероссийском съезде духовенства и мирян (заседал в Москве 1–12 июня 1917) (Там же. № 8/11. Ч. офиц. С. 87). Епархиальный съезд среди прочего признал желательным «участие духовенства как членов Советов крестьянских, рабочих и солдатских депутатов», поскольку в Советы входят члены разных партий и «священник, как проповедник любви, братства, равенства и мира, не может быть там лишним» (цит. по: Российское духовенство и свержение монархии. 2006. С. 177).

18 июня 1917 г. еп. Евсевий возглавил организованный «по желанию граждан Пскова» общегородской крестный ход вокруг города с мощами блгв. кн. Всеволода (Гавриила), с чудотворными и особо чтимыми иконами городских церквей. Верующие молились «о зашищении города Пскова от нашествия врага». В шествии и молебне участвовало ок. 15 тыс. чел. (Псковские ЕВ. 1917. № 8/11. Отд. неофиц. С. 132; № 12/13. Отд. неофиц. С. 145–146). Согласно постановлению Временного правительства от 20 июня 1917 г., все церковные начальные, церковно-учительские и второклассные школы переданы в ведение Мин-ва народного просвещения.

После Февральской революции в Псковской епархии имели место случаи захвата и расхищения крестьянами церковных угодий. 13 мая 1917 г. еп. Евсевий жаловался оберпрокурору Львову на факты присвоения церковно-причтовых земель и на вырубку 255 деревьев строевого леса на принадлежавшей Псковско-Печерскому мон-рю даче

Мустишево. Несмотря на расхищение крестьянами церковной собственности в Псковской и др. епархиях, 8 сент. 1917 г. исполнительный комитет Псковского губ. Совета крестьянских депутатов просил Синод разрешить проведение церковного сбора в пользу крестьянских орг-ций и огласить соответствующее воззвание в храмах епархии. Однако расхищение церковного имущества продолжалось. По донесению еп. Евсевия о том, что Холмская уездная продовольственная управа реквизировала у Воронцовского Благочинного мон-ря предназначенные для строительства храма железобетонный и кирпич, осенью 1917 г. Департамент по делам Православной Церкви Мин-ва исповеданий подготовил обращение в Мин-во продовольствия с просьбой об отмене реквизиции и о возмещении убытков монастырю. В ночь на 2 нояб. 1917 г. местные крестьяне и солдаты (ок. 100 чел.) захватили Николаевскую жен. общину в Новоржевском у., описали ее имущество, увели лошадей. В ходе захвата настоятельница общины сумела скрыться; в общине был оставлен караул из 3 крестьян. Псковская духовная консистория доложила о случившемся псковскому губ. комиссару и прокурору Великолукского окружного суда, а еп. Евсевий сообщил в Департамент по делам Православной Церкви.

В дек. 1917 г. вышел последний номер «Псковских епархиальных ведомостей». На Рождество Христово 1918 г. к еп. Евсевию явились представители Военно-революционного комитета (ВРК) и заявили, что кто-то из священников после праздничной литургии произнес «погромную» проповедь. Еп. Евсевий был доставлен в ВРК и допрошен. Оказалось, что неугодную большевикам проповедь произнес священник Серафимовской ц. Баженов (призывал прекратить «пролитие братской крови»). Псковский архиерей пообещал дать священнику «наставление», после чего был отпущен.

25 янв. 1918 г. консистория заслушала прошение исполнявшей должность начальницы псковской Илиинской общины сестер милосердия мон. Евлампии и казначей мон. Евгении «об указании им места жительства», поскольку помещения общины и ее документы были захвачены уполномоченным ВРК. Местом жительства монахинь до особого

распоряжения консистория определила Иоанно-Предтеченский мон-рь. Предположительно после этого Илиинская община прекратила существование.

После издания декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 20 янв. 1918 г. Церковь лишилась статуса юридического лица и права иметь собственность. Во мн. епархиях верующие выступили против ущемления прав Церкви, гл. обр. в форме проведения крестных ходов с молениями о защите Церкви от гонений и организации собраний для обсуждения соответствующих мер. Очевидно, аналогичные мероприятия имели место в Псковской епархии, поскольку 6(19) февр. 1918 г. патриарх Московский и всея России свт. Тихон (Беллавин) обратился к еп. Евсевию с просьбой передать «ревнителям Православия» г. Пскова «глубокую благодарность за добрую отзывчивость и за высказанную ими решимость твердо постоять за защиту веры Христовой». 25 апр. того же года еп. Евсевий был возведен в сан архиепископа. 14 сент. 1918 г. по постановлению ЧК в окрестностях дер. Карамышево Псковского у. (ныне село Псковского р-на) расстреляны клирики Илиинской ц. погоста Полонск того же уезда — свящ. сщмч. Александр Любимов и диак. сщмч. Владимир Двинский, обвиненные в «контрреволюционных действиях», «монархизме», а также в том, что во время революции 1905–1907 гг. они якобы доносили полиции на своих односельчан. 30 дек. того же года в числе 12 расстрелянных, вина к-рых не указывалась, был иером. Леонтий.

15 янв. 1919 г. консистория извещала губ. власти о том, что настоятельница псковского Иоанно-Предтеченского мон-ря сообщила консистории о бедственном положении насельниц по причине того, что монастырь заняли советские войска. Для сестер обители были оставлены лишь 2 «маленьких домика», у монастыря были реквизированы все имущество и съестные припасы, в связи с чем он был «лишен всякой возможности к существованию». Настоятельница обители просила возвратить реквизированный скот и съестные припасы, а также предоставить насельницам дополнительное помещение. Однако власти постановили, что «оказывать снисхождение... монастырю





нет оснований» (ГА Псковской обл. Ф. Р-590. Оп. 1. Д. 196. Л. 223–225). К 15 марта того же года войска ушли из обители (одно из зданий было ими «испорчено»), но в мон-ре был организован дом социального обеспечения для несовершеннолетних им. К. Маркса.

30 янв. 1919 г. подотдел по охране, учету и регистрации памятников искусства и старины обратился в губисполком с просьбой «принять срочные меры к охране» 6-ки закрытой Псковской ДС. Вероятно, просьба была удовлетворена, поскольку в наст. время книги из семинарской 6-ки хранятся в Псковском музее-заповеднике.

В ходе организованной властями кощунственной кампании по *вскрытию мощей* 27 февр. 1919 г. в присутствии архиеп. Евсевия представители губисполкома, профсоюзов и др. советских орг-ций вскрыли мощи блгв. кн. Всеволода (Гавриила). Несмотря на это, как отчитывались местные власти в ЦК РКП(б), «поклонения» мощам «продолжаются с неослабным рвением... пока еще не наступил момент, чтобы можно было безболезненно изъять мощи из среды объектов поклонения» (Там же. Д. 842. Л. 8 об.— 9).

В ходе гражданской войны, в кон. мая 1919 г., Псков заняли антибольшевистские силы. В авг. того же года при наступлении Красной Армии архиеп. Евсевий с клиром Троицкого собора и ряда др. церквей эвакуировался в Эстонию. С сент. архиерей проживал в Нарве, руководил духовенством Северо-Западной армии ген. Н. Н. Юденича, временно управлял приходами сев.-зап. областей России, занятых белыми войсками. После окончательного поражения и интернирования армии Юденича в Эстонии в дек. 1919 г. архиеп. Евсевий ушел на покой.

После восстановления власти большевиков Псковский губисполком 25 дек. 1919 г. постановил организовать 2 концентрационных лагеря. Один из них (на 350 чел.) начал действовать 24 февр. 1920 г. в Вознесенском жен. мон-ре. В июне того же года верующие безуспешно ходатайствовали перед властями о передаче им храмов обители. 9 июня 1920 г. лагерь из ведения губисполкома был передан в ведение Псковской губ. ЧК.

2 февр. 1920 г. на Псковскую кафедру был определен еп. *Геннадий* (Ту-

берозов). В тот же день был заключен Юрьевский (Тартуский) мирный договор между РСФСР и Эстонией, согласно к-рому последней отошла часть территории Псковского у. (в т. ч. Изборск и Псково-Печерский мон-рь). Согласно Рижскому мирному договору между РСФСР и Латвией от 11 авг. 1920 г., Латвии отошла часть Островского у.

В сент. 1920 г. власти запретили проведение епархиального съезда. Циркуляром Отдела управления НКВД от 18 сент. 1920 г. предписывалось немедленно закрыть, как «незаконно действующий» (т. е. не зарегистрированный властями), Псковский *епархиальный совет* (Там же. Оп. 2. Д. 65. Л. 16). После этого еп. Геннадий создал «Управление епископа Псковского», для работы в к-ром пригласил протоиереев Михаила Каменского, Алексея Черепнина, Михаила Поспелова и Иоанна Литвинского. Управление действовало до авг. 1922 г. В нояб. 1920 г. был запрещен ежегодный крестный ход с мощами блгв. кн. Всеволода (Гавриила).

Во исполнение советских декретов в П. и П. е. шел процесс закрытия домовых церквей и часовен при учебных заведениях, тюрьмах, больницах, казармах и др. учреждениях. Нек-рые из этих храмов преобразовывались в приходские. Так, Никольская ц. бывш. 93-го Иркутского пехотного полка в кон. 1919 г. стала приходским храмом при ст. Псков-1. Осенью 1925 г. он был закрыт, общее собрание прихожан (в основном железнодорожники и жители окрестностей) безрезультатно ходатайствовало перед властями об оставлении в силе договора на пользование храмом (*Иванова*. 2007. С. 144).

В марте 1920 г. VIII отдел Наркомюста поручил Псковскому губисполкому в 2-недельный срок сообщить о количестве храмов в Пскове и в уездных городах, об их общей площади и фактической посещаемости, о точном числе граждан, заключивших договоры о пользовании храмами. Также отдел интересовало, «имеется ли настоятельная необходимость» использовать часть действовавших храмов «в общественных целях» и каково отношение «местного населения к возможности утилизации церквей под общественные нужды». Псковский губисполком сообщил, что «в утилизации церквей под общественные нужды необходи-

мости не представляется, что же касается монастырей, то таковые могут быть использованы» (Там же). Тем не менее для «общественных целей» использовались не только монастырские помещения, но и здания приходских церквей. Ряд храмов, имевших особую историческую ценность, передавались в ведение губмузея. 28 мая 1920 г. Торопецкий уисполком принял решение открыть в Торопецком Троицком Небине мон-ре рабочий дом и гауптвахту. К тому времени в 3 кельях обители жили игум. Константин (Цветков) 70 лет, псаломщик мон. Павел (Левитский) 65 лет и скотница П. Разыграева 60 лет. 8 янв. 1924 г. Торопецкий уисполком постановил закрыть мон-рь. 10 авг. 1920 г. власти Пскова приняли решение разместить в зданиях Илиинской общины дом матери и ребенка. В тот же день комиссия особого назначения Великолукского у. решила, что «Вознесенский монастырь очень пригодится под детскую колонию», а Сергиевский мон-рь «может быть использован для целей здравотдела». 27 окт. 1920 г. местные власти решили организовать в псковском Иоанно-Предтеченском мон-ре детский дом. Неск. лет монастырский храм действовал как приходской. В 1920 г. на территории Елеазарова мон-ря был организован учебный совхоз «Елизарово» губ. отдела народного образования. Уже в сент. того же года было выявлено, что постройки совхоза «разрушаются все больше и больше», работа совхоза оценивалась неудовлетворительно (ГА Псковской обл. Ф. Р-530. Оп. 1. Д. 218. Л. 130). В марте 1921 г. народный комиссар здравоохранения РСФСР Н. А. Семашко просил передать бывш. Елеазаров мон-рь губ. отделу здравоохранения. 25 июля 1922 г. часть монастырских помещений была передана губ. дому дефективных детей.

Псковская губ. комиссия по *изъятию церковных ценностей* начала работать в первых числах марта 1922 г. Согласно сводке Информационного отдела ГПУ, по состоянию на 10 марта «контр-революционной агитации со стороны духовенства не отмечается; местами духовенство относится сочувственно к работам Комиссии» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 87). Тем не менее из-за возмущения верующих Псковская губ. комиссия по изъятию церковных ценностей дважды не могла попасть





в Троицкий кафедральный собор. Изъятие было произведено только тогда, когда «комиссии удалось незаметно проникнуть в собор». 18 апр. М. И. Калинин, стоявший во главе Центральной комиссии по изъятию церковных ценностей, направил Псковской губ. комиссии телеграмму, в к-рой отмечал, что изъятие церковных ценностей в Псковской губ. проходит «крайне медленно, далеко отставая от других губерний». 24 апр. председатель Псковской губ. комиссии Никитин телеграфировал Калинин, что изъятие ценностей в Пскове будет завершено 1 мая, а в уездах — 10 мая, объясняя задержку разливом рек. Однако в указанные сроки комиссия не уложились. В телеграмме Калинина от 11 мая, направленной в Псковский губком РКП(б) наряду с др. губисполкомами, констатировалась задержка и предлагалось ускорить работу по изъятию ценностей, к-рая должна завершиться в 1-й пол. мая. В тот же день Псковский губком РКП(б) получил телеграмму И. В. Сталина, в к-рой телеграмма Калинина предлагалась «к неуклонному исполнению». 13 июня 1922 г. председатель Псковской губ. комиссии по изъятию церковных ценностей рапортовал во ВЦИК о том, что изъятие завершилось, в результате чего получено 224 пуда 16 фунтов золота, серебра и др. драгоценностей (ГА Псковской обл. Ф. Р-590. Оп. 1. Д. 1015. Л. 123). Тем не менее конфискация церковных ценностей в губернии продолжалась до сер. авг. 1922 г., общее количество учтенных к тому времени губфинотделом ценностей — 262 золотых изделия с драгоценными камнями общим весом более 1 пуда 7 фунтов и 9931 серебряное изделие общим весом более 289 пудов 7 фунтов. По ходатайству музеев и краеведческих об-в некоторые изъятые богослужебные предметы поступили на государственное хранение. Так, Порховское об-во изучения местного края 3 апр. 1922 г. обратилось в Псковский губфинотдел с просьбой передать на хранение в Поганкины палаты в Пскове несколько предметов. В их числе были и вещи, изъятые из церквей: 2 лжицы с дарственной надписью игум. Александра 1737 г., 2 подсвечника и чаша с лат. надписью из Никандровой пуст., блюдо с дарственной надписью Псковского городского об-ва, подписанное имп. Екатерине II (в наст.

время блюдо хранится в Псковском музее-заповеднике; судьба остальных предметов неизв.).

После начала инспирированного властями обновленческого раскола Церкви (см. ст. *Обновленчество*) еп. Геннадий (Туберозов) отказался признать обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ). 18 июня архиерей провозгласил многолетие находившемуся под арестом патриарху свт. Тихону, что дало повод властям начать в печати кампанию против Псковского епископа, которого обвиняли в нелояльности по отношению к советской власти и в противодействии «обновлению» Церкви. 11 июля 1922 г. обновленцы ostrанили еп. Геннадия от управления епархией. В сводке от 14 сент. 1922 г. VI отд-ния Секретного отдела ГПУ «о расколе духовенства» за период с 15 июля по 20 авг. того же года отмечалось, что группы «*Живой церкви*» существуют в Островском и Псковском уездах. В Островском у. в группу входили 5 священников, 5 диаконов и 3 псаломщика, было выбрано организационное бюро. В Псковском у. насчитывалось 8 живоцерковников. В сводке также сообщалось, что еп. Геннадий противодействовал обновленцам, предостерегая, что лишит их сана в случае продолжения ими раскольнической деятельности (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 324). 8 авг. еп. Геннадий был арестован. Архиерея обвиняли в контрреволюционной агитации и в сопротивлении изъятию церковных ценностей. В ходе следствия выяснилось, что епископ дважды жертвовал личные серебряные вещи на помощь голодающим. Верующие направляли властям коллективные ходатайства о его освобождении. Постановлением Псковского губ. ревтрибунала от 24 авг. еп. Геннадия освободили под подписку о невыезде, после чего он вынужденно направил приветственную телеграмму ВЦУ и возглавил созданный во время его ареста местный комитет «*Живой церкви*». По требованию уполномоченного ВЦУ островского свящ. Николая Игнатьева «Управление епископа Псковского» было реорганизовано в Псковское ЕУ, в состав к-рого были включены миряне. Несмотря на фактическое признание ВЦУ, еп. Геннадий пытался противодействовать обновленчеству. В нач. окт. в Троицком соборе состоялось епархиальное собрание (съезд) духовен-

ства и мирян под председательством еп. Геннадия, в к-ром участвовали 80 чел. из всех уездов Псковской губ. Группу активных сторонников обновленчества на съезде возглавлял свящ. Н. Игнатьев. Под влиянием архиерея собрание приняло относительно умеренные постановления: декларировало лояльное отношение к советской власти и к декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», отрицало «всякое... участие» Церкви в политике, а также заявляло о праве Церкви устраивать ее внутреннюю жизнь без вмешательства светских властей. После собрания против еп. Геннадия усилилась кампания в печати, поскольку власти видели в архиерее виновника неудач местной группы «*Живой церкви*» (в газ. «Псковский набат» епископа именовали «иезуитом» и «дипломатом от православия»). Уполномоченным ВЦУ вместо свящ. Н. Игнатьева был назначен председатель местного комитета «*Живой церкви*» свящ. Алексей Лавров. Он добился от еп. Геннадия удаления из Псковского ЕУ «реакционных членов». В информационной сводке Псковского губотдела ГПУ за 18–25 дек. 1922 г. признавалась неспособность установить полный контроль над епархией и предлагалось принять «репрессивные меры» против духовенства, «явно или скрыто, но борющегося против вводимых мероприятий соввласти и восстанавливающих несознательные массы», поскольку «*Живая церковь*» «чего-либо реального дать не может» (цит. по: Псковский синодик. 2005. С. 93).

В 1922–1923 гг. еп. Геннадий проживал на территории Иоанно-Предтеченского жен. мон-ря. 23 февр. 1923 г. Комиссией НКВД по адм. высылкам архиерей был приговорен к 2 годам ссылки в Бухару (Туркестан), однако 1 июня 1923 г. еп. Геннадий скончался в Пскове. На его похороны пришли 4 тыс. чел., епископ был погребен на кладбище Иоанно-Предтеченского мон-ря, а при ликвидации кладбища в 1925 г. его останки перенесли в усыпальницу Псковских архиереев в Троицком соборе.

Кроме формально признавшего ВЦУ еп. Геннадия (Туберозова) Псковскую обновленческую кафедру занимали: «епископ» Димитрий Рождественский (10 мая — 26 сент. 1923), «епископ» Павел Масленников (6 июля — нояб. 1924), «епископ»





(Ряшенцев); с 17 июня 1924 г. он одновременно управлял и Гомельским викариатством. Поскольку

*Церковь во имя архангелов
Михаила и Гавриила
с Городца в Пскове.
Заложена в 1339 г.
Фотография. 10-е гг. XXI в.*

Михаил Постников (дек. 1924 — 21 янв. 1925; в. у.), «епископ» Симеон Канарский (21 янв. — 10 окт. 1925), «епископ» Владимир (Пищулин; назначен на Псковскую кафедру 10 окт. 1925, от назначения отказался, в том же месяце уволен на покой), «архиепископ» Василий Виноградов (апр. 1926 — февр. 1929), «митрополит» Николай Федотов (февр. 1929 — 10 июня 1930), «митрополит» Модест (Никитин; 10 июня 1930 — 17 июня 1931), «архиепископ» Палладий Бельтюков (24 июня — дек. 1931), «архиепископ» Александр Шубин (дек. 1931 — 3 авг. 1932), «архиепископ» Серапион (Сперанцев; 31 авг. 1932 — 22 нояб. 1933), «митрополит» Алексей Дьяконов (авг. 1934 — 31 янв. 1936), «епископ» (позднее «архиепископ») Николай Елпидинский (26 февр. — 4 июля 1936).

С 1922 г. кафедра глав Псковской обновленческой епархии находилась в Троицком летнем и Благовещенском зимнем соборах; после закрытия Благовещенского собора (кон. 1929) — только в Троицком соборе. В 1925–1935 гг. Псковская обновленческая епархия входила в состав раскольников Северо-Западной (с 1928 Ленинградской) митрополии, в 1935–1936 гг. — в состав обновленческой Калининской митрополии. От Псковской обновленческой епархии была отделена раскольничья Великолукская и Невельская епархия, к-рую с 10 дек. 1929 по дек. 1934 г. возглавлял «архиепископ» Михаил Свидерский. Его кафедра находилась в великолукском Воскресенском соборе. Великолукская обновленческая епархия входила в состав раскольников Западной митрополии с центром в Смоленске.

16 сент. 1923 г. на Псковскую кафедру был назначен еп. Варлаам

ку Троицкий собор был захвачен обновленцами, кафедра канонических Псковских архиереев бы-

ла перенесена в ц. во имя арх. Михаила с Городца (в 1929 получила статус кафедрального собора). Сотрудники советских карательных органов отмечали, что новый епископ пользуется «большими симпатиями верующего населения губернии» (Там же. С. 94). В информационной сводке VI отд-ния Секретного отдела ОГПУ «о состоянии православных церковников» по губерниям СССР на 1 янв. 1924 г. констатировался «рост тихоновщины» в Псковской губ., что объяснялось пребыванием в Пскове канонического епископа. Почти все псковское духовенство отмежевалось от обновленчества, за к-рое «до сего времени стоит еще» духовенство Островского и частично Опочецкого и Новоржевского уездов. Духовенство канонической Церкви в остальных уездах «сумело организовать и представляет из себя довольно реальную силу», обновленцы же в борьбе с ними «бессильны»; раскольничий «Епар[хиальный] Совет в крайне критическом положении», а «всякий приток денежных средств с мест совершенно прекратился» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 374).

Осенью 1923 г. Президиум Псковского губисполкома постановил закрыть храм бывш. Иоанно-Предтеченского мон-ря в Пскове. Прихожане церкви обратились во ВЦИК, однако 2 февр. 1924 г. получили ответ члена ВЦИК П. Г. Смидовича с отказом пересматривать решение о закрытии монастырской церкви. Вместе с тем Смидович отмечал, что церковь признана историческим памятником, находится в ведении губмузея, а на ее «ремонт и охрану» потребуются средства, к-рыми губмузей не располагает. Поскольку «после выселения монашествовавших и всех контрреволюционных элементов, церковь перестает быть центром антиправи-

тельственной агитации, что явилось поводом к ее закрытию», Смидович предложил передать церковь по договору «другой группе верующих, которые гарантировали бы отсутствие политической работы (например, живоцерковники)...» (ГА Псковской обл. Ф. Р–590. Оп. 2. Д. 85. Л. 155).

В февр. 1924 г. большинство представителей духовенства епархии принесли еп. Варлааму покаяние в грехе уклонения в раскол и были воссоединены с Церковью. 3–5 февр. в Пскове проходил судебный процесс над настоятелем формально закрытой в дек. 1923 г. Никандровой пуст. архим. Владимиром (Гигановым) и др. насельниками обители, к-рые обвинялись в контрреволюционной агитации. Билеты на процесс распределялись только среди членов профсоюзов. В числе «экспертов» выступил один из лидеров обновленчества — свящ. В. Д. Красницкий. Несмотря на приложенные властями усилия, обвинение не смогло доказать факт подстрекательства к насильственному свержению советской власти, архим. Владимир был приговорен к 6 месяцам тюремного заключения с зачетом предварительного заключения и к высылке из Псковской губ. Др. обвиняемые также получили минимальные сроки заключения и высылки (несмотря на приговоры, насельники Никандровой пуст. продолжали жить на ее территории по монастырскому уставу до 1927, когда они были выселены, а монастырские постройки проданы на слом военной части).

Декретом ВЦИК от 24 марта 1924 г. в состав Псковской губ. переданы Велижский, Невельский и Себежский уезды упраздненной Витебской губ. Сведения о точном времени подчинения этих земель Псковской епархии не обнаружены.

По данным Псковского губотдела ОГПУ, в марте 1924 г. 57 приходов в Псковской губ. находились в подчинении обновленческому синоду; из 336 остальных приходов «70% являются вполне тихоновскими, а 30% открыто избрать определенное направление не решаются, а лишь частично присоединяются» к еп. Варлааму, т. к. большинство из них «все же имеет скрытое тяготение в сторону Тихона» (Там же. Д. 86. Л. 373). В обращении обновленческого Синода во ВЦИК и в СНК от 30 окт. 1924 г. с призывом к «ликвидации тихоновской головки» отмечалось,



что обновленцы в Псковской епархии «терпят страшную нужду, влача буквально нищенское существование... но все же не сдают своих позиций» (Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 434). В кон. 1924 г. еп. Варлаам был арестован в Пскове, приговорен к 2 годам тюремного заключения, к-рое отбывал в Ярославле, после чего на Псковскую кафедру не возвратился.

В кон. 1924 — нач. 1925 г. в Псковской губ. насчитывалось 528 церквей с 637 религ. об-вами (в т. ч. 246 зарегистрированными и 391 незарегистрированным) и 930 представителями духовенства; из действовавших до 1922 г. 14 мон-рей 4 существовали под видом сельскохозяйственных артелей и коммун, остальные были ликвидированы (Псковский синодик. 2005. С. 97, 104; Иванова. 2007. С. 145).

После ареста еп. Варлаама (Ряшенцева) каноническими приходами Псковской епархии стал управлять проживавший в Пскове в ссылке Тобольский архиеп. Николай (Покровский). Вскоре он получил назначение на Псковскую кафедру. После кончины патриарха свт. Тихона Псковский архиеп. Николай присутствовал на *Архиерейском совещании Русской Православной Церкви 12 апреля 1925 г.* и в числе 60 архиереев в тот же день подписал акт о передаче высшей церковной власти Крутицкому митр. сщмч. Петру (Полянскому) как патриаршему местоблюстителю (Акты свт. Тихона. С. 416). После начала *григорианского раскола* (см. также ст. *Временный высший церковный совет (ВВЦС)*) Псковский архиеп. Николай не ранее 4 марта и не позднее 2 апр. 1926 г. вместе с рядом других иерархов подписал обращение к зам. патриаршего местоблюстителя митр. Сергию (Страгородскому; впоследствии патриарх Московский и всея Руси) с осуждением раскольников ВВЦС (Там же. С. 449–450). В 1926 г. от Псковской епархии была отделена *Великолукская и Торопецкая епархия*. Архиеп. Николай решительно выступал против обновленцев. 24 мая 1927 г. газ. «Псковский набат» сообщала, что «Живая церковь» в губернии заметной роли не играет, имеет в Пскове единственный приход (Троицкий собор), а во всех уездах — не более 15–16 приходов. Единственного священника-обновленца в Порховском у. прихожане изгнали из церкви. В основ-

ном раскольники концентрировались в Островском у.

В 1927 г. архиеп. Николай (Покровский) был выслан в Иваново-Вознесенск (ныне Иваново). 29 сент. того же года Псковскую епархию возглавил архиеп. Феофан (Туляков). Во 2-й пол. 20-х — сер. 30-х гг. продолжался процесс закрытия храмов, духовенство облагалось завышенными налогами и страховыми взносами. Мн. священнослужители и прихожане были осуждены по политическим статьям. 27 авг. 1929 г. закрыт находившийся в руках обновленцев псковский Благовещенский собор (взорван в 1933); в нач. 30-х гг. закрыты Илиинская и Анастасиинская церкви Пскова. В 1929 — 1-й пол. 30-х гг. проводилась кампания по изъятию из храмов колоколов и передаче их на переплавку. В Псковском окр. Ленинградской обл. (Псковская губ. была упразднена 1 авг. 1927) местный окрисполком в 1930 г. постановил снять колокола со всех церквей и передать их предприятиям (Проскура. 2004. С. 122). 12 янв. того же года Великолукский окрисполком согласился с представлением Великолукского горсовета и постановил снять все колокола с церквей в г. Вел. Луки. 25 янв. 1930 г. аналогичное решение Великолукский окрисполком принял в отношении колоколов церквей в г. Себеж. В 1930 г. в квартире последнего ректора Псковской ДС прот. Александра Лепорского провели обыск, никаких компрометирующих материалов не нашли, изъяли 23 р. серебром и 7 р. 15 к. медью. В результате он был осужден за «подкуп и приговорен к 3 месяцам принудительных работ. В 1933 г. священник из Островского р-на М. А. Боголюбов был приговорен к 10 годам заключения в концлагере как «глава кулацко-церковной группировки и ее идеолог, препятствовавший выполнению планов заготовок сельхозпродукции и коллективизации» (Псковский синодик. 2005. С. 116). В нояб. 1931 г. Особым совещанием при коллегии ОГПУ было рассмотрено дело «церковно-монархической контрреволюционной организации», по к-рому проходило более 190 чел., в т. ч. 25 священников, 99 монахов и монахинь, 4 представителя низшего клира во главе с Великолукским еп. Тихоном (Рождественским). Деятельность «организации», по данным 5-томного уго-

ловного дела, распространялась на Вел. Луки, Великолукский, Локнянский, Куньинский, Пустошкинский, Насвинский, Невельский, Торопецкий, Осташковский, Нелидовский и Холмский районы Западной обл. 178 чел. были приговорены к 3 годам лишения свободы либо к высылке на тот же срок в Северный край и Казахстан, 12 чел. лишены права проживать в ряде населенных пунктов и прикреплены к определенному месту жительства. В ходе принудительной коллективизации сельского хозяйства пострадали нек-рые священнослужители. Так, в информационной сводке о ходе раскулачивания от 11 марта 1930 г. отмечалось, что в Серёдкинском и Новосельском районах Псковского окр. Ленинградской обл. (оба района ныне не существуют) в списки кулаков внесли всех местных священников. В информационной сводке Псковского окружкома ВКП(б) в дек. 1930 г. указывалось, что в Дновском р-не в списки кулаков, выселяемых с территории проведения раскулачивания, были внесены все служители культа. Их имущество, включая предметы домашнего обихода, было изъято. 1 марта 1930 г. в Псковском р-не взято на учет имущество 12 хозяйств служителей культа. В Карамышевском р-не крестьяне вступились за свещ. Любимова, у к-рого сельсовет перед выселением описал все имущество. Священник и его активные защитники были арестованы по обвинению в контрреволюционной деятельности. Любимов был выслан на 3 года, его имущество конфисковали (Там же. С. 120–121). В 1930 г. в дер. Берёза Порховского р-на и в с. Выбор Выборского р-на имели место выступления крестьян, требовавших отмены решений о закрытии местных церквей и прекращения преследований священников. В дер. Берёза власти первоначально пошли крестьянам на уступки, пообещав не закрывать храм, однако вскоре в деревне была проведена операция по «изъятию антисоветских элементов». В с. Выбор после выступления крестьян был арестован священник Успенской ц. Николай Цвенёв, обвинен в «контрреволюционных действиях», в том, что «настраивал крестьян против Советской власти», и по приговору тройки при Полномочном представительстве ОГПУ по Ленинградскому военному окр. от 18 февр. 1930 г. был расстрелян.





После издания митр. Сергием (Страгородским) «Декларации» 1927 г., вызвавшей возникновение и распространение иосифлянства, к этому движению присоединились нек-рые приходы Псковской епархии. 22 окт. 1927 г. архиеп. Феофан выпустил разъяснение вопросов, возникавших у верующих в связи с «Декларацией» митр. Сергия (документ апологетического по отношению к митр. Сергию характера распространялся в виде отпечатанных в типографии листовок). Наибольшее распространение на территории Псковской епархии иосифлянство получило на севере (ближе к Ленинграду) и на юге, недалеко от Белоруссии. Особенно много иосифлян было в Гдовском р-не, селах Посолодино (ныне деревня Плюского р-на), Бараново, Вшели (ныне деревня Солецкого р-на Новгородской обл.), Мышина (Мишина) Гора (ныне не существует, находилось на территории совр. Гдовского р-на). Один из руководителей иосифлянства, еп. бывш. Гдовский *Димитрий (Любимов)*, уделял много внимания распространению движения в регионе (окормлял также иосифлянские общины в Белоруссии). Входаиерусалимская ц. в с. Посолодино в материалах следственного дела 1929–1930 гг. названа в числе 19 важнейших иосифлянских храмов Ленинградской обл. Ее настоятелем до ареста служил прот. Алексей Вознесенский. Настоятель церкви в с. Опоки (ныне деревня Порховского р-на) свящ. (прот.?) Иоанн Лебедев был запрещен в священнослужении Псковским архиеп. Феофаном (Туляковым), присоединился к еп. Димитрию (Любимову) и уехал служить в с. Вшели. В 1929–1932 гг. настоятелем храма в с. Мышина Гора служил прот. Евгений Гордиенко, впосл. возглавивший последнюю иосифлянскую общину Ленинграда (Троицкая ц. в Лесном). В Новоржевском р-не в нояб. 1930 г. на офиц. учете числился помимо «автокефального» храма (вероятно, андреевского (см. ст. *Андрей (Ухтомский)*, еп.)) иосифлянский. Покровский храм в с. Барута (ныне деревня), вмещавший 80 чел. (при этом его посещали ок. 100 чел.). С 1928 г. иосифлянские приходы в регионе окормлял тайный иосифлянский еп. Псковский Иоанн (Ложков). Он не подвергался арестам и продолжал тайно служить до своей кон-

чины 3 дек. 1945 г. Большинство же иосифлян Псковской епархии были репрессированы. Так, 8 дек. 1929 г. по групповому делу был арестован иером. прмч. *Гавриил (Владимиров)*, служивший на кладбищах и квартирах в Опочецком р-не (в 1930 приговорен к 10 годам ИТЛ, срок сокращен на 4 года по инвалидности, вновь арестован в 1937 в ссылке в Казахстане, расстрелян в том же году). По одному с иером. прмч. Гавриилом делу были осуждены четверо истинно православных христиан (см. также ст. *Катакомбное движение*). Бывш. насельница псковского Вознесенского мон-ря мон. Мария (Степанова) арестована в нояб. 1930 г., 8 окт. 1931 г. приговорена к заключению в лагерь. Настоятель иосифлянского храма в с. Надбино (ныне урочище Локнянского р-на) иером. Феофор (Козлов) был арестован в апр. 1931 г. и приговорен к 3 годам заключения. С 1935 г. «непоминающих» на территории Сев.-Зап. России окормлял вернувшийся из ссылки и нелегально проживавший близ закрытого *Воскресения Господня мужского монастыря* (Макариевой пуст.) схиеп. Макарий (Васильев) (см. ст. *Кирилл (Васильев)*, еп.).

В апр. 1935 г. власти провели операцию «по очистке пограничной полосы Ленинградской области и Карелии от кулацкого антисоветского элемента». В числе выселенных из 9 приграничных районов и Пскова в Уральскую обл., Северный край и Казахстан были не приписанные к церквям священнослужители, активные члены двадцаток и члены их семей (всего более 70 чел., в т. ч. 6 священников, диакон, 5 псаломщиков, 10 монахинь).

25 нояб. 1935 г. архиеп. Феофан (Туляков) был переведен на Горьковскую кафедру, в тот же день на его место получил назначение Рыбинский еп. *Варлаам (Пикалов)*, однако в Псков не выехал. 13 дек. (30 нояб.?) того же года Псковским архиреем был назначен Олонецкий архиеп. *Феодор (Яковцевский)*. 15 дек. 1935 г. был закрыт единственный обновленческий храм Пскова — Троицкий собор (в кон. 30-х гг. в нем открыли антирелиг. музей). В 1935 г. закрыты псковские Никитская и Мироносицкая церкви, к-рые передали в ведение музея. В последующие годы активное закрытие церквей продолжалось: в частности, 5 июля 1936 г. Михайловский кафедральный со-

бор был передан музею. 11 (24?) авг. 1936 г. архиеп. Феофор был переведен на Владимирскую кафедру. Осенью того же года Ленинградский митр. Алексей (Симанский) поручил своему викарию Петергофскому архиеп. *Николаю (Ярушевичу)* управление приходами П. и П. е. Епархия вошла в обширную церковную область митрополита Ленинградского, включавшую весь северо-запад России. Петергофский архиеп. Николай управлял П. и П. е. до 28 окт. 1940 г., когда был назначен экзархом Западных областей Украины и Белоруссии. С 1937 по 1947 (или по кон. 1946) г. вдовствовала Великолукская епархия. В 1937–1938 гг. была расстреляна большая часть штатного духовенства П. и П. е., репрессии и сокращение числа действующих храмов продолжались до начала Великой Отечественной войны. По приблизительным подсчетам, на территории епархии в 1918–1940 гг. расстреляно ок. 250 священно- и церковнослужителей, к разным срокам лишения свободы приговорено ок. 1 тыс. священно- и церковнослужителей, монашествующих и мирян (Там же. С. 140).

Прот. Димитрий Куминов, Э. П. Р. Псковская епархия в 1941–2020 гг.

В нач. 1941 г. Псковский горсовет, сославшись на отсутствие священнослужителя (к-рый был арестован), отказал церковной двадцатке в праве посещать последнюю действовавшую псковскую ц. во имя вмч. Димитрия Мироточивого. Т. о., церковь оказалась фактически закрытой, хотя до начала войны двадцатка не успела передать властям ключи от храма.

Во время Великой Отечественной войны на оккупированных территориях сев.-зап. районов России возрождались религ. жизнь. С авг. 1941 по февр. 1944 г. на большей части совр. территории Псковской обл. (кроме земель бывших Великолукского и Торопецкого уездов), а также на оккупированных частях современных Ленинградской и Новгородской областей с разрешения нем. властей действовала *Псковская миссия* под рук. экзарха Прибалтийского Экзархата Московского Патриархата митр. Виленского и Литовского *Сергия (Воскресенского)*. В этот период нек-рых уцелевших иосифлян духовенство Псковской миссии воссоединяло с Московской Патриархией. В 1942 г. с разрешения





нем. оккупационных властей и руководства Прибалтийского Экзархата в Псково-Печерский мон-рь переехал схиеп. Макарий (Васильев). В этой обители в ночь на 1 апр. 1944 г. схиеп. Макарий погиб при налете советской авиации. Псков был освобожден советскими войсками 23 июля 1944 г. При отступлении немцы подготовили к взрыву Троицкий собор, от уничтожения его спасли советские саперы. В годы войны в Пскове были утрачены ц. во имя вмч. Никиты (XV в.), ц. во имя вмч. Пантелеимона (XVII в.), колокольня Снеготорского мон-ря и др. памятники церковной архитектуры.

26 мая 1944 г. на Псковскую кафедру был назначен архиеп. Григорий (Чуков) с поручением управления Ленинградской, Новгородской и Боровичской епархиями; с 5 сент. 1944 г. он также временно управлял Олонецкой и Вологодской епархиями, в дек. 1944 — июне 1945 г. — Рижской епархией. Во вверенных его попечению епархиях архиеп. Григорий способствовал сохранению действующими храмов, возрожденных в период оккупации, и открытию церквей в районах, оставшихся в годы войны на неоккупированной территории, содействовал возвращению к местам проживания и регистрации мн. репрессированных и заштатных священно- и церковнослужителей. Архиеп. Григорий добился возвращения Церкви части эвакуированного в кон. 1943 г. в Прибалтику церковного имущества.

22 авг. 1944 г. образована Великолукская обл., а на следующий день из Ленинградской и Калининской областей выделена Псковская обл. Последней также отошел ряд территорий Эстонской и Латвийской ССР, на к-рых 16 янв. 1945 г. образованы Качановский, Печорский и Пыталовский районы.

Согласно постановлению Совнаркома от 1 дек. 1944 г. «О порядке открытия церквей и молитвенных зданий на территории, освобожденной от немецкой оккупации», местным органам власти предписывалось воздержаться от закрытия храмов, не препятствовать церковным советам ремонтировать эти здания, а в случае изъятия церквей для общественных нужд — предоставлять верующим др. помещения. Тем не менее вскоре процесс открытия церквей стал замедляться, власти отказывали патриарху Алексию I и епархи-

альным управлениям в просьбах вернуть верующим мощи нек-рых святых и чудотворные иконы.

В дек. 1944 г. архиеп. Григорий посетил Псково-Печерский мон-рь и принял меры к восстановлению его деятельности. На 1 янв. 1945 г. на территории Псковской обл. действовали 111 церквей и Псково-Печерский монастырь (ГА Псковской обл. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 2. Л. 8–10). На освобожденной от неприятеля территории Псковской обл. священнослужители организовывали среди верующих сбор средств в Фонд обороны. В период подписки на гос. заем настоятель Псково-Печерского мон-ря архим. Агафон (Бубиц) вместе с братией обители весной 1945 г. подписался на 34 тыс. р. (Там же. Л. 6).

7 сент. 1945 г. архиеп. Григорий (Чуков) был назначен митрополитом Ленинградским и Новгородским, но продолжил временно управлять Псковской и Олонецкой епархиями. В кон. 1946 — 1-й пол. 1947 г. возобновлена Великолукская епархия с назначением на кафедру еп. *Георгия (Садковского)*. В 1947–1949 гг. существовало *Порховское викариатство*, в 1949 г. оно было переименовано в Изборское вика-рство П. и П. е. (существовало до 1951).

В июле 1946 г. Псковскую епархию посетил патриарх Алексей I. В Пскове 23 июля он освятил придел во имя равноап. кнг. Ольги отреставрированного под рук. архит.-реставратора Ю. П. Спегальского Троицкого собора, затем нанес визит в Псково-Печерский мон-рь. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Псковской обл. отмечал, что внимание, уделенное властями визиту патриарха в П. и П. е., расценивалось верующими как «поворот во взглядах на Церковь со стороны советского правительства», но некоторые «скептики» считали, что «такое внимание к Церкви имеет временный характер». Также уполномоченный докладывал, что в 1946 г. в епархии увеличилась посещаемость церквей, в них стали приводить детей; если в 1945 г. в Троицком соборе состоялось единственное венчание, то за 3-й квартал 1946 г. в соборе венчались 4 пары. Духовенство «также не стало стесняться»: его представители перестали коротко подстригать волосы, а вместо «штатских» костюмов стали носить рясы. 27 авг. 1946 г. председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов как о недопустимом

случае докладывал в ЦК ВКП(б), что секретарь Печорского райкома В. А. Пичугина попросила настоятеля Псково-Печерского мон-ря архим. Агафона «включиться в предвыборную агитацию». Архим. Агафон побывал во всех храмах Печорского р-на, в которых после богослужений агитировал за выдвинутые кандидатуры. В день выборов духовенство г. Печоры собралось в мон-ре и оттуда во главе с настоятелем явилось на избирательный участок, где и проголосовало. 11 авг. 1949 г. на Псковскую кафедру был назначен еп. Иустин (Мальцев), но уже 21 окт. того же года он был переведен на Казанскую кафедру, а управление П. и П. е. было поручено Ленинградскому митр. Григорию (Чукову). 11 нояб. 1954 г. Ленинградский митр. Григорий согласно прошению был освобожден от управления П. и П. е., в тот же день Псковским архиереем и священноархимандритом Псково-Печерского мон-ря назначен Костромской еп. *Иоанн (Разумов)*. Под его руководством был проведен капитальный ремонт Троицкого кафедрального собора и епархиального дома.

В 1957 г. в связи с ликвидацией Великолукской обл. Великолукская и Торопецкая епархия была упразднена, ее территория разделена между Калининской и Псковской епархиями. Великолукский и Торопецкий еп. *Донат (Щеголев)* стал викарием П. и П. е. с титулом «Великолукский». 26 дек. 1957 г. еп. Донат переведен на *Балтское викариатство* Одесской епархии, после чего Великолукское вика-рство не замещалось.

В 1958 г. еп. Иоанн освятил придельный храм в честь Старорусской иконы Божией Матери при ц. во имя арх. Михаила в г. Дно.

Несмотря на ужесточение антирелиг. гос. политики в 1958–1964 гг. (см. в ст. *Хрущёв Н. С.*), попытки властей закрыть Псково-Печерский мон-рь не увенчались успехом. При еп. Иоанне в обители подвизались иеросхим. прп. *Симеон (Желнин)*, архим. *Иоанн (Крестянкин)*, схиархим. Агапий (Агапов), схиархим. Пимен (Тавриленко) и др.; с 1958 г. настоятелем храма во имя свт. Николая на о-ве Талабск (Залит) на Псковском оз. служил прот. Николай *Гурьянов*. В П. и П. е. служил, а с 1960 г. жил на покое в Пскове духовный писатель, деятель правозащитного движения свящ. Сергей *Желудков*.





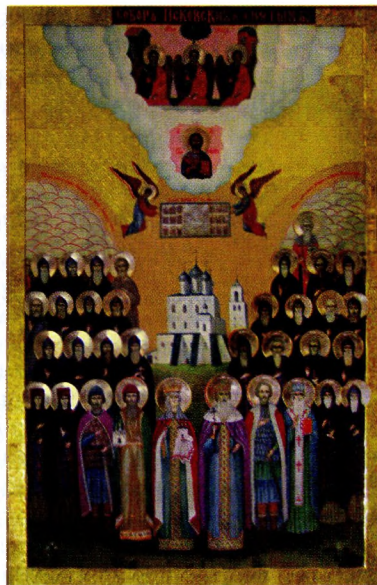
5 марта 1959 г. еп. Иоанн назначен епископом Берлинским и Германским с местопребыванием в Берлине и с оставлением за ним временного управления П. и П. е. 21 июня 1960 г. по собственному прошению еп. Иоанн был освобожден от управления Берлинской епархией и определен быть епископом Псковским и Порховским.

В кон. 50-х — 1-й пол. 60-х гг. в П. и П. е. проводилось массовое закрытие церквей. В частности, в г. Остров закрыт Троицкий собор, богослужения в котором возобновились в годы Великой Отечественной войны. 6 апр. 1960 г. Псковский горисполком принял решение закрыть и снести Казанскую ц., как «мешающую дальнейшей реконструкции и благоустройству одного из центральных районов города» (церковь снесена в том же году).

25 февр. 1962 г. еп. Иоанн был возведен в сан архиепископа. В 1968–1969 гг. в Псково-Печерском мон-ре отремонтирован ряд построек. 9 сент. 1972 г. архиеп. Иоанн был возведен в сан митрополита. Несмотря на противодействие властей, митр. Иоанн стремился увеличить число священнослужителей в епархии: отбирал кандидатов на рукоположение в своей епархии, принимал священников из др. епархий, обращался в Учебный комитет при Синоде с просьбами о направлении окончивших духовные учебные заведения в П. и П. е.

24 мая 1984 г. состоялся епархиальный съезд духовенства, темой к-рого стала «Патриотическая, духовная и миротворческая деятельность Псково-Печерского монастыря». 10 апр. 1987 г. по инициативе Псковского митр. Иоанна было установлено празднование Собору Псковских святых (общецерковная канонизация прп. Евфросина Псковского была подтверждена включением его имени в этот Собор). 12 мая 1987 г. митр. Иоанн (Разумов) был уволен на покой по болезни, проживал в епархиальном доме в Пскове, скончался 13 янв. 1990 г. Погребен на Дмитриевском кладбище Пскова.

12 мая 1987 г. Псковским и Порховским архиереем назначен архиеп. Владимир (Котляров). 3 апр. 1990 г. по прошению архиеп. Владимира титул архипастыря изменен на «Псковский и Великолукский». С кон. 80-х гг. XX в. в епархии начался процесс возвращения храмов верующим.



Собор Псковских святых.
Икона. Кон. XX в.
(Троицкий собор, Псков)

В 1989 г. Церкви передан псковский кладбищенский Мироносицкий храм, в 1990 г. — Константино-Еленинская ц. в Пскове и Иоанновский собор бывшего Иоанно-Предтеченского мон-ря. В мае 1990 г. образовалась инициативная группа по возрождению Крыпецкого мон-ря, она обратилась к районным властям с просьбой передать общине верующих руины обители. Архиеп. Владимир поддержал ходатайство и благословил начать работы по возрождению мон-ря. В авг. 1991 г. решено возвратить верующим воинский Александро-Невский храм в Пскове (передача храма общине состоялась в следующем году). 25 февр. 1992 г. архиеп. Владимир возведен в сан митрополита. В том же году усилиями архиерея был возрожден *Святогорский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь*. 27–31 мая 1992 г. Псковскую епархию посетил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II (Ридигер)*. Он впервые привез Благодатный огонь из Иерусалима, принял участие в праздновании 750-летия победы рус. войска под предводительством блгв. кн. Александра Невского в Ледовом побоище. Первосвятытель посетил Троицкий собор, воинский Александро-Невский храм, Псково-Печерский мон-рь (где беседовал с духовником обители архим. Иоанном (Крестьянкиным)), Никольский храм Ст. Изборска, Святогорский мон-рь.

23 февр. 1993 г. митр. Владимир переведен на Ростовскую кафедру,

Псковскую епархию возглавил архиеп. *Евсевий (Саввин; с 25 февр. 2008 митрополит)*. В нач. 1993 г. в Псковской обл. действовали 80 храмов. 24 июля того же года архиерей освятил памятник блгв. кн. Александру Невскому на горе Соколикха (скульптор И. И. Козловский, архит. П. С. Бутенко). 26 авг. архиеп. Евсевий отслужил 1-й молебен в возрождаемом Снетогорском мон-ре. В 1994 г. возобновлено Псковское ДУ (с 2016 Центр подготовки церковных специалистов, ныне не действует). 9 июня 1994 г. в Вел. Луках Псковский архиерей освятил возрожденный собор Вознесенского монастыря, 8 нояб. — гдовский собор в честь иконы Божией Матери «Державная». 23 нояб. Псков и Псково-Печерский мон-рь посетил Президент России Б. Н. Ельцин, по его распоряжению были выделены средства на реставрацию деревянных перекрытий крепостной стены обители. 23 июня 1996 г. в Вел. Луках архиеп. Евсевий освятил восстановленную часовню во имя блгв. кн. Александра Невского. 11 сент. патриарх Алексий II подарил псковскому воинскому Александро-Невскому храму работу палехских мастеров «Житие блгв. кн. Александра Невского» (комплект из 7 икон). 12 сент. в Пскове освящены часовня во имя иконы Божией Матери «Державная» и мемориальные доски воинам Псковского гарнизона и псковичам, погибшим при выполнении воинского долга после Великой Отечественной войны. Для сохранения древней традиции крестных ходов Псково-Печерским монастырем было восстановлено принесение чудотворной иконы Божией Матери «Умиление» в приходы деревень Паниковичи и Залесье Печорского р-на на 3-й день после праздника Пятидесятницы. В день празднования этой иконе, 20 окт. (7 окт. по ст. ст.), в память спасения Псковской земли от наполеоновского нашествия возобновлен крестный ход в стенах обители.

В 1998 г. в ходе подготовки к празднованию 2000-летия Рождества Христова во всех действующих к тому времени храмах и монастырях проведены ремонтные работы. 24 мая 1999 г. Псков стал центром всероссийского празднования Дня славянской письменности и культуры, в котором активно участвовало духовенство епархии. 10 нояб. 1999 г.





список чудотворной иконы «Всещарица» (находится в Успенском соборе Псково-Печерского мо-

Рождественское богослужение в Троицком соборе Пскова совершает митр. Псковский и Порховский Тихон (Шевкунов). Фотография. 6 янв. 2019 г.

настыря). В конце янв. 2005 г. в рамках общероссийского крестного хода с мощами преподобномучениц вел. кнг.

архиеп. Евсевий в честь 2000-летия Рождества Христова освятил в пос. Майском (в черте Печор) построенный Псково-Печерским монастырем верхний Христорождественский храм (нижний храм освящен во имя Новомучеников и исповедников Церкви Русской). С 1999 г. в Псково-Печерском мон-ре ежегодно проводятся Корнилиевские образовательные чтения. 15 февр. 2000 г. в Порховском р-не зарегистрирован приход храма во имя прп. Никандра Псковского, началось возрождение Никандровой пуст. В том же году Елеазаров мон-рь возобновлен как женский. 24 июля в Пскове освящена часовня во имя равноап. кнг. Ольги. В авг. 2000 г. Псков и Псково-Печерский мон-рь посетил Президент России В. В. Путин; в обители он встретился с архим. Иоанном (Крестьянкиным). 1 марта 2001 г., через год после гибели 84 десантников Псковской дивизии в Чечне, в воинском Александро-Невском храме установлены памятные доски с именами погибших. 29 марта 2001 г. в возрожденном Мирожском мон-ре впервые состоялся монашеский постриг. В день Воздушно-десантных войск России, 2 авг. 2001 г., архиеп. Евсевий освятил часовню во имя вмч. Георгия Победоносца в расположении 104-го полка. 7 сент. того же года в Псков возвращена вывезенная в 1944 г. в Германию чудотворная Псково-Покровская икона Божией Матери (находится в Троицком кафедральном соборе). В дек. 2001 г. в Псков на поклонение привезен особо чтимый киевский список XIX в. иконы Божией Матери «Призри на смирение» (икона была прославлена в Пскове в XV в.). 19 июля 2002 г. в Псков из Ватопедского мон-ря на Афоне доставлен

Елисаветы Феодоровны и инокини Варвары эти святые посетили Псковскую епархию. В нояб. 2005 г. указом архиеп. Евсевия в дер. Клиньский р-на организована Воскресенская Свято-Тихоновская женская община. В 2006 г. возобновлены Творожковский жен. мон-рь в Струго-Красненском р-не и островский Спасо-Казанский Симанский жен. мон-рь. 27 авг. в г. Печоры освящено здание духовно-просветительного центра при Псково-Печерском мон-ре. С 3 по 5 окт. 2007 г. в Троицком соборе находились для поклонения мощи блгв. кн. Александра Невского. 6–8 окт. в Пскове и Псково-Печерском мон-ре пребывала икона прав. воина Феодора Ушакова с частицей его мощей.

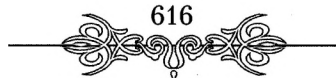
К 2008 г. в епархии насчитывалось 200 храмов и 90 часовен. 2 дек. 2008 г. в дар Александро-Невскому воинскому храму передан ковчег с частицей мощей св. князя. В тот же день состоялось освящение новых колоколов храма. В 1993–2009 гг. печатался ж. Псковской епархии «Благодатные лучи». В Мирожском мон-ре действует иконописная школа; при псковской Мироносицкой ц. — школа звонарей (открыта в 2018).

По решению Синода от 25 дек. 2014 г. из состава Псковской епархии была выделена Великолукская епархия, титул архиерея изменен на «Псковский и Порховский». Тем же решением образована Псковская митрополия, главой к-рой назначен митр. Евсевий. 14 мая 2018 г. митр. Евсевий по прошению был почислен на покой с пребыванием в Псково-Печерском мон-ре (в дальнейшем по желанию митрополита местом его пребывания определен Елеазаров мон-рь). 14 мая 2018 г. Псковским архиереем и главой Псковской мит-

рополии назначен еп. Тихон (Шевкунов) с сохранением за ним должности председателя Патриаршего совета по культуре. 17 мая того же года еп. Тихон возведен в сан митрополита. Определением Синода от 14 июля того же года митр. Тихон назначен священноархимандритом 2 обителей: Псково-Печерского монастыря и Благовещенского Никандрова мон-ря в дер. Любовец Порховского р-на. Летом 2019 г. в рамках национального проекта «Культура» Псково-Печерский мон-рь посетили более 1,5 тыс. волонтеров со всей России. На базе паломнического центра мон-ря для них был разбит лагерь. Волонтеры помогали благоустраивать обитель, г. Печоры и ближайшие населенные пункты Печорского р-на.

Прот. Димитрий Куминов

Архиереи: еп. Мисаил (апр. 1589 – 21 апр. 1592), еп. Геннадий (16 февр. 1595 – 24 авг. 1608), архиеп. Иосиф (упом. в кон. 1610), еп. Сильвестр (11 июня 1613 – 1 дек. 1615), архиеп. Иоаким (6 июля 1616 – 24 апр. 1623), архиеп. Павел (12 окт. 1623 – 31 дек. 1626), архиеп. Иоасаф (14 янв. 1627 – 6 февр. 1634), архиеп. Левкий (6 июля 1634–1649), архиеп. Макарий (4 нояб. 1649–1664), архиеп. Арсений (12 марта 1665–1681), митр. Маркелл (6 сент. 1681 – 8 сент. 1690), митр. Иларион (Смирного; 1 февр. 1691 – 22 июня 1698), митр. Иосиф (Римский-Корсаков; 18 сент. 1698 – янв. 1717), архиеп. Феофан (Прокопович; 2 июня 1718 – 25 июня 1725, до 31 дек. 1720 в сане епископа), архиеп. Феофилакт (Лопатинский; назначен 25 июня 1725, от назначения отказался), еп. Рафаил (Заборовский; 15 авг. 1725 – 13 апр. 1731), архиеп. Варлаам (Леницкий; 13 апр. 1731 – 1738/39, до 31 июля 1731 или 10 авг. 1732 в сане епископа), еп. Стефан (Калиновский; 17 янв. 1739 – 18 авг. 1745), архиеп. Симон (Тодорский; 18 авг. 1745 – 22 февр. 1754, до 20 марта 1748 в сане епископа), еп. Вениамин (Пущек-Григорович; 2 апр. 1758 – 15 сент. 1761), еп. Гедеон (Криновский; 7 окт. 1761 – 22 июня 1763), архиеп. Иннокентий (Нечаев; 29 окт. 1763 – 9–11 окт. 1798, до 20(22) сент. 1770 в сане епископа), архиеп. Ириней (Клементьевский; 17 (13?) окт. 1798 – 30 авг. 1814), архиеп. Мефодий (Смирнов; 30 авг. 1814 – 2 февр. 1815), Черниговский архиеп. Михаил (Десницкий; 15 февр. 1815 – 7 февр. 1816, в. у.), архиеп. Евгений (Болховитинов; 7 февр. 1816 – 24 янв. 1822), архиеп. Евгений (Казанцев; 19 февр. 1822 – 30 сент. 1825), архиеп. Мефодий (Пишнячевский; 30 сент. 1825 – 28 апр. 1834), еп. Нафанаил (Павлов-





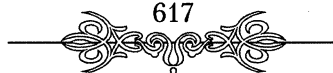
ский; 12 мая 1834 — 27 авг. 1849), Рижский архиеп. Платон (Городецкий; 27 авг. 1849 — 15 апр. 1856, в. у., до 21 апр. 1850 в сане епископа), архиеп. Евгений (Баженов; 15 апр. 1856 — 29 июня 1862), Рижский архиеп. Платон (10 июля — 27 сент. 1862), архиеп. Феогност (Лебедев; 27 сент. 1862 — 22 апр. 1869), еп. Павел (Доброхотов; 7 июля 1869 — 23 янв. 1882), еп. Нафанаил (Соборов; 6 марта 1882 — 19 февр. 1885), еп. Еρμοген (Добронравин; 9 марта 1885 — 17 авг. 1893), еп. Антонин (Державин; 3 сент. 1893 — 2 марта 1902), Люблинский еп. Герман (Иванов; 2–26 марта 1902, в. у.), еп. Сергей (Ланин; 26 марта 1902 — 5 дек. 1903), архиеп. Арсений (Стадницкий; 5 дек. 1903 — 5 нояб. 1910, до 31 янв. 1907 в сане епископа), еп. Алексей (Молчанов; 5 нояб. 1910 — 17 апр. 1912), архиеп. Евсеев (Гроздов; 17 апр. 1912–1919, до 25 апр. 1918 в сане епископа), еп. Геннадий (Туберозов; 2 февр. 1920 — кон. авг. 1922), еп. Варлаам (Ряшенцев; 16 сент. 1923 — кон. 1924), архиеп. Николай (Покровский; кон. 1924 — не позднее 16 сент. 1927, первое время в. у. как архиепископ Тобольский), архиеп. Феофан (Туляков; 29 сент. 1927 — 25 нояб. 1935), еп. Варлаам (Пикалов; 25 нояб. — 13 дек. (30 нояб.?) 1935, к месту служения не прибыл), еп. Феофор (Яковцевский; 13 дек. (30 нояб.?) 1935 — 11 (24?) авг. 1936), Петергофский архиеп. Николай (Ярушевич; осень 1936 — 28 окт. 1940, в. у.), митр. Григорий (Чуков; 26 мая 1944 — 7 сент. 1945), еп. Иустин (Мальцев; 11 авг. — 21 окт. 1949), Ленинградский митр. Григорий (Чуков; 21 окт. 1949 — 11 нояб. 1954, в. у.), митр. Иоанн (Разумов; 11 нояб. 1954 — 12 мая 1987, до 26 февр. 1962 в сане епископа, до 9 сент. 1972 в сане митрополита; с 6 мая 1959 по 21 июня 1960 временно управлял П. и П. е. в сане епископа Берлинского), митр. Владимир (Котляров; 12 мая 1987 — 23 февр. 1993, до 25 февр. 1992 в сане архиепископа), митр. Евсеев (Саввин; 23 февр. 1993 — 14 мая 2018, до 25 февр. 2008 в сане архиепископа), митр. Тихон (Шевкунов; с 14 мая 2018, до 17 мая того же года в сане епископа).

**И. А. Устинова, Б. Н. Флоря,
В. Г. Кузьмина,
прот. Димитрий Куминов**

Монастыри (в границах епархии на 25 дек. 2014). **Действующие:** Мирожский в честь Преображения Господня мужской монастырь (в Пскове на Завеличье, основан в XII в. (до 1188), каменная церковь сер. XII в., закрыт в 1924, возобновлен в 1994); псковский Снетогорский в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырь (женский, в Пскове, на Снетной (Снятной) горе, основан до 1299 как мужской, в 1804 закрыт, территория и постройки отданы под за-

городный архиерейский дом, возобновлен как женский в 1993); Елеазаров во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста монастырь (Спасо-Елеазаровский Трехсвятительский) (женский, в дер. Елизарово Псковского р-на, основан в 1-й трети XV в. как мужской, упразднен в 1923, возобновлен как женский в 2000); **Крыпецкий во имя апостола Иоанна Богослова мужской монастырь** (Иоанно-Богословский Крыпецкий) (близ дер. Крипецкое Псковского р-на, основан во 2-й пол. XV в., до 1487, в 1922 упразднен, в 1990 возобновлен); Псково-Печерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь (мужской, в Печорах, основан во 2-й пол. XV в. (1473?), разорен в кон. XV в., в 1519 возобновлен, по штатам 1764 г. определен в 3-й класс, в 1813 — в 1-й класс); **Никандров в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужской монастырь** (Никандрова пуст.) (в с. Любовец Порховского р-на, на р. Демьянке (Демьянке), основан в XVI в., разорен в 1665, закрыт в 1923, временно возобновлен в 1942, возрожден в 2003); Святогорский в честь Успения Пресвятой Богородицы мужской монастырь (основан во 2-й пол. XVI в., после 1566, близ Воронича, на Синичьих горах, по штатам 1764 г. третьеклассный, в 1924 закрыт, в 1992 возобновлен, в пос. Пушкинские Горы); Творожковский Троицкий (женский, в дер. Творожково Струго-Красненского р-на, учрежден в 1862, закрыт в 1929, возобновлен в 2006); Спасо-Казанский Симанский (женский, в г. Остров, основан в 1897 как жен. община, к-рая в 1907 преобразована в мон-рь, закрыт в 1918, возобновлен в 2006); Введенский (женский, в дер. Владимирец Островского р-на, основан в 2003). **Прекратившие существование до кон. XVI в.:** Пантелеимоновский на Бору (Пантелеимон Дальний) (мужской, близ Пскова, у впадения р. Черёхи в р. Великую, основан не позднее нач. XIV в., с 1596 по нач. XIX в. резиденция Псковских епископов); во имя св. вмц. Варвары (Варваринский) (женский, в Выборе (ныне деревня Новоржевского р-на), на р. Выборке, разорен в 1581 войсками польск. кор. Стефана Батория); Крестовоздвиженский (мужской, в Выборе, на Желтиной горе, разорен в 1581 войсками польск. кор. Стефана Батория); во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в Себеже, из-

вестен с 1559, последнее упоминание в 1570); Иоанновский (женский, в Гдове, известен в XV в.). **Прекратившие существование в XVII в.:** Космодамьянский на Утопленниках (женский, в Пскове, на Полонище, упом. в 1469–1485, последнее упоминание в 1609); во имя арх. Михаила на Мирже (мужской (?), в Пскове, упом. в 1459–1485, запустел в XVII в. (?)); во имя свт. Николая Чудотворца на Егорьевском Ввозе (на Козьей Бородке) (мужской, в Пскове, основан не позднее 1403/04, известен в XVI в.); Пантелеимоновский (Пантелеимон Ближний) на Красном дворе (мужской, в Пскове, основан до 1343/44, в 1615 приписан к Крыпецкому мон-рю в качестве подворья последнего); Петропавловский (мужской, в Пскове, на Завеличье, возник к 80-м гг. XVI в.); Рождества Христова (женский, в Пскове, на Полонище, основан до июля 1466, существовал в XVI–XVII вв.); Преображения Господня в Песках (мужской, на р. Промежице, притоке р. Великой, близ Пскова, упом. с 1469–1485, запустел в XVII в.); Константино-Еленинский (мужской, в Пскове, возник к 80-м гг. XVI в., в XVII в. запустел(?)); во имя свт. Николая Чудотворца на Валку (мужской, близ Пскова, основан в 1395, в 1651 приписан к Саввину Сторожевскому в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужскому монастырю, церковь разобрана в 1817, ныне дер. Наволок Псковского р-на); Толвитский (Толбицкий) в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (мужской, на р. Верхоянке, упом. в 1670, ныне дер. Толбича (Бол. Толбича) Псковского р-на); Пусторжевский Илиинский (мужской, во Вреве, упом. в 1-й четв. XVII в.); Зарезницкий во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в Рожницкой засаде Псковского у., известен с 1554, в 1584 приписан к Псково-Печерскому мон-рю, запустел в XVII в. (?), ныне дер. Зарезница Псковского р-на); Николаевский Заборовский (мужской, в Мыслогостицкой губе Кобыльского у., ранее 90-х гг. XVII в. приписан к Николаевскому Люботовскому мон-рю, впоследствии приходская церковь погоста Маслогостицы Гдовского у., ныне дер. Маслогостицы Псковского р-на); Григорьевский Путятин на Ниве (мужской, в Пскове); Святоотецкий (мужской, в Пскове, в Запсковье); Евстратьевский (мужской, в Пскове, в Запсковье, у Гремячих





ворот, известен с 1447, в посл. по-
дворье Крыпецкого мон-ря); Сре-
тенский из Застенья, у Великих во-
рот (мужской, в Пскове); Борисо-
глебский (мужской, в Мелетовской
засаде Псковского у. на р. Черёхе);
Малопустынский во имя свт. Ни-
колая Чудотворца (мужской, в Рож-
ницкой засаде Псковского у.); Спас-
ский (мужской, в Псковском у. на
р. Бдехе); Троицкий на Овчюхах
(мужской, в Рожницкой засаде
Псковского у.); Успенский Кебский
(мужской, в Псковском у. на р. Ке-
би); Афанасиевский (женский, в Гдо-
ве); Польский во имя свт. Николая
Чудотворца (из Поль) (мужской,
в Наровской губе Гдовского у.); Бо-
городице-Рождественский (муж-
ской, в г. Красном (ныне пос. Красно-
городск)); Николаевский (мужской,
в г. Красном); Исаева пуст. (мужская,
в Красногородском у. (?)); Илиин-
ский (мужской, в Острове); Покров-
ский (женский, в Острове); Бого-
родице-Рождественский (женский,
в Изборске); во имя свт. Николая Чу-
дотворца на Старом (Труворовом)
городище (мужской, в Изборском у.,
в 1584 приписан к Псково-Печер-
скому мон-рю, в посл. кладбищен-
ская церковь, ныне урочище Тру-
ворово Печерского р-на); Космо-
дамианский (мужской, в Ворониче
(ныне деревня Пушкиногорского
р-на)); Михайловский на городи-
ще (мужской, в Ворониче); Нико-
лаевский (мужской, в Ворониче);
Покровский на посаде (женский,
в Ворониче); Спасо-Преображен-
ский «с Чичаковой горы» (мужской,
в Ворониче); Успенский на Горке
(женский, в Ворониче); Успенский
(женский, в Дубкове (ныне городи-
ще Новоржевского р-на)); Илиин-
ский (мужской, во Вреве (ныне го-
родище Островского р-на)); Покро-
ва Пресв. Богородицы (женский, во
Вреве, известен с кон. XVI в. до 1-й
четв. XVII в. включительно); Ни-
колаевский (женский, в Велье (ны-
не село Пушкиногорского р-на));
Сретенский (мужской, в Велье); Бо-
городице-Рождественский (муж-
ской, в Володимерце (ныне дер.
Владимирец Островского р-на));
Николаевский (мужской, в Опоч-
ке); Илиинский (женский, в Себе-
же); Пятницкий (женский, в Се-
беже); Клинский в честь Рождест-
ва Пресв. Богородицы (мужской,
в Себежском у. на оз. Клинце); Пят-
ницкий (женский, в Вел. Луках)
(возник не позднее 80-х гг. XVI в.,

запустел в XVII в. (?)); Успенский
Марипчевский (Морипченский, Мо-
рипчельский) (мужской, в Велико-
лукском у., на р. Выдрице, основан
в XVI в. (?), разорен в 1611, припи-
сан в 1672 к торопецким Казанской
и Борисоглебской церквам, к 1676 —
к Новгородскому архиерейскому до-
му, ныне дер. Марипчелки Велико-
лукского р-на). **Прекратившие су-
ществование в XVIII в.:** во имя свя-
тых Космы и Дамиана на Гремячей
(Громящей) горе (Космодамиан-
ский, Гремяцкий) (мужской, в Пско-
ве, в Запсковье, основан до 1483, ка-
менная церковь 1382/83 г., упразд-
нен вскоре после 1764); Алексеев-
ский (прп. Алексия, человека Божия)
на Полонище, вне посада (мужской,
основан до кон. XVI в., не позднее
1639 приписан к Псково-Печерско-
му мон-рю, упразднен в 1724–1764);
Благовещения Пресв. Богородицы
в Песках на Бугру (женский, на ле-
вом берегу р. Псковы, основан в 1421,
упразднен в 1701); во имя св. вмц.
Варвары (Варваринский в Песках)
(женский, на левом берегу р. Псковы,
в Пскове, в Песках, за Петровскими
воротами, упом. в 1425–1469, упразд-
нен в сер. XVIII в.); во имя Трех свя-
тителей (Васильевский, Трехсвя-
тительский) (женский, в Пскове, на
Полонище, у Сокольных ворот Око-
льного города, упом. с 1417–1421, у-
празднен до 1764); Введения во храм
Пресв. Богородицы (Введенский, Ра-
дославль в Песках) (мужской, в Пско-
ве, за Петровскими воротами, упом.
в 1459–1471, в 1695 приписан к архи-
ерейскому дому, упразднен по «Ду-
ховному регламенту» 1721 г.); Воз-
несенский Новый (женский, в Пско-
ве, на Полонище, основан в XIV в.
(?), упразднен в 1764); Воскресе-
ния Господня на Стадище (женский,
в Пскове, в Запсковье, основан не
позднее 1457, упразднен в 1764); За-
чатиевский (Зачатия прав. Анны)
с Мильца (женский, в Пскове, су-
ществовал в кон. XVI в., упразднен
в 1764); Знамения Пресв. Богоро-
дицы (женский, в Пскове, первонач-
ально загородный (в Поле), основан
в 1421, вероятно, прекратил существо-
вание к 1584–1585, не позднее 1630
возобновлен, в 1695 приписан к ар-
хиерейскому дому, по «Духовному
регламенту» 1721 г. упразднен); Мед-
ведев во имя свт. Иоанна Златоуста
(мужской, в Пскове, на Полонище,
у Сокольных ворот, основан не позднее
1539, упразднен вскоре после 1764);
св. Илии Пророка («Илья Пророк Су-

хой») (женский, в Пскове, в Заве-
личье, существовал в 1581, в 1764
упразднен); Драчилов во имя свт.
Климента, папы Римского (мужской,
в Пскове, в Завеличье, основан вне
посада не позднее 1313, в 1711 упразд-
нен и приписан к архиерейскому до-
му, в XIX в. церковь ДУ); Мироно-
сицкий со Скудельниц (мужской,
в Пскове, на Завеличье, на скудель-
нице, упом. в XVI в., разорен в Сму-
ту, упом. в 1623, упразднен до 1764);
Черницкий во имя арх. Михаила
(женский, в Пскове, в Песках, ос-
нован не позже 1397/98, упразднен
в 1764); Успения Пресв. Богороди-
цы на Взвозе (женский, в Пскове, на
Полонище, упом. с 1417–1421, пре-
вращен в приход в 1764); Якиман-
ский во имя св. праведных Иоакима
и Анны (женский, в Пскове, на По-
лонище, основан до 1544, упразднен
между 1744 и 1764); Сироткин (Се-
редкин) во имя св. апостолов Петра
и Павла (мужской, близ Пскова, на
правом берегу р. Великой, основан
до 1299 (?), упом. в 1385, упразднен
вскоре после 1764, в посл. Серетин-
ский погост Псковского у.); во имя
прав. Симеона Богоприимца (муж-
ской, близ Пскова, в Печищах, на
Железной горе, на р. Великой, упом.
с 1469–1485, в 1597/98 приписан
к Мирожскому мон-рю, восстановил
самостоятельность к 20-м гг. XVII в.,
упразднен в XVIII в., до 1764); во
имя первомч. и архидиак. Стефана
на Лугу (мужской, близ Пскова, на
берегу р. Великой, основан до 1480,
в 1651 приписан к Саввину Сто-
рожевскому мон-рю, упразднен до
штатов 1764 г., каменная Стефанов-
ская ц. 1545/46 г. приписана к Иоан-
но-Предтеченскому мон-рю); во имя
св. Лазаря (мужской, в Пскове, в За-
псковье, упом. с 1480, в 1695 припи-
сан к архиерейскому дому, упразд-
нен в 1721); во имя св. вмч. Никиты
(мужской, в Пскове, основан не позд-
нее 1470 как загородный (в Поле),
в кон. XVII в. приписан к архиерей-
скому дому, с 1711 приходская цер-
ковь); Каменноградский во имя
свт. Николая Чудотворца (мужской,
в Пскове, на Могильнике (Могил-
ке), в Завеличье, на Изборской ул.
(ныне Конный пер.), основан не позд-
нее кон. XV в., упразднен в 1764); Ко-
жин во имя свт. Николая Чудотвор-
ца (мужской, в Пскове, в Завеличье,
на Ново-Никольской ул. (ныне ул.
Розы Люксембург), основан не позд-
нее 1408/09, упразднен до 1763, когда
его церковь была приписана к архи-





рейскому дому); Песоцкий во имя свт. Николая Чудотворца (Никола в Песках, Никола Новый) (мужской, в Пскове, основан не позднее 1382/83, в 1609 разорен и пребывал в запустении, к 1692 возобновлен, упразднен до штатов 1764 г.); Покрова Пресв. Богородицы в Углу (от Пролома) (мужской, в Пскове, на правом берегу р. Великой, основан до 1465, первоначально пригородный, упразднен до 1764); во имя св. Параскевы Пятницы в Бродах (женский, в Пскове, в Песках, на левом берегу р. Псковы, упом. со 2-й пол. XV в., церковь разобрана в 1701); Иглин в честь Сошествия Св. Духа (женский, в Пскове, в Завеличье, на Изборской ул., упом. с 1484, в кон. XVI в. известен также как Иванский Иглин, к кон. XVII в. переведен на Усоху, упразднен в 1764); Сергиевский с Залужья (мужской, в Пскове, за Петровскими воротами, основан до 1581, упразднен в 1721, в посл. приходская церковь); Надолбин в честь Преображения Господня (мужской, в Пскове, в Запсковье, на берегу р. Великой, основан до 1480, в 1693 приписан к Псковскому архиерейскому дому, возобновлен 18 марта 1730, окончательно упразднен в 1764); Любатовский во имя свт. Николая Чудотворца (Никольский Любатов) (мужской, на левом берегу р. Псковы, основан до 1570 в погосте Любатово близ Пскова (ныне в черте города), упразднен в 1764); во имя св. Димитрия Солунского в Поле (мужской, в Пскове, за Петровскими воротами, на р. Пскове, первоначально пригородный, основан до 1454, упом. в 1679, упразднен в 1721); Костельников во имя св. ап. Иоанна Богослова (мужской, в Пскове, на Мишаариной горке, учрежден к кон. XV в., упразднен по «Духовному регламенту» 1721 г.); в честь Нерукотворного образа Спасителя и во имя свт. Николая Чудотворца с Прощи (мужской, в Пскове, в Запсковье, в Песках, основан до 1510, вне посада, упразднен по «Духовному регламенту» 1721 г.); во имя святых Флора и Лавра (Фроловский в Поле) (мужской, в Пскове, на р. Великой, первоначально пригородный, упом. с 1469–1485, в кон. XVII в. приписан к Псковской архиерейской кафедре, упразднен в XVIII в. (?)); Перинский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, на левом берегу р. Великой, в 10 км к северу от Пскова, каменная церковь сер. XVI в., упразднен до 1764);

во имя свт. Саввы Освященного (Саввин Пустынский, Микитьева пуст., Никитьев) (мужской, в Прудской засаде Псковского у., на р. Многе, основан не позднее 1442, в 1623 приписан к Псково-Печерскому монастырю, упразднен до 1764); Хвоинский (Хвошинский) во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в погосте Хвойно Опочецкого у., основан ок. 1627, упразднен в 1764); Пятницкий (женский, в Вел. Луках); Хлавицкий Троицкий (мужской, в погосте Троица-Хлавица Холмского у. (ныне с. Подберезье Локнянского р-на), при впадении р. Хлавицы в р. Ловать, основан до 1663, в 1674 приписан к Новгородскому архиерейскому дому, упразднен до 1764); Холмский Спасский (Преображения Господня) (мужской, в погосте Спасов Клин Холмского у. (ныне урочище Локнянского р-на), с 1650 приписан к Новгородскому архиерейскому дому, упразднен до 1764); Лагозовичский (мужской, в с. Лагозовичи Псковского у. (ныне дер. Лагозовичи Псковского р-на), на р. Каменке, основан в 1651, упразднен до 1764); Колубацкий в честь Успения Пресв. Богородицы (Исаева пуст.) (мужской, в погосте Колубаки Великолукского у. (ныне деревня Великолукского р-на), в 1686–1764 был приписным к Новгородскому архиерейскому дому, затем обращен в приход); Настецкий Покровский (мужской, в погосте Настцы Великолукского у. (ныне дер. Руново Новоскольнического р-на), в 1681 приписан к Новгородскому архиерейскому дому, затем — к великолукскому Троице-Сергиеву мон-рю, в 1764 упразднен); Великолукский Рышков (мужской, в дер. Монастырек Великолукского у., на р. Кунье, упом. в кон. XVII в., упразднен до 1764); Рождественский (женский, близ Изборска, на Городищенском оз., известен с XVII в., в 1764 упразднен); Серебряницкий Димитриевский (мужской, в погосте Серебряницы Великолукского у., известен с 1657, в 1700 приписан к великолукскому Троице-Сергиеву мон-рю, в 1764 закрыт); Княжичский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в дер. Монастырке Псковского у., известен в XVIII в., упразднен в 1764); Великопустынский в честь Преображения Господня (мужской, в погосте Вел. Пустыни Псковского у. (ныне дер. Слобода Порховского р-на), основан до 1403/04, по штатам 1764 г. опреде-

лен в 3-й класс, в 1766 иноки переведены в Елеазаров мон-рь); Петропавловский (Успенский) Верхнеостровский (мужской, на о-ве Верхнем (ныне Белов) на Псковском оз., основан в 1470, в 1584 приписан к Псково-Печерскому мон-рю, упом. в 1595, к 1710 восстановлен, впоследствии приписан к Псковскому архиерейскому дому, упразднен в 1764); *Онуфриев Мальский в честь Рождества Христова мужской монастырь* (Онуфриева пуст.) (в совр. дер. Малы Печорского р-на, на оз. Мальском, основан в XV в., до 1764 был приписан к Псковскому архиерейскому дому, затем обращен в приход); Покровский Озерский («из Княжьих озер») (мужской, в Кобыльском у. (в совр. дер. Озёра Гдовского р-на), на берегу р. Желча, основан в XV в., до 1476, в 1695 приписан к Псковскому архиерейскому дому, в 1764 упразднен); Пусторжевский в честь Преображения Господня (мужской, в Велье, основан к 1459, упом. в 1636, упразднен до 1764); Успенский Особный (женский, в Опочке, возник к кон. XVI в., упразднен в 1764); Плесская (Плескова) Николаевская пуст. (мужская, в погосте Плесса Новоржевского у. (ныне дер. Плёссы Бежаницкого р-на), возникла не позднее XVI в. (упом. с 1598), в 1692/93 приписана к Новгородскому архиерейскому дому, упразднена в 1764); Дворецкий Николаевский Пусторжевский (мужской, в погосте Дворцы Новоржевского у. (ныне дер. Дворцы Бежаницкого р-на), основан в XVI в. (?), разорен в Смутное время, упразднен между 1760 и 1764); Рождества Пресв. Богородицы (женский, близ Порхова, возник до 1584, с 1764 приходская церковь); Преображения Господня (мужской, в Порхове, возник к 1399, в 1764 упразднен); Успения Пресв. Богородицы (женский, в Порхове, известен в XVIII в., упразднен в 1764); Опочкий во имя св. Илии Пророка (мужской, в Опочках Порховского у. (ныне деревня Порховского р-на), на р. Шелони, основан до кон. XV в., в 1687 приписан к Новгородскому архиерейскому дому, упразднен до 1764); Демянский в честь Рождества Христова (изначально в честь арх. Михаила) (мужской, в устье р. Узы, известен с 1352, в 1687 приписан к Новгородскому архиерейскому дому, с 1764 приход в с. Демянка-Бешковичи Порховского у., ныне дер. Демянка





Порховского р-на); во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в Гдове, основан в 1424, до 1764 приписной к Псковскому архиерейскому дому, затем превращен в приход). **Прекратившие существование в XX в.: псковский во имя святого Иоанна Предтечи женский монастырь** (в Пскове, на Завеличье, основан в XII — 1-й трети XIII в., закрыт в 1923, ныне приходская церковь); **псковский в честь Вознесения Господня женский монастырь** (в Пскове, основан в XIV — нач. XV в., закрыт после 1917); св. Илии Пророка («Илья Пророк Мокрый») (женский, в Пскове, в Запсковье, упом. с 1465, упразднен в 1764, возрожден в 1870 под управлением игумен Иоанно-Предтеченского монастыря, после 1917 закрыт); Троице-Сергиев (мужской, в Вел. Луках, при впадении р. Коломенки в р. Ловать, известен с сер. XVI в., по штатам 1764 г. в 3-м классе, закрыт ок. 1920); Вознесения Господня (Вознесенский-Илиинский) (женский, в Вел. Луках, основан ок. 1670 на месте запустевшего Илиинского мужского мон-ря, по штатам 1764 г. третеклассный, закрыт в 1918); невельский в честь Преображения Господня (мужской, в Невеле, переведен к ц. Преображения Господня из невельского Троицкого монастыря в 1682, с 1795 заштатный, закрыт после 1917); Покровский (женский, близ дер. Ведрилово Порховского у. (ныне урочище в Струго-Красненском р-не), основан как жен. община в 1901, в 1909 община преобразована в мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.), Тихвинский (женский, в с. Ляхове Великолукского у. (ныне деревня Великолукского р-на), основан как жен. община в кон. 1901 — нач. 1902, в нач. 1917 община преобразована в мон-рь, закрыт после 1917); Николаевская жен. община (в погосте Луг (ныне не существует) в совр. Новоржевском р-не, открыта в 1911, прекратила существование в кон. 1917 (?)).

И. А. Устинова,
В. Г. Кузьмина, М. В. П.

Арх.: ГА Псковской обл. Ф. 39. Оп. 1. Д. 1-163, 359, 360; Оп. 2. Д. 1-18; Ф. 48. Оп. 1. Д. 1; Ф. 63; Ф. 109; Ф. 124; Ф. 195; Ф. 291; Ф. 340; Ф. 353; Ф. 448; Ф. 479; Ф. 490; Ф. 546; Ф. 567; Ф. Р-2. Оп. 3. Д. 2525-2583, 2638-2768, 2787-2804; Ф. Р-216. Оп. 1. Д. 286-318, 352-389, 417-448; Ф. Р-268. Оп. 1. Д. 1-4, 10-31, 86-103, 163-188, 268-292; Ф. Р-286. Оп. 1. Д. 72, 73, 90, 91; Ф. Р-324. Оп. 1. Д. 134, 345; Ф. Р-512. Оп. 1. Д. 1-11, 27-38, 73-79;

Ф. Р-530. Оп. 1. Д. 30, 65; Ф. Р-532. Оп. 1. Д. 26, 48, 274; Ф. Р-590. Оп. 2. Д. 19, 65-69, 85, 90-92, 110, 152-157, 235-237; Ф. Р-608. Оп. 1. Д. 414-416, 553, 554, 679, 680; Ф. Р-872. Оп. 1. Д. 282; Ф. Р-903. Оп. 5. Д. 1798-1810, 1817; Ф. Р-2788. Оп. 1. Д. 3, 8, 12, 18-20; РГАДА. Ф. 1367; СПбФИИРАН. Ф. 238. Оп. 2. Д. 136/1. Ист.: СГД. 1819. Ч. 2. № 59; 1828. Ч. 4. № 128. С. 393-394; Евгений (Болховитинов), митр. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 2. № XIV-XXIII. С. 102-131; Собственно-ручные заметки преосв. Евгения, митр. Киевского, на книгах, поступивших по его заведению в киевскую семинарскую 6-ку // Маяк. 1843. Т. 7. Кн. 14. Гл. 3. С. 95-108; Т. 13. Кн. 25. Гл. 3. С. 1-18; Переписка митр. Киевского Евгения с гос. канцлером гр. Н. П. Румянцевым и с некоторыми др. современниками (с 1813 по 1825 г. включ.). Воронеж, 1868-1872. Вып. 1-3; Письма митр. Евгения к В. Г. Анастасевичу из Калуги и Пскова (1813-1818) // Древняя и Новая Россия. 1880. Т. 18. № 10. С. 336-364; № 12. С. 611-640; 1881. № 2. С. 288-314; АИ. Т. 5. № 122. С. 199-201; № 172. С. 301-303; ДАИ. Т. 5. № 102. С. 491; Т. 10. № 66. С. 226-227; Извлечения из переписных книг 1676-1682 гг. // ЛЗАК. 1888. Вып. 8. Отд. 2; Письма митр. Киевского Евгения Болховитинова к В. Г. Анастасевичу // РА. 1889. Вып. 5-7. С. 21-84, 161-236, 321-379; Якубов К. И. Россия и Швеция в 1-й пол. XVII в.: Сб. мат-лов. М., 1897; Мое прошлое: Из записок преосв. Гермогена, еп. Псковского. СПб., 1908; РПЦ и коммунистическое гос-во: Док-ты и фотомат-лы. М., 1996; Политбюро и Церковь. Кн. 1, 2; Акты свт. Тихона; Письма владыки Германа: Жизнеописание и духовное наследие сщмч. Германа, еп. Вязниковского. М., 2004; Российское духовенство и свержение монархии в 1917 г.: Мат-лы и архивные док-ты по истории РПЦ / Сост., предисл., коммент.: М. А. Бабкин. М., 2006; Полчанинов Р. В. Молодежь русского зарубежья: Восп. 1941-1951. М., 2009. Лит.: [Евгений (Болховитинов), митр.] Описание Благовещенско-Никандровой пуст. Дерпт, 1821; [он же.] Описание Иоанно-Предтеченского жен. мон-ря. Дерпт, 1821; [он же.] Описание мон-рей Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Снетогорского с приб. списка преосв. архиереев Псковских. Дерпт, 1821; [он же.] Описание Псково-Печерского первоклассного мон-ря. Дерпт, 1821, 1832; [он же.] Летопись древнего славено-русского княжеского г. Изборска. СПб., 1825; [он же.] История Княжества Псковского с присовокуплением плана г. Пскова. Ч. 1-4. К., 1831; он же. Словарь русских святых писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России. М., 1845. Т. 2. С. 4-5; [он же.] Об осаде Пскова в 1581 г. Псков, 1881; Толстой М. Святыни и древности Пскова. М., 1861; Князев А. С. Ист.-стат. описание Псковского кафедрального Троицкого собора. М., 1858; он же. Очерк истории Псковской семинарии от начала до преобразования ее по проекту устава 1814 г. М., 1866; Смиречанский В., свящ. Ист.-стат. сб. сведений о Псковской епархии. Псков, 1875. Т. 1; Остров, 1895. Т. 2; Строев. Списки иерархов. Стб. 379-412; Снятогорский мон-рь: (Библиография и мат-лы) / Сост.: И. Ф. Токмаков. Псков, 1887; Зверинский. Т. 1-3; Полетаев Н. И. Труды митр. Киевского Евгения Болховитинова по истории Русской Церкви. Каз., 1889; Ле-

бедев Е. Инородческий вопрос в Псковской губ. в связи с религ.-полит. значением Псково-Печерского мон-ря. Псков, 1891; Смирнов П., прот. Преосв. Гермоген, еп. Псковский и Порховский // ПриблВед. 1893. № 35. С. 1283-1286; Покровский И. М. Рус. епархии в XVI-XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1897. Т. 1-2; Щукин В. Д., свящ. Ист. очерк Торопецкого ДУ: 1809-1868 гг. СПб., 1899. Ч. 1; Завьялов А. Вопрос о церковных имениях при имп. Екатерине II. СПб., 1900; Суворов Н. С. Псковское церк. землевладение // ЖМНП. 1905. Ч. 362. № 12. Отд. 2. С. 225-264; Н. с. 1906. Ч. 2. № 4. С. 353-405; Ч. 3. № 5. С. 1-26; 1907. Ч. 9. № 6. С. 241-280; Ч. 10. № 7. С. 1-25; Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908; Лебедев М. Е. К истории Псковской ДС: Обзорение Духовной семинарии архиеп. Псковским Евгением (Болховитиновым) // Псковские ЕВ. 1909. № 4. Отд. неофиц. С. 70-75; он же. Псковское ДУ: (Кр. ист. записка) // Там же. 1910. № 6. Отд. неофиц. С. 127-133; № 7. С. 155-159; № 8. С. 178-181; он же. История Порховского ДУ: (1814-1914 гг.). СПб., 1914; он же. К биографии Евгения Болховитинова, бывш. (с 1816-1822 гг.) Псковского архиеп., вполн. митр. Киевского // Псковские ЕВ. 1916. № 6. С. 125-127; Описание Псково-Печерского 1-кл. муж. мон-ря. М., 1909; Окулич-Казарин Н. Ф. Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913; Тихомиров М. Н. Псковское восстание 1650 г.: Из истории классовой борьбы в рус. городе XVII в. М.; Л., 1935; Захаренко А. Г. Создание оборонительных сооружений вокруг каменных стен Новгорода, Пскова и Печорского мон-ря в нач. XVIII в. // НИС. Новг., 1959. Вып. 9. С. 171-188; Тиц А. А. Обмерные и проектные чертежи XVII в. Троицкого собора в Пскове // Средневековая Русь. М., 1976. С. 336-343; Старец схиирм. Гавриил (Зырянов) и Седмиезерная Казанская Богородичная пустынь. М., 1991; Егорова Т. В. Митр. Евгений (Болховитинов) и Псков // Земля Псковская, древняя и современная: Тез. докл. к науч.-практ. конф. Псков, 1994. С. 69-72; Кирпичников А. Н. Оборона Пскова в 1615 г.: (По новым рус. и швед. мат-лам) // Средневеков. и новая Россия: Сб. науч. ст. к 60-летию проф. И. Я. Фроянова. СПб., 1996. С. 424-450; Макарий. История РЦ. Кн. 6-7; Голиков А., свящ., Фокин С. Кровью убеленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940-1955). М., 1999; Новиков Н. С. Колыбель опального Патриарха. Псков, 1999; 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. Церковь зовет к защите Родины: Религ. жизнь Северо-Запада в годы Великой Отеч. войны. СПб., 2005; он же. Судьбы иосифлянских пастырей: Иосифлянское движение РПЦ в судьбах его участников: Арх. док-ты. СПб., 2006; Корнилов А. А. Преображение России: О православном возрождении на оккупированных территориях СССР (1941-1944 гг.). Н. Новг., 2000; Постников А. Б. Благотворительные учреждения Пскова в XVI-XVIII вв. // Псков. 2000. № 12. С. 57-88; он же. Древлехранилище Псковского музея: Обзорение рус. рукопис-



ных док-тов XVI–XVIII вв. М., 2013. С. 182–567; *он же*. Переписные книги и ревизские сказки как источник по истории Псковской церкви и духовенства посл. трети XVII – 1-й пол. XVIII в. // Вестн. СПбГУ. Сер. 2. 2015. Вып. 2. С. 93–115; *Обозный К. П.* Псковская правосл. миссия в 1941–1944 гг. // Правосл. община. М., 2000. № 1(55). С. 69–89; № 2(56). С. 73–99; *он же*. История Псковской православной миссии, 1941–1944 гг. М., 2008; Псковская Православная миссия 1941–2001 гг.: К 60-летию основания // Правосл. жизнь. 2001. № 1(612); Белая борьба на Северо-Западе России / Сост., предисл., коммент.: С. В. Волков. М., 2003; *Бедеев В. Б.* Псковское духовенство во 2-й пол. XVIII в.: Канд. дис. Псков, 2003; *Проскурина А. В.* Антиколомольная кампания Советского гос-ва во 2-й пол. 20-х – 30-е гг.: (По мат-лам Псковского и Новгородского округов) // Псков. 2004. № 21. С. 121–122; Псковский синодик пострадавших за веру Христову в годину гонений священноцерковнослужителей, монашествующих и мирян Псковской епархии XX ст. М.; Псков, 2005; *Левин Н. Ф.* Святости и древности Псковского у.: По дореволюционным источникам. Псков, 2006; *Тихон (Секретарёв), архим.* Врата Небесные: История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Печоры, 2006; *он же*. Духовное правосл. образование в Псковской митрополии: История и современность // Тысячелетие просветителя Руси: Проблемы просвещения в зеркале духовной школы: Сб. мат-лов II Междунар. науч.-практ. Свято-Тихоновской конф. Псков, 2015. С. 17; *Иванова М. А.* Закрытые церкви и мон-рей в Псковской губ. в 1917–1927 гг. // Псков. 2007. № 26. С. 144–146; *Безлов А. Л.* В поисках «безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008; На страже Христовой Церкви. Псков, 2009; Хроника Псковской епархии по страницам «Псковских Ев» (1894–1917). Псков, 2009; Краткий очерк истории Псковской епархии (1589–2010). Псков, 2010; *Зирбуева В. Г.* Секуляризация церковного землевладения в Псковской провинции во 2 пол. XVIII в.: Канд. дис. СПб., 2011; *Новикова Н. Н.* Отдельные страницы истории Троицкого кафедрального собора // Псков. 2011. № 34. С. 3–9; *Градобойнова Е. В.* Восстание в Новгороде и Пскове в 1650 г.: (Причины, ход событий, итоги): АКД. М., 2012; *Бескорвайных С.* Православная жизнь в Риге в XVIII в. // Мат-лы V междунароной студенческой науч.-богосл. конф. СПбДА. СПб., 2013. С. 192–193; *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); *Дементьев В. С.* Территориальное устройство РПП Псковского региона в XVIII–XXI вв. // Псковский регионологический журнал. 2018. № 3(35). С. 74–88; *Ключкова М. Ю.* Митр. Евгений (Болховитинов) в контексте рус. просветительства: Канд. дис. М., 2020; *Вячеслав (Сорокин), иеродиак.* История Псковской ДС с момента основания в 1725 г. до закрытия в 1918 г. // history-mda.ru/publ/istoriya-pskovskoy-duhovnoy-seminarii-s-momenta-osnovaniya-v-1725-g-do-zakryitiya-v-1918-g_1400.html [Электр. ресурс].

*И. А. Устинова, Б. Н. Флоря,
В. Г. Кузьмина, М. Ю. Ключкова,
А. Б. Постников,
прот. Димитрий Куминов, Э. П. Р.*

ПСКОВСКАЯ МИССИЯ, церковно-адм. структура, существовавшая во время Великой Отечественной войны, с авг. 1941 по февр. 1944 г., на оккупированной нем. войсками части Сев.-Зап. России. Деятельность миссии охватывала территории современных Псковской (полностью), Новгородской и Ле-



*Сергий (Воскресенский),
митр. Виленский и Литовский.
Фотография. Нач. 40-х гг. XX в.*

нинградской (частично) областей. В предвоенные годы из-за антирелиг. политики советских властей на этой территории с численностью населения ок. 2 млн чел. осталось не более 10 действующих правосл. храмов. В нач. 1941 г. из-за ареста священника прекратились службы в последней еще действовавшей в Пскове ц. во имя св. вмч. Димитрия Мироточивого. С началом нем. оккупации местные жители стали самостоятельно открывать, ремонтировать и украшать закрытые церкви. Отсутствие духовенства побудило активную часть верующих обратиться к пребывавшему в Риге экзарху Прибалтийского Экзархата Московского Патриархата митр. Виленскому и Литовскому *Сергию (Воскресенскому)* с просьбой прислать священнослужителей для освящения храмов, совершения таинств, восстановления регулярного богослужения и самой приходской структуры. В возникшей ситуации экзарх митр. Сергий счел возможным взять на себя духовное попечение о верующих Сев.-Зап. России и отправить во Псков группу миссионеров – мирян и клириков Прибалтийского Экзар-

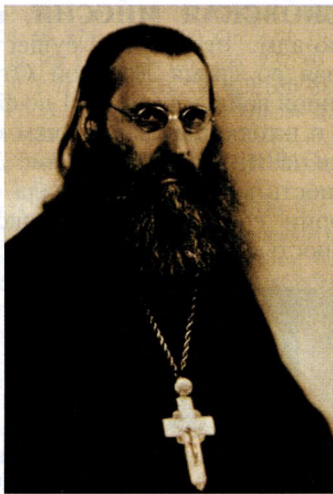
хата. Поскольку миссия должна была действовать за пределами Прибалтийского Экзархата, в оккупированных районах Ленинградской обл. (в ее адм. границах того времени), в документах Экзархата П. м. именовалась «Внешней православной миссией» (ранее, в июле 1941 г., указом митр. Сергия была учреждена Внутренняя православная миссия, которая осуществляла свою деятельность строго в канонических границах Экзархата). В публичных документах и материалах, издаваемых с санкции нем. властей, П. м. называлась «Православная Миссия в освобожденных областях России». Экзарх митр. Сергий оправдывал учреждение П. м. в пределах Ленинградской епархии тем обстоятельством, что ее большие территории были отрезаны линией фронта от своего правящего архиерея – Ленинградского митр. Алексия (Симанского; вполн. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) и не могли им управляться. Правомерность своих действий экзарх митр. Сергий обосновывал указом патриарха свт. *Тихона (Беллавина)*, Синода и Высшего Церковного Совета от 20 нояб. 1920 г. № 362 о децентрализации церковного управления в случае, «если епархия, вследствие передвижения фронта, изменения государственной границы и т. п. окажется вне всякого общения с Высшим Церковным управлением». При этом до нояб. 1943 г. в храмах миссии поминали за богослужением патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; с сент. 1943 – патриарх Московский и всея Руси), а до мая 1943 г. – также и митр. Алексия (Симанского). В нек-рых храмах священники вопреки запрету нем. властей продолжали и далее помянуть патриарха Сергия и митр. Алексия.

Поименный список членов П. м. митр. Сергий составил к 13–14 авг. 1941 г., получив разрешение от нем. властей на оформление им соответствующих документов. Первую группу миссионеров составили 9 священно- и 5 церковнослужителей (всего 14 чел.); прот. Николай Александрович Колиберский, священники Иван Саввич Лёгкий (вполн. еп. *Иоанн*), Алексей Васильевич Ионов, Николай Никанорович Трубецкой, Федор Степанович Ягодкин, Яков Владимирович Начис, Василий Евстратиевич Рушанов, Георгий Михайлович Бенигсен, Владимир Нилович



Толстоухов, псаломщики Михаил Никанорович Трубецкой, Константин Иосифович Кравчёнок, Леонид Григорьевич Архангельский, Георгий Иванович Радецкий, Виталий Васильевич Караваев. 15 авг. в Риге в канцелярии экзаршего епархиального управления прошло совещание с участием митр. Сергия и миссионеров, назначенных для служения в П. м. 16 и 17 авг. все члены миссии участвовали в богослужениях в рижском кафедральном Христорождественском соборе, а утром 18 авг. был назначен их отъезд во Псков. Началом деятельности П. м. можно считать 19 авг. 1941 г., когда в Пскове в день Преображения Господня прибывшим накануне из Риги духовенством была совершена праздничная литургия в кафедральном Троицком соборе. В авг.—сент. 1941 г. состав П. м. не превышал 20 сотрудников — священников и мирян. К 14 миссионерам, прибывшим из Риги, добавилось местное духовенство, а также прот. Сергей Иванович Ефимов, который служил до первых дней войны в Абрене (Латвия, ныне Пыталово, Россия), и свящ. Константин Яковлевич Шаховской из Печерского благочиния (до 1940 в Эстонии) Прибалтийского Экзархата. Первая миссионерская группа, прибывшая во Псков в авг. 1941 г., довольно быстро разъехалась по разным приходам: свящ. А. Ионов — в г. Остров, свящ. И. Лёгкий — в Гдов, священники Я. Начис и Н. Трубецкой — в Порхов и Дно, свящ. Ф. Ягодкин занимался восстановлением церковной жизни в районе Краснородска.

Еще 17 авг. 1941 г. 1-м начальником П. м. был назначен прот. С. И. Ефимов, прибывший во Псков неск. днями ранее основной группы миссионеров. Через 1,5 месяца по требованию нем. властей он вернулся в свой приход в Абрене. 13 окт. 1941 г. на должности начальника миссии его сменил прот. Н. А. Колиберский, который ранее был помощником начальника. В нояб. 1941 г. указом экзарха митр. Сергия было учреждено Управление П. м., «вскоре ставшее центральным учреждением всей церковно-административной жизни освобожденных областей северной части России» (Правосл. христиан. 1942. № 1. С. 4). Управление миссией соответствовало по своим задачам епархиальному управлению. Начальник Управления миссией по сути выполнял задачи ви-



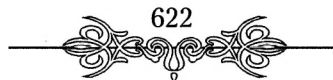
*Кирилл Зайц, прот.
Фотография. Нач. 40-х гг. XX в.*

карного архиерея, не будучи поставлен в епископский сан. В дек. 1941 г. Н. Колиберский из-за ухудшения здоровья был вынужден вернуться в Ригу. С этого времени и до конца деятельности П. м. начальником Управления миссией являлся прот. Кирилл Иванович Зайц (Зайцев). Первоначально Управление П. м. включало в себя канцелярию и хозяйственный отдел. Штат канцелярии состоял из начальника Управления, двух его заместителей — старшего и младшего ревизора. Старшими ревизорами в разное время были: священники Николай Иосифович Жунда, И. Лёгкий, Николай Степанович Шенрок, Федор Иванович Михайлов; секретарями: священники Г. Бенигсен и Н. Жунда, Андрей Яковлевич Перминов; должность переводчика занимал Радецкий, машинистки — Ольга Кошко. Хозяйственным отделом управлял Иван Иванович Ободнев, его заместителем и казначеем был Кравчёнок. Кроме того, служащими хозяйственного отдела были бухгалтер, продавец церковного магазина, заведующий иконописной мастерской, заведующий свечной мастерской. В мае 1943 г. в соответствии с указом экзарха митр. Сергия при Управлении П. м. был создан стол (отдел) по распространению христианской культуры среди молодежи. Стол возглавлял свящ. Г. Бенигсен, его заместителем стал Кравчёнок. Членами молодежного стола были миряне — учителя и воспитатели приютов Раиса Ионовна Матвеева (Рацевич), Надежда Гавриловна Одиноква, Зинаида Федоровна Соловская, Ростислав Владимирович Пол-

чанинов, псаломщик Игорь Петрович Булгак.

Из 23 клириков Прибалтийского Экзархата, участвовавших в деятельности П. м., 21 был из Рижской епархии, 1 — из Виленской епархии (прот. Николай Николаевич Мионович), 1 — из Таллинской епархии (свящ. К. Шаховской). Помимо миссионеров из Прибалтийского Экзархата миссия пополнялась сотрудниками из числа местного духовенства, а также клириками, прибывавшими на Псковщину вместе с беженцами из др. прифронтовых регионов. Кроме того, для обеспечения нужд П. м. экзарх митр. Сергий в период с дек. 1942 по май 1943 г. рукоположил в пресвитерский сан не менее 20 чел. из числа верующих мирян в Прибалтике и прифронтовых областях России, к-рые были направлены для служения в храмы, находившиеся в ведении миссии. Всего в П. м. на авг. 1942 г. состояло 77 священнослужителей. К янв. 1943 г. их число выросло до 84. В нач. 1944 г. под началом Управления миссией служили уже 175 клириков. Особые полномочия имели священнослужители, к-рым по распоряжению экзарха митр. Сергия были выданы миссионерские печати, необходимые при оформлении церковных документов: протоиереи Н. Колиберский, С. Ефимов, К. Зайц, священники А. Ионов, В. Толстоухов, И. Лёгкий, Ф. Ягодкин, В. Рушанов, Г. Бенигсен, Георгий Иванович Тайлов и др.

Миряне — члены П. м. — условно подразделялись на 3 группы. Первая состояла из псаломщиков и пономарей, непосредственно помогавших духовенству в литургическом служении; вторая — из учителей Закона Божия, воспитателей церковных приютов и приходских детских садов; третья — из служащих Управления П. м.: переводчиков, секретаря, бухгалтера, чертежника и др. должностных лиц. В нек-рых случаях сотрудники-миряне могли совмещать различные служения. Напр., Кравчёнок занимал в Управлении П. м. должность казначея, служил псаломщиком у свящ. Г. Бенигсена и преподавал в церковной школе при псковском храме св. вмч. Дмитрия Мироточивого. Некоторые миряне, имевшие духовное образование и более ранний опыт миссионерства, играли важную роль в работе П. м. В основном это были выходцы из Латвии и Эстонии. Многие





из них, напр. Василий Васильевич Миротворский, Матвеева, Одиноква, Соловская, Кравчёнок, Булгак, в 30-х гг. принимали активное участие в деятельности кружков Русского студенческого христианского движения (РСХД).

Благодаря трудам членов П. м. в Пскове с кон. 1941 г. богослужения регулярно совершались в 3 храмах — Свято-Троицком кафедральном соборе, ц. прп. Варлаама Хутынского и ц. св. вмч. Димитрия Мироточивого. К кон. 1943 г. в Пскове действовало уже 8 церквей. Начали проводиться службы в приходских храмах в окрестностях Пскова (Любятково, Писковичи и др.) и в Псковском р-не. Активно возрождалась приходская жизнь и в других районах. В Гдовском районе за 1-й год деятельности миссии была восстановлена литургическая жизнь в 24 храмах (ок. $\frac{1}{3}$ от дореволюционного количества приходов). При этом в Гдовском благочинии тогда служили всего 5 священников. По общей статистике открытия храмов в период деятельности П. м. имеются различные данные. Так, в местной печати сообщалось, что за 2 года работы П. м. было восстановлено 160 церквей (За родину! Псков, 1943. №186(498). 15 авг.). Делопроизводитель Управления миссией Перминов на допросе у советского следователя осенью 1944 г. привел др. данные: в марте 1943 г. в П. м. было 200 приходов, в к-рых служили 160 священников, 25 диаконов, 150 псаломщиков и ок. 200 церковных старост (Архив УФСБ РФ по Псковской обл. Д. АА 10676. Т. 3. Л. 544 об.). В научной лит-ре приводится и такая статистика: за первый год деятельности миссии было открыто более 220 церквей, а в нач. 1944 г. их насчитывалось ок. 400. При этом на территории совр. Ленинградской обл. было открыто 108 храмов, на Псковщине — ок. 150 церквей, в зап. части Новгородской обл. — 52 храма, в р-не Вел. Лук и на совр. территории Тверской обл. (Торопецкий у. в дореволюционный период входил в Псковскую губ.) — еще ок. 100 приходов (Шкаровский М. В. Нацистская Германия. 2002. С. 382). Хотя основная территория деятельности П. м. находилась в пределах Ленинградской епархии, некоторые приходы в Невельском, Усвятском, Новосокольническом, Великолукском, Куньинском, Торопецком районах

в церковном подчинении относились к Смоленской и Витебской епархиям. Имелись случаи перехода клириков из этих епархий в П. м. Так, напр., свящ. Федор Константинович Тонковид изначально был для служения в район Невеля из Витебска. Летом 1942 г. восстановленная на территории деятельности П. м. приходская система получила структурное оформление. Было организовано 8 благочиннических округов: Псковский (благочинный — свящ. Н. Жунда), Островский (свящ. А. Ионов), Новгородский (прот. Василий Васильевич Николаевский), Порховский, Дновский, Славковский (свящ. В. Рушанов), Солецкий (прот. Владимир Викентьевич Бируля), Ушаковский, охватывающий Ушаки, Тосно, Любань, Чудово, Вырица (свящ. Иван Васильевич Амосов), Карташевский или Гатчинский-Сиверский (прот. Николай Андреевич Быстряков), Гдовский (свящ. И. Лёгкий). В сент. 1942 г. в отдельную единицу был выделен Лужский благочиннический округ (прот. Николай Фомич Заболоцкий). В апр. 1943 г. Порховско-Дновский район был разделен на 2 самостоятельных округа — Порховский (свящ. Н. Миронович) и Дновский (свящ. В. Толстоухов). В июне 1943 г. из Островского округа в отдельную единицу был выделен Пушкиногорский благочиннический округ (свящ. Г. Тайлов).

Помимо восстановления приходской жизни важнейшими направлениями деятельности П. м. была миссионерская, духовно-просветительская и катехизическая работа среди взрослых, молодежи и детей. Перед отъездом назначенного начальником Управления миссией прот. К. Зайца во Псков, в нояб. 1941 г., экзарх митр. Сергей, напутствуя его, поручил «...предписывать через благочинных всему духовенству неопустительно за каждым богослужением произносить проповеди» (Архив УФСБ РФ по Псковской обл. Д. АА 10676. Т. 1. Л. 125). Осенью 1942 г. Управление П. м. издало специальный циркуляр «О проповедании слова Божия за богослужением, об устройении бесед, собеседований вне храмовых богослужений по вопросам атеизма, материализма, марксизма и пр.» (Там же. Л. 124). Циркуляр был распространен среди подведомственного духовенства через благочинных. В нач. 1943 г. на-

чальник Управления миссией обратился к духовенству с призывом «о необходимости и пользе церковной проповеди, с кратким наставлением, как начать проповедническую деятельность» (Там же. Т. 2. Л. 293). Наряду с регулярной проповедью др. формой миссионерской и просветительской деятельности миссионеров стали внебогослужебные духовные собеседования с населением. Подобные миссионерские встречи проводили начальник Управления прот. К. Зайц, его заместитель прот. Н. Шенрок, священники Н. Жунда, И. Лёгкий, А. Ионов, Г. Бенигсен и др. Собеседования вызвали большой интерес у молодежи (см.: Зайц. 1943. С. 19), а также привлекали внимание тех, кто только начинали путь своего воцерковления. Обычно на внебогослужебные собеседования «собиралось от 50 до 100 человек и проводились они в помещениях школ частных домов, а в городе Пскове — в помещении соборной колокольни» (Архив УФСБ РФ по Псковской области. Д. АА 10676. Т. 1. Л. 201). Катехизические беседы проводил свящ. Г. Бенигсен в Пскове, евангельские встречи и подготовку к таинству Крещения — свящ. А. Ионов в Острове. Островский евангельский кружок собирался дважды в неделю. Он объединял ок. 40 чел. Это были люди разного возраста и разных профессий — учителя, врачи, портнихи, домохозяйки. Свящ. А. Ионов упоминал о большой востребованности евангелизации своей паствы: «...если бы я сделал хотя бы одно объявление о наших занятиях в кружке, то число членов умножилось бы намного больше. Но я этого не мог сделать. Слишком много было у меня другой работы, а я был один» (Ионов. 2002. С. 232).

Осенью 1942 г. слово проповеди звучало на псковском радио. Зав. псковским радиоузлом (действовал под контролем нем. Управления пропаганды сев. участка) предложил свящ. Г. Бенигсену выступать в радиэфире с «еженедельными докладами на религиозные темы» (ГА Псковской обл. Ф.1633. Оп. 1. Д. 3. Л. 14). Первый доклад был сделан на тему «Ученые о религии», второй был посвящен прп. Сергию Радонежскому. Кроме свящ. Г. Бенигсена на псковском радио с передачами на христианские темы выступали Караваев, Кравчёнок др. Особую роль в годы немецкой оккупации





выполняло периодическое издание П. м. — ж. «Православный христианин». Редакция журнала размещалась в Риге, хотя распространялся он преимущественно через благочинных по приходам, находящимся в ведении П. м. Первый номер вышел в свет осенью 1942 г., последний, № 22, издан в мае 1944 г. и в основном был посвящен убитому экзарху митр. Сергию (Воскресенскому). Нек-рые номера выходили тиражом 30 тыс. экз., другие — 20 тыс. экз. Кроме журнала были изданы правосл. молитвослов тиражом 100 тыс. экз., а также правосл. календари на 1943 и на 1944 гг. тиражом 300 тыс. экз. В ж. «Православный христианин» публиковались новости церковной жизни, объявления, проповеди, статьи членов П. м., стихи и проза рус. классиков. Первым редактором журнала был назначен прот. Николай Андреевич Перехвальский из Риги, но вскоре на этом посту его сменил свящ. Н. Трубецкой. Под его руководством вышло 3 номера журнала. Затем под давлением нем. Управления пропаганды он был снят с должности редактора. По мнению самого свящ. Н. Трубецкого, это было связано с тем, что в журнале недостаточное внимание уделялось идеологическим и антисоветским материалам. Впосл. свящ. Н. Трубецкой подготовил к печати правосл. календари и неск. брошюр духовно-просветительского характера. Кроме того, он составил рукопись учебника Закона Божия, отвечавшего всем вызовам безбожия XX в., однако издать этот уникальный труд так и не удалось. После свящ. Н. Трубецкого редактором миссионерского журнала был В. К. Завалишин, ранее работавший в редакции русскоязычной псковской газеты «За Родину». На последнем этапе, в 1944 г., редакцию журнала возглавлял проф. И. П. Четвериков.

Заметной стороной деятельности П. м. была духовно-просветительская и миссионерская работа среди детей, подростков и молодежи. Осенью 1942 г. в учебную программу мн. школ были введены уроки Закона Божия. По поручению экзарха митр. Сергия членами П. м., священниками Г. Бенигсеном и И. Лёгким, была подготовлена программа для преподавания этого предмета. Она была распечатана в псковской типографии и разослана по благочиниям для использования зако-

ноучителями. В Пскове Закон Божий преподавали члены миссии: прот. С. Ефимов, священники Г. Бенигсен, Григорий Добровольский, Я. Начис, миряне Булгак, Кравчёнок, Миротворский, Матвеева. Также при храмах создавались церковные школы, в программу обучения к-рых входили и церковные, и светские дисциплины общеобразовательного свойства. В Пскове были 2 такие школы, 1-я открылась поздней осенью 1941 г. при храме св. прп. Варлаама Хутынского. Настоятелем этой церкви и инициатором создания школы был свящ. К. Шаховской. Его помощником стал его друг и соратник по Печорскому кружку Русского студенческого христ. движения Миротворский. Уроки проходили в помещении церковной сторожки. Судя по воспоминаниям ученицы Варлаамовской школы, число учеников не превышало 15 чел. в возрасте от 10 до 13 лет. Всю преподавательскую нагрузку несли на себе настоятель храма и псаломщик-учитель. Кроме обычных предметов в программу обучения входили дисциплины, касающиеся вопросов правосл. веры, церковного устава, богослужения и обрядов (*Яковлева М. Ф.* Школа в церковной сторожке // *Она же*. Ольгина отчина. Псков, 2001. С. 77–80). Завершился учебный год в Варлаамовской школе собеседованием, к-рое провел свящ. К. Шаховской. В награду за успехи в школе ученики вместе со своим наставником Миротворским летом 1942 г. отправились в паломничество в Печерский Свято-Успенский мон-рь. В новом учебном году занятия в этой школе не продолжились, т. к. настоятеля перевели на др. место служения, а Миротворский уехал в Вильнюс для обучения на богословских курсах.

Осенью 1942 г. начались школьные занятия при псковском храме св. вмч. Димитрия Мироточивого, настоятелем к-рого в ту пору был свящ. Г. Бенигсен. Кроме церковной школы на приходе были организованы приют для малолетних сирот и бездомных, детский сад. Помогали священнику в этих хлопотах члены РСХД, приехавшие из Прибалтики (Кравчёнок, Одинокова, Соловская, Матвеева) и представитель русской эмиграции, член партии НТС скаутмастер Полчанинов. Поскольку в Пскове в годы оккупации действовали только начальные школы, Дмит-

риевская школа была очень востребована, т. к. давала возможность учиться детям среднего возраста. Всего здесь обучалось ок. 150 детей, 15–20 чел. нашли себе пристанище в приюте. Материальную помощь приюту оказали прихожане — были собраны мебель, постельное белье, посуда и столовые приборы, принесены продукты и книги. В мае 1943 г. нем. администрация ужесточила закон о трудообязанности населения — дети старше 12 лет должны были регистрироваться на бирже труда и ежедневно выходить на общественные работы. В связи с этим церковная школа была закрыта, но просветительская работа с подростками и молодежью не прекращалась до последних дней служения П. м. Теперь вместо школьных занятий миссионеры проводили духовно-просветительскую работу в рамках кружков для разного возраста и разной направленности: исторического, литературного, евангельского, богослужебного и святоотеческого содержания. В кон. 1943 — нач. 1944 г. для этой работы использовалось просторное помещение на 2-м этаже колокольни псковского кафедрального собора. В своих районах священники миссии А. Ионов, В. Толстоухов, Ф. Ягодкин и др. также организовали приходские школы, в к-рых преподавали не только уроки Закона Божия, но и общеобразовательные дисциплины.

Осенью 1942 г. Управление П. м. выпустило циркуляр, в к-ром говорилось об участии членов миссии — священников и мирян — в учительских конференциях с выступлениями, обличающими материализм, атеизм и коммунизм, о подборе преподавателей Закона Божия среди светских учителей. Распоряжение было разослано по благочинным для ознакомления подведомственного духовенства (Архив УФСБ РФ по Псковской обл. Д. АА 10676. Т. 2. Л. 292). Сотрудники П. м. активно принимали участие в учительских конференциях, призванных подготовить педагогические кадры для работы в новых условиях. Неизменно в программе таких конференций были доклады на темы истории правосл. Церкви, значения христианства для общественной, культурной и научной деятельности.

Одной из самых существенных проблем в работе П. м. несомненно был острый недостаток священно-





служителей. Нередко священники-миссионеры были вынуждены обслуживать одновременно несколько приходов в радиусе 20–30 км. В русскоязычных газетах размещались объявления с приглашением священнослужителей занять вакантное место после собеседования и документального подтверждения своей пресвитерской хиротонии в Управлении П. м. Чтобы восполнить недостаток пастырей, экзарх митр. Сергей (Воскресенский) сумел получить у оккупационных властей разрешение на открытие духовной школы при Свято-Духовом мон-ре в Вильнюсе. Богословские курсы были призваны подготовить священников-миссионеров для прифронтовых областей России, т. е. оккупированной территории Ленинградской епархии. В ж. «Православный христианин» было опубликовано объявление о наборе учащихся на Православные богословские курсы для подготовки кандидатов на священническо-церковно-служительские места. Предполагался 2-летний курс обучения. Принимали мужчин не моложе 17 лет. Имевшие среднее образование принимались без вступительных экзаменов, закончившие обучение в объеме 6 классов должны были пройти испытание по общеобразовательным предметам. Вместе с личными документами требовался отзыв духовного отца, настоятеля прихода или благочинного (Правосл. христианин. 1942. № 2/3. С.12). Занятия на курсах начались в дек. 1942 г. Первый набор составил 38 чел., 11 студентов прибыли в Вильнюс с территории П. м. (ГА Псковской обл. Ф. 1633. Оп. 1. Д. 17. Л. 4). Финансирование курсов во многом обеспечивалось за счет регулярных отчислений приходов П. м. Для преподавания некоторых дисциплин на Вильнюсские курсы из Пскова периодически приезжал начальник Управления миссией прот. К. Зайц. Первый выпуск учащихся богословских курсов и торжественное вручение дипломов прошли с участием экзарха митр. Сергея 27 апр. 1944 г. Успешно завершили свое обучение 27 воспитанников. Нек-рые из них смогли продолжить духовное образование в послевоенный период в Ленинградской ДС.

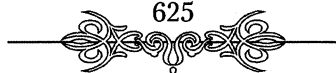
В условиях военного времени, массового притока беженцев, голода и эпидемий важнейшим направлением работы П. м. являлись дела ми-

лосердия и благотворительности. В правосл. храмах происходил сбор средств для оказания помощи больным, сиротам и инвалидам. В кон. 1941 г. во мн. городах оккупированного Северо-Запада России при органах самоуправления были созданы благотворительные орг-ции, в работе к-рых активное участие принимало правосл. духовенство. В Пскове действовали орг-ции «Самопомощь» и «Красный крест». В нояб. 1942 г. в г. Дно был организован Комитет народной помощи, председателем к-рого стал благочинный Дновского округа свящ. В. Рушанов. В Острове под началом свящ. А. Ионов был основан «Русский Красный крест». Его основной задачей стала забота о советских военнопленных. Помощниками свящ. Алексея были его прихожане, к-рые собирали средства, продукты, а затем готовили пищу для узников лагеря. Наивысшим достижением благотворительной работы в Острове священник-миссионер считал служение пасхальной литургии для 300 военнопленных красноармейцев в апр. 1942 г. в соборе г. Острова (Ионов. 2002. С. 234). В кон. 1942 г. начальник Управления миссией прот. К. Зайц выпустил воззвание для всех подведомственных приходов о сборе одежды и теплых вещей для советских военнопленных. Члены П. м. совершали богослужения в лагерях военнопленных. Материальная помощь для детей-сирот в прифронтовых областях России собиралась по инициативе псковских миссионеров и по благословению экзарха митр. Сергея также на приходах Рижской епархии (Литовский гос. ист. архив. Ф. 7469. Оп. 2. Д. 296. Л. 67).

19 февр. 1944 г., на следующий день после массированного налета на Псков советской авиации, оккупационные власти объявили тотальную эвакуацию местных жителей, всех предприятий и орг-ций гражданского ведомства. В это число входила и П. м., чья деятельность была официально завершена. Согласно указу экзарха митр. Сергея, подлежали эвакуации церковные кассы, литургические предметы, святыни и церковная документация. Еще до начала всеобщей эвакуации, 13 февр. 1944 г., из псковского Троицкого собора в Ригу был вывезен чудотворный образ Тихвинской иконы Божией Матери. Согласно отчету уполномоченного *Совета по делам Русской*

Православной Церкви по Ленинградской обл., число духовенства, эвакуированного немцами в Прибалтику, составило 55 чел. (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп.1. Д. № 10. Л. 7–8). Эта статистика не учитывала районы деятельности П. м., к-рые в послевоенный период вошли в состав восстановленной Псковской епархии. Из Псковского, Островского, Опочецкого и Новоржевского районов в янв.–февр. 1944 г. было эвакуировано не менее 30 священнослужителей. М. В. Шкаровский, опираясь на данные нем. архивов, указывает, что в ходе «полной принудительной эвакуации Пскова и прилегающих районов 21 февраля 1944 года Православная Миссия в составе 69 священнослужителей прибыла на территорию Латвии и прекратила свое существование» (Шкаровский М. В. Нацистская Германия. 2002. С. 396). Если к этому числу прибавить духовенство, к-рое было вывезено в Литву и Эстонию, то общее количество эвакуированных членов Миссии составит 80–90 чел., т. е. около половины всего клира П. м. Оставшаяся половина духовенства миссии, как правило, священнослужители сельских отдаленных приходов или районов, к-рые в нач. 1944 г. контролировались советскими партизанами, оставалась в своих приходах вплоть до окончательного освобождения Псковщины от нем. войск в июле 1944 г.

Большинство клириков П. м., прибывших на территорию Прибалтийского Экзархата, продолжали свое служение в составе его Внутренней православной миссии. Основной задачей миссии стала забота о беженцах и насильно эвакуированном мирном населении из Белоруссии и Северо-Запада России. В обязанность миссионерам вменялись совершение богослужений и устройство временных храмов (местное прибалт. духовенство часто не могло справиться с возросшей нагрузкой), проповедь слова Божия, обучение детей Закону Божию, устройство внебогослужебных собеседований на духовные темы, распространение духовной лит-ры, икон, натальных крестиков (Архиерейское совещание в Риге под председательством митр. Сергея // Рус. вестник. Рига, 1944. № 42(66)). В Риге руководство делами Внутренней миссии было поручено бывш. псковским миссионерам — прот. С. Ефимову и свящ. В. Толстоухову. Во главе Внутренней





православной миссии в Литве был поставлен бывш. начальник Управления П. м. прот. К. Зайц. Летом 1944 г. военные действия распространились на территорию Прибалтики, что повлекло за собой новую волну эвакуации на запад. Из числа бывш. сотрудников П. м. летом—осенью 1944 г. было эвакуировано 12–15 чел., в т.ч. протоиереи Ф. Михайлов, Дмитрий Дмитриевич Крапиров, Петр Степанович Кудринский, И. Лёгкий, священники В. Толстоухов, А. Ионов, Г. Бенигсен, Ф. Ягодкин, Александр Григорьевич Дрябинцев, Алексей Владимирович Цыпурдеев. В послевоенный период они продолжили свое священническое и миссионерское служение в лагерях перемещенных лиц в Германии и Австрии. Некоторые из них в кон. 1940-х гг. переехали в США и вошли в состав *Митрополичьего округа в Северной Америке*, а прот. И. Лёгкий выбрал юрисдикцию Зарубежной Церкви. После архиерейской хиротонии еп. Иоанн (Лёгкий) занял Буэнос-Айресскую кафедру РПЦЗ.

Судьба членов П. м., оставшихся на советской территории, сложилась по-разному. Осенью 1944 г., после освобождения Прибалтики от нем. войск, большинство бывш. членов Управления миссией, благочинные и активные миссионеры, были арестованы сотрудниками СМЕРШ. Согласно архивным данным, по «делу членов «Православной Миссии» и подчиненного ей духовенства» было арестовано 37 чел. (*Ломажин Н. А.* Неизвестная блокада. СПб., 2004. Кн. 1. С. 538). Однако, если учесть, что аресты бывш. псковских миссионеров продолжались с 1944 по 1952 г., а репрессии не ограничивались клириками, но распространялись и на миссионеров-мирян, то число бывш. членов П. м., осужденных по ст. 58-й УК РСФСР и отбывавших заключение в лагерях, составляло не менее 55 чел. По мнению нек-рых исследователей, число осужденных было гораздо больше и достигало половины всего состава миссии. Отбывая заключение в ИТЛ, погибли члены П. м. прот. К. Зайц, свящ. Н. Жунда, А. Перминов, псаломщик Георгий Владимирович Ильинский и др.

В нояб. 1944 г. архиеп. Псковский и Порховский *Григорий (Чуков*; впол. митрополит), временно управляющий Ленинградской, Новгородской, Боровичской, Олонецкой и Воло-

годской епархиями, подготовил информационный отчет по обстановке в епархиях, оказавшихся в его управлении. Больше всего духовенства было в Псковской (37 священников), Ленинградской (31 священник) и Новгородской (17 священников) епархиях (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 7. Л. 115). Три четверти духовенства служили в период немецкой оккупации, а значит, имели отношение к работе П. м. Среди благочинных в Псковской епархии раннего периода, в 1944–1945 гг. были и бывш. члены П. м.: священники Илия Богданов, Федор Андреевич Пузанов, Петр Кононов, Анатолий Иванович Толубев (Там же. Д. 13. Л. 46).

В обвинительном приговоре военного трибунала войск НКВД Ленинградского окр. от 12–15 янв. 1945 г. по «делу членов Управления «Православной Миссии в освобожденных областях России»» говорилось, что «Зайц, Жунда, Перминов, Шенрок, Радецкий, Амосов и Воронов по приговору суда признаны виновными в том, что они, будучи враждебно настроены к советскому строю, добровольно остались на оккупированной немецко-фашистскими войсками территории и, работая на руководящих должностях в «Православной Миссии», изменили Родине и под прикрытием церкви и церковной деятельности занимались сбором сведений в пользу немецкой разведки, выявляя через подчиненных служителей культа советских патриотов, враждебно настроенных против немцев... содействовали оккупантам в проведении ими экономических и политических мероприятий в их борьбе против Советского Союза» (цит. по: *Пузанов А. И.* С кем была «Православная Миссия» // Псковские хроники: История края в док-тах и исслед. Псков, 2004. Вып. 4. С. 34–35). В 1956 г. по делу членов Управления П. м. была проведена дополнительная проверка. По ее итогам прокурор Ленинградского военного округа заявил протест, в к-ром предложил «приговор в отношении всех осужденных отменить и дело, за отсутствием в их действиях состава преступления, прекратить». Свое мнение прокурор обосновал тем, что осужденные «по делу Псковской Миссии» агентами нем. спецслужб не являлись, а оговорили себя «под влиянием применения к ним незаконных методов следствия» (Там же. С. 35). Свиде-

тели, проходившие по делу П. м., приглашенные для проверки в 1956 г., также признали факт давления со стороны следователей, что привело к даче ложных показаний, которые были использованы для вынесения обвинительного приговора. В ходе прокурорской проверки было установлено, что члены Управления П. м. никаких связей с нем. разведкой не имели. Этот факт был подтвержден после обращения с запросом в центральные архивные учреждения, в фондах которых находились трофейные документы немецких спецслужб. После пересмотра уголовного дела в отношении руководства П. м. было установлено, что нек-рые осужденные «проявляли недовольство советским строем в связи с тем, что якобы в СССР притесняли священников и не было полной свободы богослужения», однако, как отмечалось, подобные заявления, «хотя и неправильные, не содержат в себе состава преступления, предусмотренного ст. 58–10 ч. 2 УК РСФСР» (Там же. С. 36). Выжившие в лагерях члены П. м. были освобождены и смогли продолжить церковное служение. Вторая массовая реабилитация псковских миссионеров прошла в нач. 1990-х гг. Однако некоторые клирики из П. м. до наст. времени остаются нереабилитированными.

Ист.: *Ефимов С., прот.* Из дневника миссионера: На заре обновления религ. жизни в освобожденных от большевизма местностях // Правосл. христиан. Псков; [Рига], 1943. № 1/2(6/7). С. 5–7; *Зайц К., прот.* Молодежь и Церковь // Там же. № 5/6(10/11). С. 19; *Полчанинов Р. В.* День св. Георгия в подполье // Свисток. Сан-Франциско, 1954. № 37; *он же.* Псковская миссия: (дополнение к статье о. А. Ионов) // Новое Русское Слово. Н.-Й., 1975. 27 июля; *он же.* Письма «остов»: (Письма девушек из содружества молодежи Псковской миссии после их эвакуации в Германию) // Там же. 1986. 5 дек.; *он же.* НТС во Пскове, 1941–1943 гг. // Посев. 2001. № 6. С. 41–45; *он же.* Псковское содружество молодежи при Православной миссии // СПбЕВ. 2002. № 26/27. С. 251–255; *он же.* Рига: Февр.—июль 1944 // Даугава. Рига, 2004. № 2(244). С. 130–162; *он же.* В Пскове, 1943 г. // Псковская правда-Вече: Газ. 2004. 23 февр.; *он же.* «Дойдя до Михайловской церкви...» // Там же. 30 сент.; *он же.* Как псковичи помогали своим пленным // Там же. 2005. 28 апр.; *он же.* Propaganda Abteilung Nord // Даугава. 2005. № 3/4(251/252). С. 118–126; *он же.* Молодежь русского зарубежья: Восп., 1941–1951 гг. М., 2009; *Фельдман-Кравченко Н. К.* Не сломить клеветы силы духа: Памяти К. И. Кравченка (1918–1973) // Вестн. РХД. 1990. № 2(159). С. 270–286; *Бенигсен Г., прот.* Христос Победитель // Там же. 1993. № 2/3(168). С. 127–140; *Матвеева-Рацевич Р. И.* НТС в Прибалтике: От Нарвы до Норильска // Посев. М., 1999.





№ 11. С. 35–38; она же. Восп. о Псковской миссии // СПБЕВ. 2002. Вып. 26/27. С. 204–210; *Попов В., прот.* Памяти о Константина Шаховского // Вестн. РХД. 2000. № 3(181). С. 269–277; *Тайлов Г., прот.* Воспоминания // Правосл. жизнь. Джорд., 2001. № 1(612). С. 5–19; он же. За проволокой, 1944–1955 гг.: Мемуары // Православие в Латвии: Ист. очерки. Рига. 2004. Вып. 4. С. 42–154; *Кирилл (Начис), архим.* «Сохраним лучшее наших отцов»: Восп. СПб., 2001; он же. Было много боли, и надо было ее преодолеть // Морская газета. СПб., 2002. 17 авг.; он же. Народ жаждал молиться, жаждал покаяния... // СПБЕВ. 2002. Вып. 26/27. С. 192–203; *Ионов А., прот.* Записки миссионера // Там же. С. 228–236; *Пирожкова В. А.* Мои три жизни: Автобиограф. очерки. СПб., 2002; *Чер В.* Возвращение. СПб., 2002; *Герих А.* Сергей, митр. Литовский и Виленский, экзарх Латвии и Эстонии // Вестн. РХД. 2003. № 2(186). С. 276–287; *Шкаровский М. В.* Политика Третьего рейха по отношению к РПЦ в свете архивных мат-лов: (Сб. док-тов). М., 2003; «Дух уныния не даждь ми...»: Восп. о рижскоградском прот. Николае Трубецком и его семье. Письма священника из заключения / Авт.-сост.: О. А. Ветелева. М., 2007; Приказ: архив уничтожить! Прибалтийский экзархат и Псковская Правосл. миссия в годы немецкой оккупации 1941–1944 гг.: Сб. док-тов / Авт.-сост.: С. К. Бернев, А. И. Рупасов. СПб., 2016; История Псковской правосл. миссии в док-тах / Сост.: А. А. Кузнецова, иером. Платон (Рожков) и др. Козельск, 2017. 2 ч.

Лит.: *Балевиц З. В.* Правосл. Церковь Латвии под сенью свастики: (1941–1944). Рига, 1967; *Веверс Я. Я.* Православная духовная миссия – агента фашистской разведки. Рига, 1973; *Алексеев В. И., Ставру Ф.* Рус. Правосл. Церковь на оккупированной немцами территории // Рус. возрождение. Н.-Й., 1981. № 14. С. 118–154; *Соколов В., свящ.* Пастырю, учителю и другу: К 40-му дню кончины прот. Георгия Бенигсена // Новое рус. слово. Н.-Й., 1993. 14 сент.; *Васильева О. Ю.* Жреби митр. Сергея (Воскресенского) // НиР. 1995. № 5. С. 20–25; она же. Особенности религ. жизни на временно оккупированной территории // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 226–247; она же. РПЦ в политике советского гос-ва в 1943–1948 гг. М., 2001; *Рассказовский С., свящ.* Прот. Ливерий Воронов: [Некр.] // ЖМП. 1996. № 1. С. 57–59; *Бах Д., Смирнов В.* Немецкие следы в одном рус. городе. Псков, 1997; *Галкин А. К., Бовкало А. А.* Псковская духовная миссия и мон-ри на северо-западе России // ЕЖБК, 1997. М., 1997. С. 107–110; они же. Новгородская епархия в годы оккупации (1941–1944 гг.) // Где святая София, там и Новгород. СПб., 1997. С. 152–157; *Голиков А., свящ., Фомин С. В.* Кровью убиленные: Мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955): Мартиролог правосл. священнослужителей и церковнослужителей Латвии, репрессированных в 1940–1952 гг. М., 1999; *Обозный К. П.* Псковская Правосл. миссия 1941–1944 гг.: (Миссионерский аспект деятельности) // Церковь в истории России. 2000. Сб. 4. С. 248–292; он же. Благотворительная деятельность РПЦ на оккупированной территории (Прибалтийский Экзархат и Псковская миссия): Помощь советским военнопленным 1941–1944 гг. // Псков: Науч.-практ., ист.-краевед. ж. Псков, 2005. № 23. С. 201–216; он же. Народное образование, Псковская миссия и церк. школа в условиях немецкой оккупации северо-запада Рос-

сии // ВЦИ. 2006. № 4. С. 76–204; он же. Правосл. миссия в Прибалтике в 1941–1944 гг. // Православие в Латвии: Ист. очерки. Рига, 2007. Вып. 6. С. 66–119; он же. Богословские курсы в Вильно в 1942–1944 гг. // ВЦИ. 2008. № 1(9). С. 169–178; он же. История Псковской Православной миссии 1941–1944. М., 2008; он же. Коллаборационизм и церк. возрождение на оккупированных немцами территориях в 1941–1944 гг.: Деятельность Псковской миссии и Прибалтийского экзархата // Православие в Латвии. 2008. Вып. 7. С. 63–105; он же. Добрый воин Христов: (Памяти протопр. Алексея Ионова) // Псковский летописец: Краевед. альманах. Псков, 2011. № 1(5). С. 99–134; он же. Духовенство Ленинградской епархии на временно оккупированной территории 1941–1944 гг.: К вопросу патриотического церк. служения // Казанский собор – храм и памятник российской воинской славы: Сб. мат-лов науч.-практ. конф. СПб., 2012. С. 144–163; он же. Правосл. Церковь и партизаны на оккупированных территориях северо-запада России в 1941–1944 гг.: Опыт исслед. церковно-гос. отношений в немецком тылу // Тр. III междунар. ист. чт., посвящ. памяти проф. ген. лейт. Н. Н. Головина (1875–1944). СПб., 2013. С. 477–514; он же. Некоторые аспекты церк. проблемы лжесвященства на примере ситуации временно оккупированных территорий северо-запада России в 1941–1944 гг. // Свет Христов просвещает всех: Альм. М., 2013. Вып. 8. С. 63–83; он же. Правосл. Церковь на северо-западе России в условиях тоталитарных режимов: Период немецкой оккупации (1941–1944) и послевоенного пятилетия советской власти (1945–1949): Опыт сравн. исслед. // Совр. проблемы изучения истории Церкви: Сб. докл. междунар. конф. М., 2014. С. 237–259; он же. Проф. И. Д. Гримм: Штрихи к биографии // Православие в Балтии. Рига, 2015. № 3(12). С. 76–96; он же. Феномен церк. возрождения на оккупированных советских территориях, 1941–1944 гг.: Факторы, сущность, следствия // История Великой Отеч. войны 1941–1945 гг.: Пределы и возможности совр. интерпретаций ключевых проблем: Сб. науч. ст. / Сост.: А. А. Киличенков. М., 2015. С. 275–282; он же. «Горькая правда» церк. истории: к вопросу о возможной канонизации сотрудников Псковской православной миссии // ЕЖБК. 2016. С. 133–136; он же. К вопросу о церк. управлении правосл. приходами на Псковщине в годы немецкой оккупации и в период «нового курса» // Свет Христов просвещает всех. 2016. Вып. 17. С. 43–78; он же. «Новый курс» религ. политики Сталина и церк. ситуация на оккупированных территориях Ленинградской обл. (1941–1944 гг.) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2017. № 3(35). С. 360–387; он же. Планы и перспективы объединения правосл. Церквей на оккупированных территориях СССР и Центральной Европы под эгидой экзарха Сергея (Воскресенского) в 1941–1944 гг. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2019. Вып. 88. С. 58–77; *Безлов А. Л.* «Миссионерская разведка» о Николае Трубецкого: Так началась Псковская миссия // АиО. 2001. № 2(28). С. 243–251; *Васильев М. Е., Васильев Г. М.* Велье: История старинного псковского села Велье. Михайловское, 2001; *Якунин В. Н.* РПЦ на оккупированных территориях СССР в годы Великой Отеч. войны 1941–1945 гг. Самара, 2001; *Груздев М., свящ., Ганф Т. И.* Прот. Владимир Ирадионов // СПБЕВ. 2002. Вып. 26/27. С. 146–152; *Шкаровский М. В.* Служение прот. А. Кибардина в годы войны // Там же. С. 107–112; он же.

Митр. Сергей (Воскресенский) и его служение в Прибалтике и на северо-западе России в 1941–1944 // Там же. С. 122–139; он же. Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2002; *Гаврилин А. В.* Под покровом Тихвинской иконы: Архипастырский путь Иоанна (Гарклавса). СПб., 2009; он же. Уголовные дела правосл. священников как источники изучения сталинских репрессий на территории Латвии // ЦиВр. 2010. № 3(52). С. 191–218; *Шкаровский М. В., Соловьев И., свящ.* Церковь против большевизма: (Митр. Сергей (Воскресенский) и Экзархат Моск. Патриархии в Прибалтике 1941–1944 гг.) М., 2013; *Петров И. В.* Правосл. Балтия 1939–1953 гг.: Период войн, репрессий и межнац. противоречий. СПб., 2016; *Евфросинья (Седова), инокия.* «Календарь» священника-миссионера Псковской миссии Романа Берзиня. 1942 г. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2019. Вып. 88. С. 116–137.

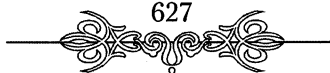
К. П. Обозный

ПСКОВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

РПЦ, образована по решению Синода от 25 дек. 2014 г. в адм. границах Псковской области. Включает 2 епархии: Псковскую и Порховскую (г. Псков, Гдовский, Дедовичский, Дновский, Островский, Палкинский, Печорский, Плюский, Порховский, Псковский, Пыталовский и Струго-Красненский районы), Великолукскую и Невельскую (Великолукский, Новоскольнический, Куньинский, Локнянский, Усвятский, Себежский, Невельский, Опочечский, Пустошкинский, Бежаницкий, Новоржевский, Пушкиногорский и Краснгородский районы). Глава П. м. – митрополит Псковский и Порховский Тихон (Шевкунов; 14 мая 2018 Егорьевскому еп. Тихону определено быть митрополитом Псковским, 17 мая того же года возведен в сан митрополита). Центр митрополии – Псков. К 2020 г. в П. м. насчитывалось 246 приходов, 10 монастырей (5 мужских и 5 женских); в клире состояли 263 священника (в т. ч. 184 из белого духовенства) и 34 диакона (в т. ч. 17 из белого духовенства).

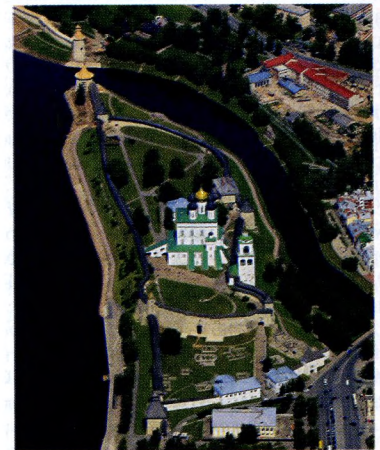
Главы П. м.: митр. Евсевий (Саввин; 25 дек. 2014 – 14 мая 2018), митр. Тихон (Шевкунов; с 14 мая 2018) (до 17 мая того же года в сане епископа)). Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2015. № 2. С. 9; 2018. № 6. С. 7.

ПСКОВСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект РФ в составе Северо-Западного федерального окр. Территория – 55,4 тыс. кв. км. Адм. центр – Псков. Расположена на северо-западе европ. части России, граничит с Эстонией и Латвией (на западе), с Беларусью (на юге), с Ленинградской (на северо-востоке), с Новгородской,





История. Заселение человеком территории совр. П. о. произошло после окончательного отступления ледника (12–10 тыс. лет назад). Финал палеолита и мезолит представ-



Панорама Крома, древнейшей части Пскова. Фотография. 10-е гг. XXI в. Фото: А. И. Нараев

лены в основном свицерской культурой. Древности раннего неолита известны на юге региона. В бассейне р. Великой средний и поздний неолит (IV–III тыс. до Р. Х.) представлен материалами льяловской культуры, культуры гребенчато-ямочной керамики, волосовской культуры. Вероятно, через бассейн Великой проходил путь, связывавший Карелию и Юго-Вост. Прибалтику. С рубежа IV и III тысячелетий до сер. – 1-й пол. II тыс. до Р. Х. в озерном крае Верхнего и Ср. Подвинья (до Смоленского поозерья) существовали свайные поселения. К бронзовому веку относятся многочисленные находки и отдельные комплексы общности культур шнуровой керамики. В раннем железном веке сев. часть региона входила в ареал культуры текстильной керамики. Юг региона, к западу от р. Ловати (в верховьях Великой и в Себежском поозерье), входил в ареал зап. варианта днепро-двинской культуры. В III–V вв. по Р. Х. юг территории П. о. входил в зону древностей типа Заозерье — Узмень, связанных с традицией киевской культуры. В V в. в регионе начала формироваться культура псковских длинных курганов, сложившаяся в ходе контактов пришлого и местного населения. На нек-рых землях (напр., в Вост. Причудье) эта культура продолжала самобытное развитие до кон. X в. Ряд исследователей соотносят ее

Действующие	Монастыри	Упраздненные
1 Мирожский в честь Преображения Господня муж. мон-рь	1 Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь	1 Сироткин (Середкин) Петропавловский муж. мон-рь
2 Снетогорский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь	3 В честь Преображения Господня муж. мон-рь	4 В честь Вознесения Господня жен. мон-рь
3 Елеазаров во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста жен. мон-рь	5 Во имя сеп. Николая Чудотворца муж. мон-рь	6 Во имя прор. Или (Илья Пророк Мокрый) жен. мон-рь
4 Крыпецкий во имя ап. Иоанна Богослова муж. мон-рь	7 Петропавловский (Успенский) Верхнеостровский муж. мон-рь	8 Гремяцкий Космодамианский муж. мон-рь
5 Псково-Печерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь	9 Онуфриев Мальский в честь Рождества Христова (Онуфриева пустынь) муж. мон-рь	10 Троице-Сергиев муж. мон-рь
6 Никандров Благовещенский муж. мон-рь (Никандрова пустынь)	11 Вознесенский жен. мон-рь	
7 Святотроцкий в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь		
8 Творожковский Троицкий жен. мон-рь		
9 Спасо-Казанский Симанский жен. мон-рь		
10 Введенский жен. мон-рь		

Тверской (на востоке) и со Смоленской (на юге) областями РФ. Население — 626,1 тыс. чел. (2020). Национальный состав (2010): русские (95%), украинцы (1,3%), белорусы (1%), представители др. национальностей (2,7%). П. о. разделена на 24 района, включает 2 города обл. зна-

чения. Область входит в Северо-Западный экономический р-н, в экономике РФ выделяется транспортно-географическим положением (международные пункты пропуска в П. о. обслуживают ок. 5% российского импорта и ок. 10% экспорта).

Э. П. Р.





Изборская крепость.
Фотография. 2014 г.
Фото: А. С. Зверев

с кривичами. С VIII в. в бассейнах Великой, верхнего течения Ловати и Плюсы распространились памятники культуры сопок, соотносимой с ильменскими (новгородскими) словенскими. В ряде случаев отмечается чересполосное проживание и взаимодействие этих групп славян. По р. Великой проходил один из торговых путей, связывавший Балтийское м. с Днепром и Чёрным м.

К кон. IX в. территория совр. П. о. вошла в состав Древнерусского государства (см. *Древняя Русь*). Древнейшие города — Изборск (ныне деревня Печорского р-на) (1-е упоминание под 862) и Псков (903). Зоной интенсивных контактов фин. и слав. населения в кон. X — нач. XI в. являлось Вост. Причудье. В XII — нач. XIV в. большая часть региона входила в состав Новгородской республики, юж. районы — в Полоцкое и Смоленское княжества, с сер. XIII — XIV в. — в Литовское великое княжество (ВКЛ). На территории П. о. сформировался мелкоселённый тип расселения и небольшая людность

В кон. XIII — нач. XIV в. псковичи получили право выбирать посадников и проводить самостоятельную внешнюю политику, фактически обретя независимость от Новгородской республики. Самостоятельный статус Псковской республики был закреплён Болотовским договором с новгородскими властями (1329, по др. данным, 1341; ранее датировался также 1348). По своему гос. устройству Псковская республика представляла собой город-государство, сельское население которого не обладало политическими правами. Система республиканского управления была представлена посадниками и сотскими. Вопросы судопроизводства регулировались Псковской судной грамотой (1467?). Княжеская власть действовала в форме представительства: в 1341–1399 гг. — великих князей Литовских, в 1399–1510 гг. — великих князей Московских. Псковским князем, как правило, являлся представитель династий Гедиминовичей или Рюриковичей, проходивший процедуру интронизации в Троицком соборе Пскова в качестве наместника правителя ВКЛ или Московского великого кня-

Городище Савкина Горка,
Пушкиногорский р-н
Псковской обл.
Фотография. 2014 г.
Фото: З. А. Зверева



сельских населённых пунктов, разбросанных по всей территории области; наиболее распространённым типом населённых пунктов стала деревня из 3–5 дворов.

жества. Местное управление осуществлялось через систему пригородов — укрепленных городков, строившихся вдоль границ, — где действовал аппарат управления, состоявший из посадника (или старосты) и княжеского наместника (до 1467 в 7 пригородах, затем во всех). Среди крупнейших

пригородов — Изборск, Воронич (ныне деревня Пушкиногорского р-на) (основан в XI–XII вв. на городище Савкина Горка, в 1-й пол. XIV в. перенесён на совр. место, впервые упом. в 1349), Гдов (впервые упом. в 1323), Врев (ныне урочище Островского р-на) (основан в XIV в., впервые упом. в «Списке городов ближних и дальних», 80–90-е гг. XIV в.), Остров (основан в 1-й трети XIV в., впервые упом. в 1341), Велье (ныне село Пушкиногорского р-на) (основано в сер. XIV в., впервые упом. в 1368), Опочка (основана в 1414), Выбор (1431), Володимирец (Володимирец) (ныне дер. Владимирец Островского р-на) и Кобылье (ныне дер. Кобылье Городище Гдовского р-на) (оба 1462), Красный (ныне пос. Красногородск) (1464), Вышгородок (ныне деревня Пыталовского р-на) (1476). В 1467 г. псковский князь получил право держать своих наместников во всех 12 пригородах.

В посл. четв. XV — 1-й пол. XVI в. практически вся территория П. о. вошла в состав Русского гос-ва. В 1510 г. утратила самостоятельность Псковская республика, после чего Псков и его пригороды стали военным форпостом на сев.-зап. границе Русского гос-ва. В рамках противостояния с ВКЛ на русско-литов. границе были построены крепости Невель (вероятно, в 30-х гг. XVI в.), Себеж (1535), Заволочье (1536), мощной каменной стеной окружен Псково-Печерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь (кон. 50-х — сер. 60-х гг. XVI в.). В сер. XVI–XVII в. Псковская земля делилась на 15 уездов: Велёйский, Володимирецкий (Володимирецкий), Вороничский, Вревский, Выборский, Вышгородский, Гдовский, Дубковский, Изборский, Кобыльский, Красногородский, Опочецкий, Островский, Псковский, Себежский. Вост. и юго-вост. земли совр. П. о. относились к Шелонской пятине Новгородской земли, а также к Великолукскому, Невельскому и Пусторжевскому уездам.

В ходе Ливонской войны в 1559 г. польско-литов. отряды разоряли окрестности Себежа и Красного, в 1569 г. на короткое время был захвачен Изборск. В 1580 г. войска польск. кор. Стефана Батория взяли Вел. Луки, в 1581 г. — Воронич и Остров. Героическая оборона Пскова в 1581–1582 гг. стала важнейшим





Вид Пскова.

Рисунок. 1661/1663 г.

из кн.: Альбом Мейерберга. СПб., 1903

событием последнего этапа войны. За годы войны численность сельского населения сократилась до 18 тыс. чел., городского — не менее чем в 5 раз. В *Смутное время* Псков являлся одним из важных центров сопротивления интервентам. Во время швед. интервенции были оккупированы Порхов и Гдов, в 1615 г. оборона Пскова от шведских войск сыграла важную роль в последующем освобождении оккупированных земель. По Деулинскому перемирию 1618 г. Невельский и Себежский уезды отошли Речи Посполитой. В XVII в. Невель, Красный с уездами неоднократно переходили из состава Русского гос-ва в Речь Посполиту и обратно. С 20-х гг. XVII в. росла численность населения, шло постепенное восстановление региона. В ходе русско-польской войны 1654–1667 гг. пострадали Опочка, Воронич, Вышгородок, Выбор и их уезды. Во время Северной войны 1700–1721 гг. по приказу царя Петра I в Пскове, Печорах, Вел. Луках были построены новые укрепления.

В 1708–1727 гг. большая часть региона входила в Ингерманландскую (с 1710 С.-Петербургскую) губ., в составе к-рой в 1719 г. были образованы Псковская и Великолуцкая (Великолукская) провинции. В 1727–1772 гг. Псковская и Великолуцкая провинции входили в состав Новгородской губ., нек-рые юж. территории П. о. оставались в Речи Посполитой.

В соответствии с наказом имп. *Екатерины II Алексеевны* от 28 мая 1772 г., подтвержденным Высочайше утвержденным указом Сената от 23 окт. 1772 г., была образована Псковская губ. с центром в г. Опочка, в к-рую вошла большая часть земель П. о. Она включила Великолуцкую (Великолукскую) и Псковскую (без Гдовского у.) провинции Новгородской губ., а также часть зе-

мель, вошедших в состав Российской империи по 1-му разделу Речи Посполитой (на этих землях сформированы Витебская, Двинская и Полоцкая провинции). Великолуцкая и Псковская провинции сохранили существовавшее ранее уездное деление (в первой — Великолуцкий (Великолукский), Торопецкий, Холмский; во второй — Опочецкий, Островский, Псковский, Пусторжевский уезды). Высочайше утвержденным докладом Сената от 22 июля 1773 г. в 3 новых провинциях также введено уездное деление (в Витебской — Велижский, Витебский, Городокский уезды; в Двинской — Динабургский, Мариенгаузенский, Режицкий уезды; в Полоцкой — Невельский, Полоцкий, Себежский уезды).

Указом имп. *Екатерины II* от 24 авг. 1776 г. Псковская губ. была реорганизована в 2 губернии: новообразованную Полоцкую губ. и собственно Псковскую губ. с центром в Пскове, которую составили Псковская и Великолуцкая провинции, а также Гдовский и Порховский уезды Новгородской губ. Указом имп. *Екатерины II* от 3 авг. 1777 г. в соответствии с положениями губ. реформы 1775 г. Псковская губ. преобразована в Псковское наместничество, которое было разделено на 10 уездов: Великолуцкий, Гдовский, Лужский, Новоржевский, Опочецкий, Островский, Порховский, Псковский, Торопецкий и Холмский. 11 дек. 1781 г. Гдовский и Лужский уезды переданы С.-Петербургской губ. (находились в ее составе до 1927). 7 июня 1782 г. из части Псковского у. образован Печорский у. После реорганизации в 1776 г. юж. часть современной П. о. входила в состав Полоцкой губ. (1776–1796, с 1778 Полоцкое наместничество), Белорусской губ. (1796–1802) и Витебской губ. (1802–1924).

Указом имп. *Павла I Петровича* от 12 дек. 1796 г. Псковское наместни-

чество переименовано в Псковскую губ., одновременно упразднены Печорский, Новоржевский и Холмский уезды (последние два восстановлены сенатским указом от 24 апр. 1802). В 1823–1829/30 гг. существовала должность псковского генерал-губернатора, к-рую занимал маркиз Ф. О. Пауллуччи, совмещавший ее с должностью лифляндского, эстляндского и курляндского генерал-губернатора.

Основу хозяйства Псковской губ. составляло льноводство (в нач. XX в. занимала 1-е место по объему производства в России). Важную роль играло рыболовство — прежде всего лов снетка (среднегодовой вывоз ок. 3,3 тыс. т). Развивались промыслы, широкий размах приобрело отходничество (в нач. XX в. — ок. 30 тыс. чел.). Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. возник ряд промышленных предприятий. Открыто движение по прошедшим через Псковскую губ. железнодорожным линиям: Луга—Псков (1859), Псков—Остров и Остров—Вержболово (ныне Вирбалис, Литва) (обе 1860), Рига—Валк (ныне Валга, Эстония) — Псков (1889), Бологое—Псков (1897), Дно—Новосокольники и Москва—Зилан (ныне Крустпилс, Латвия) (обе 1901), Царское Село (ныне Пушкин) — Дно, Новосокольники—Витебск и Пыталово—Сита (ныне Латвия) (с сер. 90-х гг. XX в. не действует) (все 1904), Бологое—Полоцк (1907), Нарва—Псков—Полоцк (1916; разрушена в 1941–1944).

Советская власть в Псковской губ. была установлена в кон. 1917 — нач. 1918 г. В 1918–1919 гг. губерния находилась в эпицентре военных действий гражданской войны. В кон. февр. — нояб. 1918 г. частично оккупирована герм. войсками. В кон. апр. 1918 — февр. 1919 г. входила в Союз коммун Северной обл. В мае—авг. 1919 г. значительная часть Псковской губ. находилась под контролем частей Северного корпуса Белых войск (с июня Северная армия, с июля Северо-Западная армия). Осенью 1919 г. ряд пограничных территорий губернии был занят латв. и эст. войсками. К окт. 1919 г. на большей части Псковской губ. восстановлена советская власть. По Юрьевскому договору 1920 г. РСФСР с Эстонией последней отошла часть Псковского у. с заштатными городами Печоры и Изборск (т. н. Печорский край); по Рижскому мирному



Вид развалин каменной крепости в г. Острове.

Литография И. И. Селезнёва.

Из кн.: Атласы к материалам для статистики Российской империи. СПб., 1839

договору 1920 г. РСФСР с Латвийской Республикой Латвия отошла часть Островского у. с железнодорожной ст. Пыталово.

Земли совр. П. о. в Витебской губ. после Февральской революции 1917 г. входили как часть Витебской губ. в Западную обл. (март 1917 — сент. 1918), Западную коммуну (сент. 1918 — янв. 1919), Социалистическую Советскую Республику Белоруссия (ССРБ) (янв.—февр. 1919), с 1919 г. — в РСФСР. Декретом ВЦИК от 24 марта 1924 г. Велижский, Невельский и Себежский уезды упраздненной Витебской губ. переданы Псковской губ. Декретом ВЦИК от 6 июня 1925 г. статус города получили Дно, Новосокольники и Пустошка.

Постановлением ВЦИК и СНК РСФСР от 1 авг. 1927 г. Псковская губ. была упразднена, ее территория вошла в Ленинградскую обл., где составила основу Псковского и Великолукского округов. В Псковский окр. полностью вошли территории упраздненных Новоржевского, Островского и Псковского уездов, частично — Опочецкого, Порховского и Себежского уездов, а также Гдовский и Лужский уезды бывш. Ленинградской губ. В составе Псковского окр. было образовано 18 районов: Бежаницкий, Выборский, Дедовичский, Дновский, Карамышевский, Красногородский, Кудеверский, Новоржевский, Новосельский, Опочецкий, Островский, Палкинский, Порховский, Псковский, Пушкинский, Серёдкинский, Славковский, Чихачёвский. В Великолукский окр. полностью вошли территории упраздненных Велижского, Великолукского, Невельского, Торопецкого и Холмского уездов, частично — Опочецкого и Себежского уездов. В его составе было образовано 23 района: Бологовский, Велижский,

Великолукский, Идрицкий, Ильинский, Куньинский, Ленинский, Локнянский, Насвинский, Невельский, Новосокольнический, Октябрьский, Поречьевский, Пустошкинский, Рыковский, Себежский, Советский, Торопецкий, Троицкий, Усвятский, Усмынский, Холмский, Цевельский. Одновременно в Ленинградской обл. был образован Лужский окр., куда вошла среди прочего большая часть упраздненных Гдовского и Лужского уездов Ленинградской губ. (территории Гдовского, Лядского, Плюского, Полновского, Струго-Красненского районов позднее стали частью П. о.). Постановлением Президиума ВЦИК от 10 дек. 1928 г. Невельский р-н разделен на Невельский и Усть-Долынский районы. Постановлениями Президиума ВЦИК от 3 и 17 июня 1929 г. Великолукский окр. вошел в состав Западной обл., после чего основная территория совр. П. о. оказалась разделена между Ленинградской и Западной областями. Постановлением ЦИК и СНК СССР от 23 июля 1930 г. были упразднены округа, районы стали подчиняться непосредственно областям.

В составе Ленинградской обл. были упразднены Карамышевский, Кудеверский, Палкинский, Полновский районы (20 сент. 1931), Выборский, Красногородский, Новосельский, Плюский и Чихачёвский районы (1 янв. 1932). Постановлением Президиума ВЦИК от 29 янв. 1935 г. Бежаницкий, Новоржевский, Опочецкий и Пушкинский районы переданы из Ленинградской обл. в состав новообразованной Калининской обл. Постановлением Президиума ВЦИК от 15 февр. 1935 г. образованы Карамышевский, Новосельский, Палкинский, Полновский, Плюский и Сошихинский районы. 5 марта 1935 г. в Великолукский окр. Калининской обл. переданы Красногородский и Ку-

деверский районы. 22 марта 1935 г. образованные в февр. того же года 6 районов наряду с Гдовским, Лядским, Островским, Псковским, Серёдкинским, со Славковским и Струго-Красненским районами были включены в состав воссозданного Псковского окр. Указом Президиума ВС РСФСР от 3 авг. 1939 г. в составе Псковского окр. образован Пожеревицкий р-н. Указами Президиума ВС РСФСР упразднен Псковский окр. (19 сент. 1940), Псков выделен в самостоятельную административно-хозяйственную единицу обл. подчинения (17 дек. 1940).

В составе Западной обл. были упразднены Бологовский, Поречьевский, Рыковский, Советский, Троицкий, Усмынский, Усть-Долынский, Цевельский районы (20 сент. 1930), Идрицкий, Куньинский и Насвинский районы (1 янв. 1932). После разделения Западной обл. (29 янв. 1935) вся территория бывш. Великолукского окр. вошла в новообразованную Калининскую обл. 5 февр. 1935 г. воссоздан Великолукский окр. в составе Бежаницкого, Великолукского, Куньинского, Локнянского, Новоржевского, Новосокольнического, Невельского, Опочецкого, Пушкинского, Пустошкинского и Себежского районов. 5 марта 1935 г. в Великолукский окр. вошли Красногородский и Кудеверский районы Ленинградской обл. Постановлением Президиума ВЦИК от 1 июня 1936 г. в составе округа образованы Ашевский и Идрицкий районы. Постановлением Президиума ВЦИК от 11 мая 1937 г. образован Опочецкий пограничный окр., в к-рый вошли Ашевский, Бежаницкий, Красногородский, Кудеверский, Локнянский, Новоржевский, Опочецкий, Пушкиногорский (ранее Пушкинский) районы. Одновременно из Великолукского окр. в прямое подчинение области был передан Куньинский р-н. Постановлением Президиума ВЦИК от 4 мая 1938 г. Великолукский окр. был упразднен, при этом Великолукский, Невельский, Новосокольнический районы перешли в прямое управление области, а Идрицкий, Пустошкинский и Себежский районы отошли Опочецкому окр. Одновременно из Опочецкого окр. в прямое подчинение области переданы Ашевский, Бежаницкий и Локнянский районы. Указом Президиума ВС РСФСР от 5 февр. 1941 г. Опочецкий окр. был упразднен, его



районы переданы в прямое управление Калининской обл.

В авг. 1941 г., во время *Великой Отечественной войны*, территория П. о. была оккупирована герм. войсками. В регионе развернулось партизанское движение, в авг. 1941 — сент. 1942 г. в районе Дно — Ст. Русса — Бежаницы — Холм существовал Партизанский край, где была восстановлена советская власть. В кон. 1942 г. образовался Братский партизанский край, в к-рый вошли часть юж. районов Псковщины и прилегающие к нему районы Белоруссии и Латвии. В 1943 г. Партизанский край образовался между Гдовом и Лугой. Основная часть совр. П. о. была освобождена в 1944 г. За время оккупации и в результате боевых действий полностью было разрушено хозяйство региона, погибли или сильно пострадали мн. памятники древнерус. архитектуры, истории и культуры.

Указом Президиума ВС РСФСР от 22 авг. 1944 г. из Калининской, Новгородской и Смоленской областей была выделена Великолукская обл. с центром в Вел. Луках, включившая 23 района, в т. ч. Бежаницкий, Великолукский, Идрицкий, Красногородский, Кудеверский, Куньинский, Ленинский, Локнянский, Невельский, Новосокольнический, Опочецкий, Псковопечорский, Пустошкинский, Себежский (из Калининской обл.), Холмский (из Новгородской обл.), Усвятский (из Смоленской обл.). Указом Президиума ВС РСФСР от 10 марта 1945 г. в Великолукской обл. среди прочих образованы Подберезинский, Пореченский и Приخابский районы. 24 марта 1949 г. центр Приخابского р-на перенесен в с. Усмынь, а район получил название Усмынский. 5 февр. 1952 г. образован Усть-Долынский р-н.

Указом Президиума ВС РСФСР от 23 авг. 1944 г. из Ленинградской и Калининской областей образована П. о. с центром в Пскове, включившая 20 районов: Гдовский, Дедовичский, Дновский, Карамышевский, Лядский, Новосельский, Островский, Палкинский, Плюсский, Пожеревицкий, Полновский, Порховский, Псковский, Серёдкинский, Славковский, Сошихинский, Струго-Красненский (из Ленинградской обл.), Ашевский, Новоржевский и Пушкиногорский (из Калининской обл.). Также П. о. отошел ряд пограничных с ней территорий Эстонской

ССР и Латвийской ССР, на которых 16 янв. 1945 г. образованы Качановский, Печорский и Пыталовский районы. Постановлением СНК СССР от 1 нояб. 1945 г. Псков и Вел. Луки включены в число 15 древних рус. городов, подлежащих первоочередному восстановлению. 5 апр. 1946 г. образован Павский р-н, после чего П. о. стала делиться на 24 района.

Указом Президиума ВС РСФСР от 2 окт. 1957 г. Великолукская обл. была упразднена, ее территория разделена между П. о. и Калининской обл. В П. о. вошли Бежаницкий, Великолукский, Идрицкий, Красногородский, Кудеверский, Куньинский, Локнянский, Невельский, Новосокольнический, Опочецкий, Псковопечорский, Подберезинский, Пореченский, Пустошкинский, Себежский, Усмынский, Усвятский, Усть-Долынский и Холмский районы. В П. о. теперь насчитывалось 43 района. Указами Президиума ВС РСФСР упразднены Качановский, Кудеверский, Новосельский, Подберезинский, Пожеревицкий, Полновский, Серёдкинский районы (14 янв. 1958), Псковопечорский р-н передан в Калининскую обл., Холмский р-н — в Новгородскую обл. (29 июля 1958), упразднены Пореченский и Усть-Долынский районы (23 марта 1959), Идрицкий, Лядский, Павский, Пыталовский, Славковский, Сошихинский, Усвятский и Усмынский районы (3 окт. 1959), Палкинский р-н (22 нояб. 1961). После этого П. о. стала делиться на 23 района: Ашевский, Бежаницкий, Великолукский, Гдовский, Дедовичский, Дновский, Карамышевский, Красногородский, Куньинский, Локнянский, Невельский, Новоржевский, Новосокольнический, Опочецкий, Островский, Печорский, Плюсский, Порховский, Псковский, Пустошкинский, Пушкиногорский, Себежский и Струго-Красненский.

В рамках реформы административно-территориального деления в СССР указом Президиума ВС РСФСР от 1 февр. 1963 г. в П. о. упразднены Ашевский, Дедовичский, Карамышевский, Красногородский, Куньинский, Локнянский, Печорский, Плюсский, Пустошкинский и Пушкиногорский районы; образованы Дновский, Невельский и Островский промышленные районы, остальные районы переименованы в сельские. Указом Президиума ВС РСФСР от 2 марта 1964 г. образован

Печорский сельский р-н. Указом Президиума ВС РСФСР от 21 нояб. 1964 г. упразднено деление на промышленные и сельские районы, после чего в 1965–1966 гг. районная сеть П. о. была восстановлена: образованы Куньинский, Локнянский, Пустошкинский, Пыталовский районы (указами от 12 и 14 янв. 1965), Дедовичский и Плюсский районы (3 нояб. 1965), Красногородский, Палкинский, Пушкиногорский и Усвятский районы (30 дек. 1966). С этого времени П. о. сохраняет стабильное административно-территориальное деление.

Во 2-й пол. XX в. в П. о. развивались сельское хозяйство и промышленность. В 90-х гг. XX в. промышленное производство резко сократилось, многие предприятия прекратили существование или значительно снизили объемы производства. С сер. XX в. П. о. испытывает интенсивную депопуляцию.

26 янв. 1995 г. в П. о. введено деление районов на волости. С 2000 г. П. о. находится в составе Северо-Западного федерального окр. С 1 янв. 2006 г. города обл. подчинения П. о. Псков и Вел. Луки образуют городские округа. С этого времени П. о. включает 24 района (Бежаницкий, Великолукский, Гдовский, Дедовичский, Дновский, Красногородский, Куньинский, Локнянский, Невельский, Новоржевский, Новосокольнический, Опочецкий, Островский, Палкинский, Печорский, Плюсский, Порховский, Псковский, Пустошкинский, Пушкиногорский, Пыталовский, Себежский, Струго-Красненский, Усвятский) и 2 городских округа.

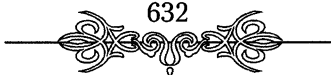
Лит.: *Беляев И. Д.* Рассказы из рус. истории. М., 1867. Кн. 3: История г. Пскова и Псковской земли; Археология и история Пскова и Псковской земли: Мат-лы науч. конф. Псков, М., 1980–2018; Земля Псковская, древняя и современная: Мат-лы науч. конф. Псков, 1990–2011; Псковский край в истории России. Псков, 2000²; Административно-террит. деление Псковской обл. (1917–2000 гг.): Справ. Псков, 2002². 2 кн.; *Харлашов Б. Н.* Этапы формирования адм.-террит. деления Псковской земли // Псков в российской и европ. истории. М., 2003. Т. 1. С. 164–173; *Летопись земли Псковской: Годы и события.* Псков, 2007.

В. А. Аракчеев

(Псковская республика в XIV–XVI вв.),

Т. Е. Герасимёнов

Религия. В 2019 г. в области действовало 269 зарегистрированных религ. орг-ций. Большинство верующих в П. о. — православные. Граница П. о. совпадает с границей *Псков-*





ской митрополии РПЦ (222 организации), включающей *Псковскую и Порховскую епархию*, Великолукскую и Невельскую епархию. Зарегистрирована община неканонической структуры, относящей себя к *Русской Православной Церкви за границей*. Действуют 4 старообрядческие общины (из них 2 относятся к *Русской православной старообрядческой церкви*, 2 — к *Древлеправославной Поморской церкви*), 2 организации Римско-католической Церкви, 35 протестант. орг-ций различных деноминаций, община *Армянской Апостольской Церкви*, 2 иудаистские орг-ции, по одной орг-ции *мормонов* и международного об-ва *Сознание Кришны*.

Э. П. Р.

Старообрядчество. Движение в защиту старых обрядов на Псковской земле началось в первые годы богослужебной реформы (см. в ст. *Книжная справа*). В Пскове во 2-й пол. XVII в. сформировался центр старообрядчества. Против богослужебных изменений в первую очередь выступили представители белого духовенства, вслед. традиций церковной жизни на Псковской земле более зависимые от посада, нежели от архиерейской власти. Священники не желали пользоваться новоисправленными книгами, их поддерживали миряне. Старейшим наставником новгородских и псковских староверов был пскович священноинок Варлаам (ему посвящена особая глава в книге Семена Денисова «Виноград российский...» (см. в ст. *Денисовы*)). По сообщению Семена Денисова, Варлаам «прежде бже протопоп славного града Пскова, соборного храма С(вя)тыя Тро(и)цы» (Денисов С. 1906. Л. 58–60). На допросе в Новгородском приказе 29 сент. 1683 г. перед казнью Варлаам подробнее изложил свою биографию: «сказался родиною псковитин», в миру Василий, род. в 1603 г. в семье псковского троицкого протодиака. Иоанна Фёдорова, был рукоположен во иерея ок. 1651/52 г., служил 2 года в приделе во имя блгв. кн. Александра Невского в псковском Свято-Троицком соборе. В 1653 г. Василий овдовел и Псковский архиеп. *Макарий* «велел ево постричь в Пскове на Печерском подворье силно», затем иером. Варлаам более 3 лет служил в Псковско-Печерском мон-ре. Ок. 1657 г. архиеп. Макарий взял его из обители на монастыр-

ское подворье в Псков, но вскоре Варлаам «ис того-де подворья сошол... без архиерейскаго ведома, и построил в Новгородском уезде на Силке реке на лесу келью, и жил в той келье один лет с пятнадцать» (цит. по: *Румянцева*. 1986. С. 236). В лесной келье он составлял послания и «тетрати» апокалиптического содержания с обличением богослужебных реформ, раздавал приходившим к нему нарисованные им обличительные изображения. В 1677 г. Варлаам был схвачен псковскими стрельцами и отослан в Москву на допрос. Ему удалось бежать, и он «жил переходо в лесу по розным местам», «а молитву творил и крестился по-прежнему, как он учен смала». По указу патриарха *Иоакима (Савёлова)* «для сыску того беглеца Варлаама к Новгородскому и Псковскому митрополитом посланы Святейшаго патриарха грамоты». В сент. 1683 г. 80-летний старец был схвачен в лесном скиту, осужден приговором Боярской думы и 22 окт. сожжен в Клину. Среди учеников и последователей Варлаама и Илии (бывш. священник из Крестецкого Яма (ныне пос. Крестцы Новгородской обл.), один из первых учителей старообрядчества на новгородско-псковских землях) в 90-х гг. XVII в. наиболее деятельным был Феодосий *Васильев*, бывш. дьячок из Крестецкого Яма, возглавивший беспоповское федосеевское согласие (см. *Федосеевцы*).

На *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* подверглось осуждению Житие прп. Евфросина Псковского, в к-ром содержалась защита сугубой *аллилуйи*. Это привело к запрету общерус. почитания прп. *Евфросина*, память к-рого по распоряжению патриарха Иоакима была исключена из Устава 1682 г. — преподобный был переведен в разряд местночтимых святых — «в своем монастыре». Несмотря на это, почитание прп. Евфросина сохранялось на Псковской земле, преподобного особо чтит старообрядцы. Собор 1666–1667 гг. потребовал от приходских священников следить за тем, «чтоб четворцы печатали печатую креста четвероконечнаго» (Деяния, или Постановления, Московского Собора об исправлении церковного благочиния и о делах, касающихся раскола. 1666–1667 гг. // ДАИ. Т. 5. Приб. № 102. С. 458–460). В связи с этим распоряжением в 1668 г. возникло дело о строителе Никольско-

го Городижского мон-ря старце Пахомии (с Труворова городища под Изборском) и о псковском пушкаре Ульяшке Гаврилове, к-рые отвергали просфоры с новой печатью, называя ее антихристовой (РГАДА. Ф. 125: Монастырские дела. Оп. 2. № 47, 1668 г. июня 17–24. Л. 1–41). Отказавшийся покаяться старец Пахомий 29 окт. 1668 г. был сожжен по приказу из Москвы на имя псковского воеводы Д. С. Великого-Гагина.

По инициативе патриарха Иоакима в качестве меры борьбы со старообрядчеством была проведена кампания по изъятию из псковских храмов древних рукописных книг. В 1677 г. патриарх направил в Псковскую и Новгородскую епархии 2 грамоты о пересылке в Москву харатейных рукописей. Псковский архиеп. Арсений и Новгородский митр. *Корнилий* должны были организовать в своих епархиях сбор пергаменных рукописей по церквам и мон-рям. Архиеп. Арсений поручил исполнение этого поручения строителю Петропавловского Серёткина мон-ря старцу Гавриилу. Ему надлежало обежать храмы Пскова и уезда и «отобрать харатейныя старобытныя книги, по которым церковныя службы не исправляются»; взамен изъятых из Москвы должны были поступить «новоисправныя» книги. Старец Гавриил ранее 1677 г. уже привозил из псковских храмов харатейные рукописи в Москву, их покупал *Печатный двор*, где они использовались в книгопечатании как фрашкеты (листы пергамента с маскирующими отверстиями). 25 июля 1679 г. Гавриил привез в Москву 112 псковских пергаменных богослужебных книг, за них было «выдано книгами разных выходов на 105 рублей 3 алтына» для раздачи в псковские храмы «безденежно». Всего в 1679 г. из Пскова и Новгорода в Москву были вывезены 192 пергаменные рукописи XII–XV вв., они поступили в Патриаршую б-ку (в наст. время в ГИМ). В нач. XX в. рукописи исследовал археограф А. А. Покровский, установивший их псковско-новгородское происхождение (*Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие: Обзор пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей б-к в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ*. М., 1916).

Псковскому архиеп. Арсению (1665–1682) удалось уничтожить





организацию псковского духовенства по городским соборам и вслед этого укрепить свою власть над клириками епархии, в немалой степени ради борьбы со старообрядчеством. Эту же цель преследовало повышение статуса Псковской епархии в 1682 г. до митрополии. Первым Псковским митрополитом стал *Маркелл* (1682–1690), жестоко преследовавший сторонников «старой веры». После подавления Стрелецкого восстания в Москве в 1682 г. по всей стране проводился розыск старообрядцев, в нояб. 1682 г. архиереям были посланы грамоты о повсеместном сыске и предании суду «раскольщиков». В Псковской епархии широкий розыск приверженцев «старой веры» прошел в 1683–1685 гг. В авг. 1683 г. были задержаны и преданы суду единомышленники старца Варлаама — псковичи посадские люди Иван Меркульев с учениками Мартыном Кузьминым и печерской посадской вдовой Агафьей. На допросе под пыткой Кузьмин говорил, что «веровал-де он до сего числа тем книгам, которые напечатаны были» при царе Михаиле Феодоровиче, и «те-де книги правые». Еще сказал, что в правление Михаила Феодоровича не он царствовал, но «Михаило Архангел» (Судные процессы XVII–XVIII вв. по делам Церкви / Предисл.: Е. В. Барсов // ЧОИДР. 1882. Кн. 3. Смесь. С. 14–16). Мартын Кузьмин также объявил, что «вера христианская иссякла... ныне и литургию служат по-римски над колобками, вместо креста на просвирах поставлены латинские крыжи... Священники все — антихристовы претотечи; антихрист в мире есть другой год, я видел его в Печерском монастыре... А как антихрист появился, и в то время в Пскове у Живоначальной Троицы и в Печерском монастыре престол рушился; и Святая Троица и Пресвятая Богородица ныне на воздухе, а не в церкви» (цит. по: *Соловьёв*. История. 1962. Т. 7. С. 428). У Ивана Меркульева добились показаний о том, кого и где он в Пскове учил, с кем молился на дому и читал кн. «Апокалипсис в лицах». Среди псковичей-староверов названы посадские люди Павел Корнышев с женой Авдотьей Ивановой и дочерью Евдокией, Власко овощник и Алексей овощник с женами, Алексей Онисимов с женой, мельник Кирил, псковские стрельцы Васька Шлань, Фе-

дотко Репин. Все названные люди во время сыска в городе обнаружены не были, поскольку заранее «бежали, покиная дома свои безвестно» (Судные процессы XVII–XVIII в. по делам Церкви // ЧОИДР. 1882. Кн. 3. Смесь. С. 16–18). Приговор был жестоким: «расколоучителя Ивашку Меркульева» сжечь и пепел его «разметать и затоптать», а Мартинка Кузьмина с Агафьей отправить для исправления на монастырский двор для содержания «под крепким началом». Приговор был приведен в исполнение в нояб. 1683 г. В 1683/84 г. «по известом пойманы и приведены были... в расколном деле псковичи посацкие люди Павелко Корнышев, Сенка Меншиков, Сенка огородник. И те-де расколники истязаны от митрополита соборне, и введены-де были в соборную церковь на общую молитву, чтоб они престали от расколу и обратились». Павел Корнышев и Сенка огородник «исправились... и живут ныне по христианскому закону, а Сенка-де Меншиков, подобясь проклятому злочестивому древнему ересначалнику Арию и новому вору, еретику и бунтовщику, от всего священного собору проклятому и изверженному распоне Никите Пустосвяту, лесное свое покаяние ко святей Церкви принес, и во всем своем обещании солгал... и возвратился... на прежнюю расколническую злобу, и своим-де воровским умыслом часто приезжает во Псков, и инех-де таких же воров, и расколников, и лжеучителей с собою привозит с прелесными писмами, и непрестанно расколнические плевели розвратного учения в народе розсевае... И по многие годы ево, Сенки, поймать было невозможно для того, что-де многие укрывали и тайно из города выпускали» (РГАДА. Ф. 163: Раскольничьи дела. Оп. 1. № 10. Л. 3–5).

4 апр. 1685 г. у казачьей слободы под Псковом были пойманы 2 проповедника «старой веры» с полемическими сочинениями в свитках. При допросе в Митрополичьем приказе выяснилось, что одного из задержанных звали Герасимом Павловым, он был дьячком, уроженцем Белозерского у., учился у Ивана Меркульева и новгородца Ивана Дементьева. Герасим Павлов побывал в Москве, Новгороде, в Новгородском, Псковском и Пусторжевском уездах, везде толковал рукописный «Апокалипсис в лицах» и призывал

держаться старины. В письме царям Иоанну и Петру Алексеевичам митр. Маркелл доносил, что Герасим оказал большое влияние на псковичей и многие «его прелестного учения держатся с великим утверждением», даже «дома свои покиная, разбежались по лесом», «а во граде Пскове и пределех его зело расколников умножилось». Архиерей собрал на владычном дворе духовенство для диспута с Герасимом и для обличения его. «И будучи он, Гараска, на истязании, противен явился всему новоисправному церковному преданию... и за такое противление и за хулы посылан к градскому суду в Приказную избу к боярину и воеводе ко князю Михайлу Григорьевичу Ромодановскому. И у боярина и воеводы привожен он, расколник, к пытке; и не хотя он терпеть пытки, принес повинную». Испрашивая у царей указ о том, как поступить с Герасимом Павловым, митр. Маркелл писал, что «свободить его, расколника, невозможно, потому что великой словесник и книг читатель». В резолюции на это письмо от 1 мая 1685 г. по царскому указу и боярскому приговору повелевалось: «...расколника Гараску Павлова посадить в самую крепкую земленную тюрьму и за крепкой караул... и никого к нему припускать не велеть» (ДАИ. Т. 12. С. 102–104). Под пытками Герасим Павлов и его псковский товарищ посадский человек Тимофей Васильев сознались в том, что переkreщивали мн. людей и, «приставая во дворах», толковали о вере и молились по-старому. Следствие выявило только среди псковичей десятка их последователей — из посадских и служилых людей, имена некоторых из них: Трофим Денисов иваногородец, Иван Сорокалтынов, Митка кожевник, Клишка синильник, Сафронко портной, Парша мыльник, Васка овчинник, Данилка сапожник, Васка солодожник, Егорка Денисов, Клишка, «что живет на Острове», Алешка, «портной мастер», Кирилка и Офонка, казаки, и мн. др. горожане и уездные поселяне. Выяснилось, что в городе за р. Псковой действовала самостоятельная старообрядческая община, члены которой собирались во дворе стрельца Федота Репина, наставниками были Михайло Новотворец и Тихон Москвитин.

В «Винограде российском...» Семен Денисов восхваляет псковичей Василия и Симеона, «иже древняго





благочестия всекрасная беста хранителя». Первый был сожжен в Новгороде, а второй отвезен «в царствующий град Москву», и там после пыток ему отрубили голову (*Денисов С.* 1906. Л. 68 об. — 69). Др. мученик за «старую веру» — великолукский купец Иван «глаголемый Карп» Дементьев, к-рый «взрос в Новгородском и во Псковском уездах». Он был знаком с покровительницей старообрядцев боярыней Ф. П. Морозовой, останавливался в ее доме в Москве, в Новгороде его приглашал к себе воевода кн. И. А. Хованский, с которым по ночам они читали «Книгу о вере, о кресте, да о антихристе слово тридесатое, и о числах, и о летах, и о Страшном Суде» (*Румянцева.* 1986. С. 232–235). Проходя по городам и селениям, Иван проповедовал «старую веру». После поимки в авг. 1683 г. на допросе у Новгородского митр. Корнилия Иван наотрез отказался принять новые книги и обряды, выразив готовность «сладце за отеческое благочестие и муки, и раны, и всякия страдания понести» (*Денисов С.* 1906. Л. 62). 3 апр. 1686 г. из Митрополического приказа к псковскому воеводе М. Г. Ромодановскому была прислана «к градскому суду» вдова Дарыица, жена псковича, посадского человека Трофима Калашникова, обвиняемая «в ц(е)рковном расколе». Она заявляла, что из-за «новоисправленных ц(е)рковных законов о Животворящем Кр(е)сте и о С(вя)тых Таинах в ц(е)рковь не идет и впред(ь) ходить и д(у)ховнаго у себя отца имет(ь) не хочет, и в том своем упорстве хочет умереть». Под пыткой Дарья «в расколе винилас(ь)» и говорила, что «противность ц(е)ркви Б(о)жии за собою имела по научению отца д(у)ховнаго иванского попа ис Солодовников Герасима (псковская ц. Иоанна Милостивого из Солодовников. — *А. П.*)». Ее сослали в мон-рь «под крепким началом» и наблюдением, чтобы она раскаялась и приняла нового духовника (РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 2462. Л. 9–12).

Несмотря на решительные меры по выявлению «расколщиков», принимавшиеся в период регентства царевны *Софии Алексеевны*, число сторонников «старой веры» в Псковской епархии не уменьшилось. У посадских псковичей сохранялось сочувственное отношение к последователям старых обрядов: их принимали в домах, укрывали от преследований,

поддерживали милостыней. Псковские священники дониконовского поставления и их прихожане тайно продолжали служить и молиться по старым книгам. В 1685 г. митр. Маркелл доносил царям Иоанну и Петру Алексеевичам, что в Пскове и в пригородах с уездами «все книги по церквам — старинныя, рукописныя, и те от древности обветшали и развалились, а новоисправленных книг испустить не хотят, а все для раскола церковного, чтобы новоисправленным книгам не быть, и от того расколы церковные умножаются» (АИ. Т. 5. С. 200).

В «Двенадцати статьях» царевны Софии Алексеевны (7 апр. 1685) были определены жестокие наказания для «расколщиков». В связи с этим старообрядцы из посадских людей, бобылей, крестьян и даже дворян, в частности на Псковской земле, стремились укрыться в труднопроходимых лесах и пустынях на приграничных землях, чтобы в случае преследований можно было перейти границу. Правительство, обеспокоенное бегством тяглого населения за «польской и свейской рубежи» и сопротивлением церковным реформам, посылало лазутчиков, чтобы узнавать местонахождение тайных старообрядческих скитов и поселений. В 1688 г. в Новгородском приказе велось «Дело по извету дворцового крестьянина Псковского уезда Михаила Аникеева о расколниках в Псковском, Новгородском, Пусторжевском и Луцком уездах» (РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Ч. 3. № 2996. Л. 3–28). Из него следует, что перед Рождественским постом в 1687 г. дворцовый крестьянин Михаил Аникеев по заданию Новгородского митр. Корнилия и воеводы П. С. Прозоровского Меньшого отправился «за полской рубеж в Невелской уезд в Каменского шляхты маетность и в Пусторжевской уезд для проводыванья расколников». 2 февр. 1688 г. он вернулся в Новгород. Из его сообщений стало известно о массовых побегах псковских и новгородских староверов на западные окраины Русского государства и за рубеж. У руководителей местных старообрядцев было намерение, «чтоб-де им прельстить к расколку псковских стрелцов, а как-де они псковских стрелцов к расколку прельстят, тогда-де и весь Псков с ними будет, и иных городов в то время они боятца не будут, и город-де Пустую Ржеву и уезд также хотят

прелстить к расколку». Кузнецы-староверы Федор и Иван полагали, что они смогут обратить служилых людей на свою сторону, подобно тому как это было в Москве во время хованщины. «А по то-де число сказали, что ни кто у них тех стрелцов еще не прелщен, а как-де тех стрелцов прелстят, и в то-де число они боятца никого не будут и станут жить во Пскове» (Там же. Л. 5, 7). Михаил Аникеев сообщал, что в Пусторжевском у., в лесу, за р. Евеней, находились поселения староверов, к-рые, опасаясь нападения, ходили вооруженными группами: «А шли-де те расколщики з бердышами, и с копыями, да с пищалью». Доверившись Аникееву, к-рый говорил, что собирается примкнуть к ним, старообрядцы рассказали, что «у них станы в Новгородском уезде в Шелонской пятине по реке Дереве в лесах, да по реке по Городне, да по реке по Шелоне во многих местах, да в Зеленом острову, да в Старорусском уезде в дворцовой деревне Новинке, да Иверского монастыря в деревне Смольеве, да в Новгородском ж уезде в Воцкой пятине в Ыльинском погосте в деревне Есье, да в деревне Раскои Волже, да в деревне Попуртку, да в деревне Рамце, да в деревне Тухане, да в деревне Равыне, да в деревне Бору, да в деревне Бабине. А сказали-де ему, что в том погосте их многое число живет, потому что блиско свейского рубежа. И будет-де по них будет какая посылка, и они-де станут уходить за свейской рубеж. А за свейским-де рубежом их многое ж число» (Там же. Л. 9). Митрополит и воевода в 1688 г. отправляли с Михаилом Аникеевым отряды стрельцов в Шелонскую пятину, в Новгородский и Старорусский уезды, «в розных деревнях и по лесам переимали они расколщиков» более 60 чел., к-рых под стражей отправили в Москву вместе с Михаилом Аникеевым для доклада. 21 февр. 1688 г. цари указали послать в Новгород грамоту воеводе и митрополиту о широком розыске старообрядцев в Шелонской пятине, Пусторжевском и Великолукском уездах (Там же. Л. 13–15). В соответствии с «Двенадцатью статьями» царевны Софии были казнены тысячи староверов. В мае 1688 — июле 1690 г. в Новгородском приказе Москвы были сделаны записи о количестве сожженных «расколников» и казненных «разбойников» в 1683–1688 гг.





в городах, подведомственных приказу, в т. ч. в Пскове (РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Ч. 3. № 3005. Л. 22–25).

На Псковской и Новгородской землях зародилось и получило здесь наибольшее распространение беспоповское федосеевское согласие, в XVIII–XIX вв. оно преобладало на Псковской земле, как и на всем северо-западе Российской империи. Существовали как городские в Пскове, так и множество сельских общин. Наиболее существенными изначальными положениями учения федосеевцев были представления о состоявшемся воцарении духовного *антихриста* «в видимой церкви» и о наступлении последних времен, а также отрицание брака. 6 июня 1692 г. царям Иоанну и Петру Алексеевичам был представлен доклад по отпискам Новгородского митр. Корнилия и новгородского воеводы Б. П. Шереметева о раскольниках в Новгородском, Старорусском, Пусторжевском и Великолукском уездах — последователях Феодосия Васильева. В 1698–1699 гг. Феодосий, перейдя через польск. границу, поселился близ Невеля (ныне П. о.), принадлежавшего тогда Речи Посполитой. Там он создал Невельское общежительство, или Русановскую обитель (ныне урочище Обитель в Новоскольниковском р-не П. о.). Она состояла из муж. мон-ря, где жило до 600 чел., и из жен. мон-ря, где находилось до 700 чел. В Невельском общежительстве поселились многие псковичи и новгородцы, среди к-рых были и дворяне. В Житии Феодосия Васильева среди благородных «боляр» упоминаются «присный помощник отцу Феодосию» Захарий Иларионович Бедринский с сыном Ларионом, Стефан Валацкий, Антоний Авраамов, Дмитрий Негановской, патриарший дворянин Герасим Злобин, Федор Афанасиев, Никита Иванов, Яков Хмелёв. В жен. обители жили вдовы, девицы и жены из дворянских родов Небаровых, Нееловых, Дириных, Дядевкиных, Стоговых, Елагиных. «К тому же и от посажан градских, мужей, и жен, и девиц немалое число» (Федосеев Е. 1869. С. 80). Многие из названных лиц известны по документам 2-й пол. XVII в. В Сметной книге Пскова 1699 г. среди псковских рейтаров и отставных дворян значатся представители рода Бедринских (Сборник Моск. архива Мин-ва юстиции. М., 1914. Т. 6: Псков и его пригороды.

Кн. 2. С. 269). Из показаний Илариона Захаровича Бедринского в 1719 г. известно, что его отец, псковский дворянин, «родился в Псковском уезде, в Завелицкой засаде, в Муравейской губе, в селе Патрушево, Васильево тож». Ок. 1684 г. Захарий Иларионович Бедринский «из того села вышел за польский рубеж, в Невельский уезд, к раскольникам, в обитель Федосея Васильева». Позднее он забрал у жены своего 7-летнего сына Лариона и увез его в Невельскую обитель (Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII ст., извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. Т. 1. С. 96–97). По воспоминаниям Евстрата Федосеева, Захарий Бедринский на протяжении долгих лет являлся главным помощником основателя согласия Феодосия (Федосеев Е. 1869. С. 80). Федор Афанасьев упоминается в годовой смете по Пскову 1667 г. как подьячий Денежного стола Съезжей избы, служивший с 1659 г. (Сборник Моск. архива Мин-ва юстиции. М., 1914. Т. 6: Псков и его пригороды. Кн. 2. С. 158). Нееловы — пусторжевские помещики (Там же. С. 508), дворяне Елагины были среди пусторжевцев, новгородцев и псковичей (Там же. С. 494–495). 4 апр. 1708 г. Феодосий Васильев получил от кн. А. Д. Меншикова разрешение на переселение своей общины во владение князя в Вязовской вол. Великолукского у., в следующем году состоялся переезд. Во время эпидемии чумы в 1710–1711 гг., занесенной из взятой в ходе Северной войны Риги, большая часть общины погибла, немногочисленные выжившие федосеевцы в 1711 г. переселились в др. имение Меншикова — Ряпину Мызу в Юрьевском у. (ныне Эстония).

Благодаря развитию связей с *Выголексинским общежительством* на Псковской земле постепенно сложилось поморское согласие (см. *Поморцы*). По наблюдению Е. М. Юхименко, несмотря на то что географически поморское согласие с Псковским краем не связано, у поморцев обнаруживается глубокая связь с культурой Псковской земли. Основатели Выговской пуст. «начали свою деятельность с собирания и сохранения древнерусского наследия. В поисках древних икон и книг выговцы объездили всю Россию. Книжные экспедиции приводили выговцев и в Псков» (Юхименко. 1996. С. 95).

Выговцы обращались в Псков во время неурожайных 1705–1706 гг., тогда за рожью приезжал Леонтий Федосеев, к-рого в Пскове и Новгороде почитали за праведность и ученость. Леонтий Федосеев находился в Пскове вскоре после эпидемии чумы в 1710–1711 гг., тогда он раскинул «мрежу сладковещательных своих словес, еюже уловляше человеческих сердец теплейшую к Богу и к странным любовь. Еюже расплавленное, напуганное смертным страхом псковитии люди мнози прияха проповеди его о древлецерковном благочестии слово горящего желания их верою» (цит. по: Юхименко Е. М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства. М., 2008. Т. 2. С. 62–63). Благодаря проповеди выговцев из Пскова на Выг ранее 1718 г. пришел Ипат Ефремов, ставший выборным старостой старообрядческого суземка.

Распространение беспоповщины, особенно федосеевства, беспокоило немногочисленных псковских *беглопופовцев*. По просьбе псковичей из старообрядческих скитов на *Керженце* в Псков приехал старообрядческий свящ. Матвей Андреев, он привез послание, написанное им в 1710 г. от лица «керженских пустынных отцов во Псков, и во уезды, и в Новгород, и на Дерево, и за границу», об истинности старообрядческого священства. 4 и 11 марта 1715 г. Матвей Андреев послал 2 письма с вопросами о вере федосеевскому наставнику Игнатию Трофимову в дер. Лыбовку (ныне Вышпес, Эстония). В Лыбовке прошли 3 собеседования Матвея Андреева с федосеевцами: 17 янв. и 13 марта 1722 г., 19 авг. 1736 г. Споры ни к чему не привели, беглопופцы на Псковской земле не нашли поддержки.

В 1723 г. в Пскове явился самозванец, называвший себя царским братом Иваном Алексеевичем. Самозванец был бывш. монахом Псково-Печерского мон-ря Михаилом Алексеевым. Уйдя из мон-ря, он жил «у записного раскольника деревни Карговы Дерптского уезда Якова Григорьева», стал старообрядцем. После ареста Михаила Алексева в 1723 г. Яков Григорьев говорил старообрядцам: «Ныне явился его императорского величества брат, а не по многом времени явится и царевич Алексей Петрович» (ОДДС. Т. 4. Стб. 3–4. № 3; Соловьёв. История.





1963. Т. 9. С. 190). Яков Григорьев и его собеседники были арестованы, допрошены, позже отпущены.

С 20-х гг. XVIII в. на псковских землях велась перепись староверов и взимание с них двойных податей. В 1721–1723 гг. в Псковской епархии начали составлять исповедные росписи. «Записных раскольников» в епархии было немного (по сведениям, собранным в ходе 2-й генеральной ревизии в 1744–1748, в Пскове было 57 записных старообрядцев (23 мужчины и 34 женщины)), большую часть штрафов, собиравшихся с тайных староверов, составляли деньги с тех, кто не ходили на исповедь в церковь. Часто священники за деньги записывали живших в их приходах старообрядцев как бывших у исповеди. В малолюдном после чумы Пскове все жители были на виду, поэтому староверам без записи «в раскол» обойтись было трудно, но в сельской местности, особенно у границ, по-прежнему проживали потаенные, «не положенные в оклад» старообрядцы. Таких старообрядцев на Псковской земле было большинство, многие бежали за рубеж или прятались в лесных скитах, некоторые староверы-псковичи были пойманы в др. областях (29 дек. 1732 в отд-ние Синода в Москве были присланы для увещания пойманные в Волоколамском у. в лесах раскольниковские старцы и старицы, 10 чел., в т. ч. Антоний — посадский человек Пскова). В 1722–1724 гг. в Псковской епархии, по офиц. сведениям, были обращены «от раскола» 428 чел. Староверов, не желавших отречься от своих убеждений, до 1722 г. ссылали в Сибирь. Согласно имп. указу от 15 окт. 1722 г., предписывалось старообрядцев в Сибирь не ссылать, потому что там и так много «раскольников», а посылать в вечную работу в Рогервик, где строилась гавань, в Рогервик также предписывалось отправлять неспособных отдать штраф за бороду. После 1-й «выгонки» *Ветки* в 1735 г. ее жители были выведены в Россию и расселены по разным местам, в т. ч. в Псковскую епархию было направлено для содержания в 6 девичьих мон-рях 34 ветковские черницы и белицы (по дороге 7 чел. бежали).

После 1-го раздела Речи Посполитой в 1772 г. присоединенные к России белорус. земли вошли в состав новоучрежденной Псковской губ.; в Невельском и Себежском уездах,

созданных на присоединенных территориях, жило много староверов. К 1927 г. в Маевской, Долысской (ныне Усть-Долысская вол.), Новохованской и Изочинской волостях Невельского р-на (с 1957 в П. о.) старообрядцами были заселены целые деревни. Псковские корни имеют общины в Зап. Причудье в совр. Эстонии: в XIII–XIV вв. выходцы со Псковской земли, из поселений на р. Желче, основали на Чудском оз., на о-ве Порка (Борка, Желачкий, Пийриссаар), дер. Желачек (Желч, ныне Сааре, Эстония), к сер. XVIII в. на острове 2 деревни были заселены исключительно староверами из разных мест Поозерья.

В 1835 г. в Канцелярии псковского губернатора была составлена «Ведомость старообрядческим часовням и молитвенным домам, в Псковской губернии состоящим». В ней указаны 2 молитвенных дома в Пскове, 5 часовен в Псковском у., по одной моленной в Опочецком и Порховском уездах, моленная в посаде Солыцы (ныне город Новгородской обл.) (ГА Псковской обл. Ф. 20. Оп. 1. № 1147. Л. 107). В 1867 г. в Псковской губ. насчитывалось 17 108 старообрядцев (2,3% населения) (*Ливрон В. Ф., де. Стат. обозрение Рос. империи. СПб., 1874. Прил. С. 16–17*).

Самыми известными старообрядцами в Пскове в XIX — нач. XX в. были представители купеческих родов Хмелинских, Яхновых, Жуковых, Разбегаевых, Балагиных, Булынных, Батовых. К этому времени псковские беспоповцы уже принадлежали в своем большинстве к поморскому согласию. В нач. XIX в. в Пскове существовали моленные при домах купца А. Я. Яхнова на Запсковье (с 1809), часовня при доме купца Л. Егорова (1823–1843). В 40-х гг. XIX в. началось закрытие староверческих храмов и моленных. К тому времени псковская моленная находилась в доме купцов П. Н. и А. Н. Булынных в части города за р. Псковой, решением уголовной палаты от 6 июля 1843 г. моленная была закрыта, внутреннее убранство изъято, часть прихожан вынужденно примкнула к *единоверию*. Псковские купцы-старообрядцы направили жалобу императору и прошение о разрешении проводить богослужения в общественной моленной (ГА Псковской обл. Ф. 41. Оп. 1. № 114-а. Л. 7, 10). Через некоторое время богослужения возоб-

новились. После того как в 1860 г. моленная сгорела, псковские беспоповцы в 1862 г. начали собираться в доме Н. И. Хмелинского на Запсковье. С этого времени до кон. XIX в. представители семьи Хмелинских были попечителями псковской старообрядческой общины. После смерти Н. И. Хмелинского в 1863 г. заботу о делах общины принял на себя его сын и наследник В. Н. Хмелинский. Из-за разногласий в общине и частой перемены наставников, бесконтрольного расходования средств на строительство новой моленной часть прихожан, в т. ч. купцы М. Ф. Балагин, Разбегаевы, М. И. Жуков, Я. А. Булынных, купчиха Щелканова, отделились и купили в 1875 г. за р. Псковой дом, где устроили комнату для богослужения. В связи с созданием новой моленной с 1878 г. домовая моленная В. Н. Хмелинского запустела, и он устроил новую общественную моленную — на Завеличье. Ок. 1845 г. В. Н. Хмелинский женился на купеческой дочери М. П. Яковлевой, к-рой от отца достался двор с каменными палатами XVII в. на углу совр. Рижской и Конной улиц на Завеличье (совр. «Усадьба Батова»). На рубеже 50-х и 60-х гг. XIX в. В. Н. Хмелинский перестроил этот комплекс зданий и со стороны Конной ул. соорудил старообрядческую моленную. После смерти В. Н. Хмелинского в 1899 г. его наследниками стали дочь Елизавета Васильевна и зять — купец 1-й гильдии П. Д. Батов (сын тульского поморского наставника Д. В. *Батова*). В. Н. Хмелинский и П. Д. Батов вели крупную оптовую торговлю, являлись гласными городской думы, были щедрыми благотворителями. В 1903 г. в Пскове были 2 моленные (на Запсковье и на Завеличье), при них жили певчие; старообрядческих скитов не было, для погребений существовал особый старообрядческий участок на Мироносицком кладбище, дети староверов обучались в общих школах. С 1890 г. при моленной на Запсковье имелась богадельня для старообрядцев.

После издания 17 апр. 1905 г. указа «Об укреплении начал веротерпимости» в юго-зап. части участка П. Д. Батова в 1906–1907 гг. была построена из кирпича общественная моленная в честь Покрова Пресв. Богородицы, храм славился богатым собранием икон. В нач. дек. 1918 г. П. Д. Батов был расстрелян большевиками.





лась с приходом на Лесной ул. и в 1934 г. была ликвидирована. В 1932 г.

Здание Покровской моленной в Пскове, построенное на средства П. Д. Батова для поморской общины. 1906–1907 гг.

Фотография. 2009 г.

Фото: А. Б. Постников

храм святых Космы и Дамиана был изъят у поморской общины и постепенно разобран. До

(как «контрреволюционер» — «за снабжение деньгами и довольствием Северной армии» (Псковский набат. 1918. № 5, 6 дек. С. 2)), его усадьбу занял адм. отдел губисполкома, моленная продолжала действовать. 25 марта 1919 г. на собрании общины из 44 чел. были избраны духовный наставник — Евтихий Лученков, правление из 5 чел.; 28 мая 1920 г. был заключен договор с городскими властями о передаче моленной со всей утварью в пользование общины. В ходе *изъятия церковных ценностей* 8 апр. 1922 г. губкомиссия помгола описала ценности в моленной, подлежащих изъятию вещей не оказалось. Несмотря на то что 24 нояб. 1922 г. община прошла перерегистрацию, 6 февр. 1924 г. президиум губисполкома постановил закрыть храм в доме Батова. В марте 1924 г. поступило письмо из Российской академии истории материальной культуры от акад. С. Ф. Платонова, обеспокоенного судьбой коллекции икон из моленной. После закрытия моленной 96 икон было вывезено в Историко-археологический музей, остальные, как не имеющие музейной ценности, отданы группе верующих.

Продолжала действовать община на Запсковье. После того как в 1907 г. она получила регистрацию, было принято решение о постройке храма. В 1913–1914 гг. по проекту архит. А. А. Подчекаева рядом с моленной, на Лесной ул. (ныне ул. Волкова), началось возведение поморского храма во имя святых Космы и Дамиана. Строительство велось на пожертвования, к 1918 г. церковь была выстроена вчерне, в 1922 г. община при храме получила регистрацию. В 1928 г. в доме купца М. С. Хмелинского на Запсковье открылась общественная моленная, в 1932 г. община объедини-

лась с приходом на Лесной ул. и в 1934 г. была ликвидирована. В 1932 г. нач. 1941 г. богослужения совершались в соседнем 2-этажном здании, на ул. Лесной, № 13, с 1939 г. до закрытия моленной здесь служил наставник В. Ф. Столяров (ГА Псковской обл. Ф. Р-2. Оп. 1. № 45. Св. 3. Л. 15). Постановлением горсовета от 31 марта 1941 г. договор со старообрядческой двадцаткой на аренду здания был расторгнут, иконы и утварь переданы в отдел финансов городского совета (горфо).

К 1911 г. в Псковской губ. было зарегистрировано 17 старообрядческих общин: по одной — в Псковском и Великолукском уездах, 6 общин — в Новоржевском у., 9 общин — в Порховском у. Из 17 общин 2 принадлежали к белокриницкому согласию (см. *Белокриницкая иерархия*) и имели собственные храмы, 15 общин были беспоповскими (федосеевскими (старопоморскими) и поморскими) (Отчет епархиального миссионера свящ. Александра Волгова за 1910 г. — Там же. Ф. 39. Оп. 1. № 6962. Л. 29 об.). К 1 янв. 1912 г. в Псковской губ. отмечены старообрядцы 5 согласий, всего 46 292 чел. Преобладающими были федосеевцы — 37 928 чел., затем шли поморцы — 7950 чел. (у беспоповцев было 17 зарегистрированных общин с 17 наставниками); 364 неокружника (см. в ст. *Окружное послание 1862 г.*) имели 2 зарегистрированные общины с 2 настоятелями; 50 чел. относили себя к беглопоповцам; пятью указаны старообрядцы, к-рые «общины не устраивают больше при антихристе». На территории губернии действовало 8 старообрядческих храмов, 19 молитвенных домов, скит (Там же. Ф. 20. Оп. 1. № 2991. Л. 3 об. — 4). Согласно отчету епархиального миссионера свящ. Сергия Ефимова за 1917 г., старообрядцев насчитывалось 47 710 чел. Преобладали федосеевцы — 34 770 чел., по-

морцев было 7935 чел., 2 тыс. филипповцев, 14 дырников, беглопоповцев-«коломенцов» — ок. 840 чел., членов белокриницкого согласия — 2150 чел. Священник указал 23 «специальных» молитвенных дома: 3 — в Псковском у., 10 — в Порховском у., 5 — в Новоржевском у., 4 — в Опочечком у., молитвенный дом в Великолукском у. «В этом числе должно считать два австрийских храма в деревнях Городня и Корьхово и храм австрийского монастыря. Не-специальных молитвенных домов по епархии много» (Там же. Ф. 39. Оп. 1. № 6965. Л. 2–3).

Сохранились сведения об общинах беспоповцев в уездах Псковской губ. В Великолукском у. в дер. Никифорово старообрядцы выстроили в 1823 г. часовню. В 1910 г. в уезде числилась моленная, видимо, в честь Рождества Христова в с. Овсянникове (ныне деревня Дедовичского р-на), зарегистрированная в 1905 г.

В Невельском у. группы федосеевцев известны с 1696 г. К кон. XIX в. здесь существовали 3 общины беспоповцев: федосеевские общины — в дер. Пружинец (ныне урочище Б. Пружинец Пустошкинского р-на) и в дер. Несница (ныне Сафоново Великолукского р-на), поморская община в дер. Репище (ныне Невельского р-на). Пружинская община федосеевцев имела моленную с 1826 г. (Там же. Ф. 20. Оп. 1. № 762. Л. 25 об. — 26), зарегистрирована после 1906 г. Репищанская поморская община также получила регистрацию после 1906 г. В Древлехранилище Псковского музея хранится коллекция рукописных и старопечатных книг XVI — нач. XX в., происходящих из Сафоновской моленной (ПИАМ. Древлехранилище. Ф. 751: Софоновская старообрядческая община Великолукского р-на. О. Ф. 12185(1–8), 2186(1–16), 28370(1–18)).

В Новоржевском у. в 1827 г. моленных не было, молились в домах (ГА Псковской обл. Ф. 20. Оп. 1. № 762. Л. 25 об.). Все общины старообрядцев, преимущественно федосеевцев, были зафиксированы в уезде во 2-й пол. XIX в. В дер. Горки (ныне Набоковская Горка Бежаницкого р-на) федосеевская моленная была обнаружена в 1876 г., община получила регистрацию после 1905 г., в 30-х гг. XX в. Свято-Троицкую моленную закрыли. Община поморцев с моленной в честь Успения Пресв. Богородицы распо-



лагалась в дер. Ляпино, зарегистрирована после 1905 г. В дер. Михалкино поморцы в 1892 г. построили моленную в честь Покрова Пресв. Богородицы, к 1907 г. община была уже зарегистрирована. Моленную закрыли в 1959 г., в нач. XXI в. Покровская моленная в Михалкине возродилась (зарегистрирована в 2006). В дер. Пищино после 1905 г. получила регистрацию община федосеевцев, моленная была построена местной купеческой семьей. В дер. Тетерка община поморцев, зарегистрированная после 1905 г., к этому времени имела моленную. Часовня поморцев находилась в дер. Федорино, местная община также получила регистрацию после 1905 г., распалась в 1932 г. в результате коллективизации. Старообрядческая община в с. Чихачеве (ныне Бежаницкого р-на) в 1926 г. организовала коммуну «Искра» (С хуторов в коммуну // Псковский набат. 1926. № 286(2034), 13 дек.).

В 1902 г. в Опочечком у. числилось до 5 тыс. федосеевцев, живших преимущественно в местности Гравинщина, здесь в XIX — нач. XX в. имелись 2 моленные — в деревнях Марфино и Соснивица (ныне Краснгородского р-на). В янв. 1816 г. староверы в дер. Марфино подали прошение в Канцелярию псковского губернатора о запрещении правосл. священникам входить в их дома. В 1822 г. в Марфине была устроена моленная, в 1827 г. она была уничтожена по распоряжению властей, вскоре возобновлена, закрыта в кон. 1925 г. Моленная в дер. Соснивице сгорела в 1929 г., книги и утварь удалось спасти, значительная часть книг и рукописей поступила в Псковский музей-заповедник (Осипова Н. П. Каталог славяно-рус. рукописей Псковского музея-заповедника (XIV — нач. XX в.). Псков, 1991. Ч. 1. С. 16–17, 61–62, 130, 141–142, 166, 167, 180. № 14, 92, 96, 263, 301, 364, 370, 404; см. также: Лагуни И. И. Древлехранилище: Время экспедиций // Земля Псковская, древняя и современная. Мат-лы науч.-практ. конф., посвящ. 50-летию Древлехранилища музея и 120-летию со дня рожд. А. А. Пурышева. Псков, 2009. С. 68, 71).

В Порховском у. в имении Берёзовка в 1907 г. была зарегистрирована община федосеевцев. В дер. Новинка после 1905 г. получила регистрацию община поморского согла-

сия. В дер. Острова действовала община поморцев, известная по документам с 40-х гг. XIX в., она существовала еще в сер. XX в., о чем свидетельствует сохранившийся список двадцатки общины 50-х гг. XX в. (ПИАМ. Древлехранилище. Ф. 551. Б/н. Л. 1–6). В дер. Острова в 30–50-х гг. XX в. занимался перепиской сборников крюкового знаменного распева Т. Г. Мишенников (1901 — после 1976), старообрядческий головщик, переписчик книг, проповедник; в 1983 г. его коллекция книг и рукописей была куплена Псковским музеем-заповедником (Там же. Ф. 399: Мишенников Терентий Григорьевич. О. Ф. 14637(1–40), 34003(1–2)). Моленная в дер. Плотки (ныне Плотовец Бежаницкого р-на) отмечена в документах 1826–1827 гг. В дер. Подосье действовала община федосеевцев, зарегистрированная 11 янв. 1908 г. В этот же день получила регистрацию федосеевская община в дер. Ручейки (ныне Дедовичского р-на). 28 июля 1911 г. в деревне был освящен величественный 12-главый молитвенный дом, в 1931 г. храм закрыли. В дер. Язвище также 11 янв. 1908 г. была зарегистрирована община федосеевцев, моленную закрыли в 30-х гг. XX в. В дер. Рыбино община «старопоморцев» была зарегистрирована после 1905 г. Известной и влиятельной была федосеевская община в посаде Сольцы Порховского у., с XVIII в. заселенном федосеевцами. «Издrevле» здесь существовала моленная, сгоревшая в нач. XIX в. В Сольцах в 20-х гг. XIX в. жил Василий Иванов — высший наставник («батяка») для окрестных федосеевцев и тех, кто жили в Причудье (совр. Эстония). Ранее 1835 г. в Сольцах была выстроена моленная на кладбище, вскоре запечатанная властями, но, по-видимому, нелегально действовавшая. В сер. 30-х — 40-х гг. XIX в. велись дела о запрещении ремонта моленной, о преследовании наставников. В 1848 г. в Солецком посаде насчитывалось 1075 старообрядцев и 244 единоверца. 19 февр. 1907 г. в Сольцах была зарегистрирована поморская община, имевшая кирпичную моленную, которую содержали местные купцы братья Ванюковы, в советское время моленная была закрыта, здание перестроено. До 20 тыс. федосеевцев жило в Сорокинской вол. Порховского у. В дер. Сорокино в 1869–1871 гг. приезжал и подолгу жил ради диспутов

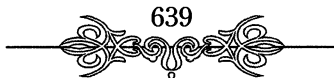
с беспоповцами архим. Павел Прусский, в дек. 1873 г. Сорокино посетил сподвижник Павла Прусского, псковский миссионер, благочинный единоверческих церквей Псковской епархии свящ. Константин Голубов.

В Псковском у. беспоповские моленные действовали в с. Славковичи (ныне Порховского р-на) (в Древлехранилище Псковского музея-заповедника есть фонд из 4 ед. хр. из этой моленной), в с. Загорье (ныне дер. Б. Загорье Псковского р-на) (с 1806), в дер. Запрудье (моленная утрачена в годы Великой Отечественной войны), в дер. Лог (закрыта в сер. 50-х гг. XX в.), из последней моленной в 1963 г. в Псковский музей поступила икона Успения Пресв. Богородицы кон. XV — нач. XVI в. В 30-х гг. XX в. была закрыта моленная в дер. Подклинье.

С 1826 г. упоминается в документах федосеевская моленная в дер. Яковлево Себежского у. Витебской губ. (ныне Себежского р-на), община получила регистрацию 29 дек. 1907 г. Переделанное здание моленной сохранилось до нач. XXI в.

В Струго-Красненском р-не, вошедшем в состав новообразованной П. о. в 1944 г., имелись 3 беспоповских храма. В дер. Букино после 1905 г. старообрядцы выстроили деревянную ц. Успения Пресв. Богородицы с колокольней. Церковь была закрыта в кон. 30-х гг. XX в., в 1941 г. молитвенная жизнь в ней возобновилась, в 1943 г. нем. оккупанты сожгли церковь и всю деревню. В дер. Лаптево в том же районе с нач. XX в. до 30-х гг. действовала старообрядческая моленная в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1941 г. храм открылся вновь, в 1943 г. был сожжен оккупантами. Наставником в нем служил Д. П. Федулаев (1890–1988). Будучи единственным наставником в округе после войны, он окормлял всех федосеевцев в Струго-Красненском р-не. До 60-х гг. XX в. в дер. Раменье того же района действовала моленная в честь Рождества Пресв. Богородицы.

В Псковской губ. имелось неск. общин белокриницкого согласия. Община в дер. Городня Порховского у. получила регистрацию после 1905 г., в деревне действовал храм Белокриницкой иерархии. Неподалеку от Городни, на речке Липенке, в дер. Клинец, находился старообрядческий жен. скит. Прибывший из С.-Петербурга старообрядческий





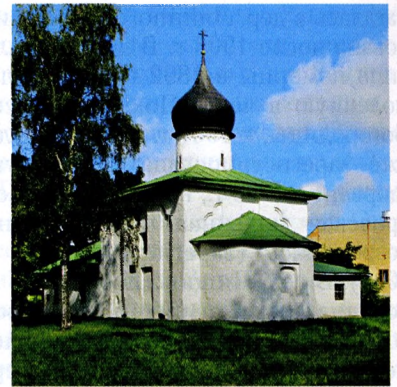
Петербургский и Тверской еп. *Геронтий (Лакомкин)* 6 мая 1912 г. освятил в скиту домовую моленную и место закладки буд. храма, 9 мая еп. Геронтий служил в церкви в Городне. Моленная в дер. Корхово Порховского у. (ныне Дновского р-на) упоминается в ведомости о старообрядческих моленных 1826–1827 гг. В 1906 г. старообрядцы начали здесь строить новый деревянный храм, который был освящен 23–24 мая 1908 г. во имя свт. Николы Чудотворца. Корховская община старообрядцев-неокружников получила регистрацию 17 мая 1908 г. В 1937–1941 гг. Никольский храм был закрыт, ныне является действующим. В 1910 г. в лесу при дер. Убожки, близ Ясковского погоста Порховского у. на средства староверов из С.-Петербурга и Киева была открыта жен. обитель, в 10–20-х гг. XX в. служившая резиденцией еп. Геронтия (Лакомкина). В 1924 г. насельницы монастыря организовали сельскохозяйственную артель «Соснино», в которой сохранялся монастырский уклад. В 1928 г. в артели состояли 16 чел., действовал монастырский храм. В том же году сельхозартель была ликвидирована.

К апр. 1925 г. в Псковской губ. имела 31 зарегистрированная старообрядческая община (из них 18 в Порховском у.), 24 церкви и моленные, в т. ч. 2 в Пскове и одна в Порхове. В 1937–1938 гг. были расстреляны почти все наставники псковских федосеевцев и поморцев: В. И. Боговский, Е. Г. Герасимов, С. Г. Григорьев, А. И. Ерёмин, И. И. Иванов, М. И. Иванов, И. Н. Николаев, Н. Т. Тимофеев (1937), И. М. Астратов, И. Е. Егоров (1938) и др. (Ленингр. мартиролог. 1995. Т. 1. С. 187, 254; 1996. Т. 2. С. 116–117, 138, 252; 1999. Т. 4. С. 53, 469; Не предать забвению: Книга памяти жертв полит. репрессий. Псков, 1997. Т. 2. С. 121, 208; 1998. Т. 4. С. 41, 53, 97).

Во время нем. оккупации псковская община поморцев возобновила соборные богослужения. В 1941 г. моления проводились в частном доме в Петровском посаде в Каменном пер., для моленной был приобретен иконостас. В нач. 1942 г. староверы получили от нем. администрации храм Василия на Горке в центре города. До марта 1944 г. в нем служил наставником М. А. Епифанов. При освобождении Пскова 23 июля 1944 г. храм подвергся значительным раз-

рушениям, ок. 1946 г. был отремонтирован, община прошла регистрацию; Епифанов был арестован, приговорен к 10 годам заключения за создание общины и организацию богослужения во время оккупации. В 1950 г. власти перевели общину в храм Николы от Каменной ограды (построен в 1-й пол. XVI в.). С того времени храм Николы Каменоградского на Завеличье является центром поморцев Пскова и П. о. Первым настоятелем Никольского храма был Марк Евдокимович (с 1950 до авг. 1958). В 1959–1987 гг. наставником вновь был М. А. Епифанов, вернувшийся в Псков. Книжник, знаток старины, он способствовал наполнению храма «Божьим милосердием»: старинными иконами, книгами, утварью. В 1968 г. старообрядческое общество при ц. Николы Каменоградского состояло из 200 чел. В 1978 г. на праздничных богослужениях в храме присутствовало до 135 чел., было совершено 10 крещений и 15 отпеваний. В 2001 г. приход состоял из 261 чел. (Архив Старообрядческой поморской общины г. Пскова Древле-православной Поморской церкви).

К 1962 г. в П. о. было выявлено 9 старообрядческих общин: община поморцев в Пскове (80–100 чел., зарегистрирована 30 сент. 1946), община поморцев в дер. Михалкино Новоржевского р-на (40–45 чел., без регистрации), община белокриницкого согласия в Ашевском р-не (75 чел., зарегистрирована 15 марта 1950, имела молитвенный дом), община белокриницкого согласия в дер. Корхово Дновского р-на (50 чел., зарегистрирована 12 авг. 1945, имела молитвенный дом), старообрядческая группа в дер. Яковлево Себежского р-на (12 чел., без регистрации), община в Невеле (50–70 чел., имела молитвенное помещение), община в дер. Петраши Пустошкинского р-на (60 чел., не зарегистрирована), старообрядцы в деревнях Острова, Смоленец, Поддубье Порховского р-на (незарегистрированная группа до 50 чел., служили в домах, не имеющих регистрации уставщик приезжал из соседнего района), старообрядцы в деревнях Язвище, Узлово, Горушки (ныне Б. Горушка) Порховского р-на (незарегистрированная группа до 70 чел., служили в домах, уставщики, без регистрации, — из членов этой группы) (ГА Псковской обл. Ф. Р-1776. Оп. 1. № 97. Л. 219–231 об.).



Старообрядческая ц. свт. Николы Чудотворца от Каменной ограды в Пскове.

1-я пол. XVI в., XIX в.

Фотография. 2012 г.

Фото: А. Б. Постников

К 2020 г. в П. о. действовало несколько старообрядческих общин. Самая крупная — община поморцев при псковском храме свт. Николы от Каменной ограды. В 2006 г. получила регистрацию община поморцев в дер. Михалкино Новоржевского р-на, богослужения проводятся в возрожденном деревянном храме Покрова Пресв. Богородицы. В области существует неск. незарегистрированных общин и групп беспоповцев, в частности, при моленных поморцев в дер. Сорокино Дедовичского р-на, в Невеле (была зарегистрирована в 2006, к наст. времени снята с регистрации). В дер. Корхово Дновского р-на действует приход *Русской православной старообрядческой церкви* (РПСЦ). В 2011 г. получила регистрацию община РПСЦ Пскова, не имеющая храма. С 2001 г. в июле–авг. в дер. Подмолодь Невельского р-на собирается Международный христианский лагерь молодежи староверов-поморцев. В лагере возведена моленная, работает духовная школа, где проводятся занятия по церковной истории и Закону Божию, молодые люди участвуют в чтении на клиросе во время богослужений.

Арх.: Архив Старообрядческой поморской общины г. Пскова ДПЦ; ГА Псковской обл. Ф. 20. Оп. 1. № 559, 762, 840, 1147, 1148, 1150, 1152–1154, 1165, 1211, 1350–1352, 1354, 1355, 1371, 1374, 1378, 1460, 1461, 1503, 1507, 1556, 1560, 1672, 1760, 1808, 2107; Ф. 22. Оп. 1. № 443, 904; Ф. 39. Оп. 1. № 6–8, 10, 11, 16–18, 21, 24–30, 3466, 3470, 3476, 3482–3485, 3488, 3490, 3511, 5726, 5732, 5738, 5740, 5813, 6962, 6965, 7727, 7752, 7762, 7766, 7962; Оп. 2. № 259; Ф. 41. Оп. 1. № 114-а; Ф. 66. Оп. 1. № 189; Ф. 479. Оп. 1. № 1–5; Ф. 857. Оп. 1. № 1, 11; Ф. Р-2. Оп. 1. № 45. Св. 3; Ф. Р-324. Оп. 1. № 53, 298; Ф. Р-530. Оп. 1. № 217;





Ф. Р-590. Оп. 1. № 1015, 1327, 1511; Оп. 2. № 68; Ф. Р-1776. Оп. 1. № 97; РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. № 3615.

Ист.: *Федосеев Е.* Житие Феодосия Васильева, основателя феодосиевского согласия, написанное сыном его Евстратом в 7250-м [1741/42] г. // Мат-лы для истории беспоповщинских согласий в Москве, феодосиевцев Преображенского кладбища и Поморской монинского согласия, собр. Н. Поповым // ЧОИДР. 1869. Кн. 2. Смесь. С. 73-93; Краткий ист.-стат. очерк городов и городских поселений Псковской губ. Псков, 1904; *Денисов С.* Виноград Российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906, 2003; *[Серебрянский]. Н.* В Сосниницах у старообрядцев: (К характеристике местного старообрядчества) // Псковские ЕВ. 1906. № 15. Ч. неофиц. С. 350-353; *Волгов А.* свящ. Отчет о состоянии раскола и сектантства и деятельности миссии в Псковской епархии за 1911 г. // Там же. 1912. № 23. Ч. офиц. С. 281-282, 285-286.

Лит.: Посад Сольцы // Памятная книжка Псковской губ. на 1862 г. Псков, 1862. Ч. 4. С. 73-86; *Голубов К. Е.* Беспоповцы в Пскове // Истина. Псков, 1879. Кн. 61. С. 31-45; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. XVI, XVIII, 041-045; *Иустинов П. Д.* Федосеевщина при жизни ее основателя // ХЧ. 1906. № 2. С. 256-281; *Дружинин В. Г.* «Священноиерей» Матвей Андреев, его беседы с беспоповцами и послания к ним. СПб., 1908; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913; *Moora A.* Peipsimaa etnilisel ajalool: Ajaloolis — etnograafiline uurimus Eesti-Vene suhetest. Tallinn, 1964. P. 51-65, 287; *Рихтер Е. В.* Русское население Зап. Причудья. Таллин, 1976; *Румянцев В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 195-198, 235-242; *Юхименко Е. М.* Выговское старообрядчество и Псковская земля // Земля Псковская, древняя и современная. Тез. докл. к науч.-практ. конф. 1995/96 г. Псков, 1996; *Ефимов А. Н., Шамарин В. В.* Староверие в Пскове // Календарь ДПЦ на 2000 г. М., 1999; *Ефимов А. Н.* Псковские старообрядцы // Псков. 2001. № 15. С. 136-155; он же. Псковские старообрядцы // Календарь ДПЦ на 2003 г. М., 2002. С. 56-61; *Хришкевич А. П.* Контроль за деятельностью псковских старообрядцев в XIX — нач. XX в. // Псков. 2001. № 15. С. 156-159; он же. Старообрядцы Псковской губ. в XIX в. // Там же. 2002. № 17. С. 49-54; он же. Старообрядческая община пос. Сольцы в XIX в. // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Мат-лы науч. конф. Вел. Новг., 2002. Ч. 2. С. 50-54; *Васильев А. Е.* Михалкино: История староверческой деревни // Календарь ДПЦ на 2006 г. М., 2005. С. 71-75; *Ровнова О. Г.* Староверы Зап. и Вост. Причудья: Проблема конфессиональных и языковых связей // Humaniora: Lingua Russica: Взаимодействие языков и языковых единиц. Тарту, 2006. С. 244-271. (Тр. по рус. и слав. филологии. Лингвистика; 9); *Кожурин К. Я.* Старообрядческие духовные центры юга Псковщины: (Невельский и Себежский уезды) // Старообрядчество: История, культура, современность. Мат-лы IX Междунар. науч. конф. Вел. Новг., 2010. С. 77-101; он же. Староверы Псковского поозерья: Пустошкинский р-н. М., 2011; *Постников А. Б.* Вклад псковичей в формирование старообрядческого мировоззрения как явления рус. культуры // Философия родного края: Роль провинциальной философии в развитии культу-

ры и осмыслении региональных проблем. Псковский контекст: Мат-лы межвузовской науч. конф. Псков, 2010. С. 98-125; он же. Книжница псковского староверческого храма Николая от Каменной ограды: (История и современность) // Кирилло-Мефодиевские традиции в Пскове: Мат-лы круглого стола. Псков, 2011. С. 79-122; он же. Храм Николая Каменогородского в Пскове // Календарь ДПЦ на 2014 г. М., 2013. С. 66-74; он же. Благословение наставника в Пскове // Календарь ДПЦ на 2016 г. М., 2015. С. 102-103; он же. Исповедные росписи как источник по истории Псковской Церкви и духовенства в 1727-1762 гг. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2016. Вып. 6(73). С. 21-44; *Васильева П. И.* Жизнь и судьба старообрядцев на территории Бежаницкого, Дедовичского и Новоржевского районов Псковской обл. в XIX-XX вв. // 10-е Всерос. краевед. чт. М.; Вел. Луки; Пустошка, 2017. С. 759-766; *Бражневская Д. В.* Старообрядцы Псковской губ. в годы правления Николая I (1825-1855 гг.) // Псков. 2018. № 49. С. 39-45.

А. Б. Постников

Римско-католическая Церковь.

Положение Псковской земли на границе с землями, где преобладало католич. население, способствовало распространению католицизма в регионе; на территории П. о. традиционно жило много римо-католиков (поляков, литовцев, латгальцев и др.). В 1924 г. из Витебской губ. в Псковскую губ. перешли Себежский, Невельский и Велижский уезды, где доля католич. населения была значительной. В Себежском у. в сер. XIX в. католики составляли ок. 13% населения, к кон. столетия — ок. 3%. В дер. Зародище (Аннутово) (ныне Себежского р-на) костел существовал с кон. XVI в., в 1870 г. он был переосвящен в правосл. Никольскую ц. В дер. Томсино костел был переосвящен в правосл. храм в честь Покрова Пресв. Богородицы на рубеже XIX и XX вв. (уничтожен во время Великой Отечественной

войны) и осмыслении региональных проблем. Псковский контекст: Мат-лы межвузовской науч. конф. Псков, 2010. С. 98-125; он же. Книжница псковского староверческого храма Николая от Каменной ограды: (История и современность) // Кирилло-Мефодиевские традиции в Пскове: Мат-лы круглого стола. Псков, 2011. С. 79-122; он же. Храм Николая Каменогородского в Пскове // Календарь ДПЦ на 2014 г. М., 2013. С. 66-74; он же. Благословение наставника в Пскове // Календарь ДПЦ на 2016 г. М., 2015. С. 102-103; он же. Исповедные росписи как источник по истории Псковской Церкви и духовенства в 1727-1762 гг. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2016. Вып. 6(73). С. 21-44; *Васильева П. И.* Жизнь и судьба старообрядцев на территории Бежаницкого, Дедовичского и Новоржевского районов Псковской обл. в XIX-XX вв. // 10-е Всерос. краевед. чт. М.; Вел. Луки; Пустошка, 2017. С. 759-766; *Бражневская Д. В.* Старообрядцы Псковской губ. в годы правления Николая I (1825-1855 гг.) // Псков. 2018. № 49. С. 39-45.

валось как правосл. храм, в 1772-1804 гг. службы в костеле не проводились, храм был закрыт в 1917 г., в 60-70-х гг. XX в. в бывшем костеле размещалось общежитие, в кон. 80-х гг. XX в. здание было восстановлено и в 1990 г. освящено как правосл. храм во имя Св. Троицы. В Невельском у. в 1847 г. имелись 3 каменных костела. В Невеле католич. приход существовал с 1625 г., костел св. Георгия был построен в 1685-1785 гг., разрушен в 1964 г.; число прихожан храма менялось: более 1400 чел. — в нач. XIX в., ок. 3 тыс. чел. — в 1910 г., ок. 500 чел. — в 1926 г. В дер. Новохованск (ныне Невельского р-на) в 1-й пол. XVIII в. был сооружен деревянный 8-гранный в плане костел, в XIX в. он был переосвящен в правосл. храм, в 1995 г. разобран. Храмы XVIII в. в деревнях Плиссы и Стайки (Невельский р-н), Кицково (Себежский р-н) (не сохр.), вероятно, изначально были униатскими или римско-католическими. Храмы в Плиссах и Стайках — единственные памятники белорус. деревянного зодчества на территории П. о. (храм в Стайках находится на грани исчезновения).

Организатором католич. прихода в Пскове стал итал. купец Лоренцо (Лаврентий) Карри, по инициативе к-рого в 1803 г. в Синод поступило прошение об устройстве в городе католич. храма. В это время в Пскове насчитывалось 96 католиков. Приходу была передана Трехсвятительская ц. упраздненного жен. мон-ря, пустовавшая с сер. XVIII в. Католики отремонтировали здание и в 1804 г. освятили ц. во имя Св. Троицы. В 1854-1855 гг. неподалеку был построен новый костел с таким же посвящением. По соседству в палатах XVII в. («Палаты у Соколей башни»), купленных Карри в

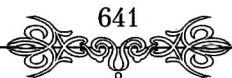


Костел Пресв. Троицы в Пскове. 1854-1855 гг.

Фотография. 10-е гг. XX в.

1806 г., во 2-й пол. XIX в. жили католические священники, место называлось «Домом ксендза». В 1857 г. за оградой Дмит-

риевского кладбища был организован католич. погост, на к-ром стараниями ксендза Иустина Витковского была построена часовня св. Венсана де Поля. В 1884-1888 гг. в Вел.



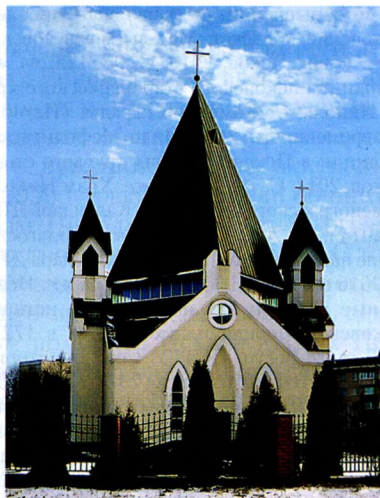


Луках была устроена католич. часовня. Костел в городе был освящен в 1904 г. во имя св. Антония Падуанского и Пресв. Девы Марии, в 20-х гг. XX в. приписан к псковскому храму Пресв. Троицы. В 1932 г. власти Вел. Лук передали здание костела культурно-просветительским учреждениям, после войны здание было разобрано.

В нач. XX в. псковский храм Пресв. Троицы был центром католич. организаций региона, к храму были приписаны: молитвенный дом в Опочке (1904), молитвенный дом в честь Святейшего Сердца Иисуса в с. (ныне город) Новосокольники (1908), часовни в деревнях Глинки и Рыково, ц. вмч. Георгия в Невеле, часовни в Острове (1904–1905), в Порхове, в с. (ныне город) Дно (устроены в 1910), часовни на кладбище в Невеле, в ряде деревень. При храме Пресв. Троицы числились: приют для девочек, посвященный Пресв. Деве Марии, в Пскове (открыт в 1904), мужская и женская школы, сельскохозяйственная школа для детей-сирот «Станиславовка» в с. Струги Белые (ныне пос. Красные Струги) (открыта в 1915). В 1905 г. в Острове был построен польск. костел (сейчас в руинированном состоянии); к тому времени в городе жило ок. 150 католиков, в Островском у. — ок. 900 католиков. К 1917 г. костелы имелись почти во всех больших городах Псковщины. В сел. Яунлатгале (ныне г. Пыталово), принадлежавшем в 1920–1940 гг. Латвии, в нач. 30-х гг. XX в. появилась римско-католич. община, в которую входили в основном латгалцы и поляки.

В 1934 г. псковский храм Пресв. Троицы был закрыт; в 1935 г. часовня св. Венсана передана правосл. храму вмч. Димитрия Солунского Мироточивого, однако община последнего отказалась от использования часовни, после войны часовню разобрали. Во время оккупации нем. командование для своих солдат выстроило молитвенный дом, где периодически проводились лютеран. и католич. службы, немногочисленные псковичи-католики также посещали богослужения.

В наст. время на территории П. о. действуют 2 католич. прихода — во имя Пресв. Троицы в Пскове (возрожден в 1992) и во имя св. Антония Падуанского в Вел. Луках (зарегистрирован в 1996), они относят-



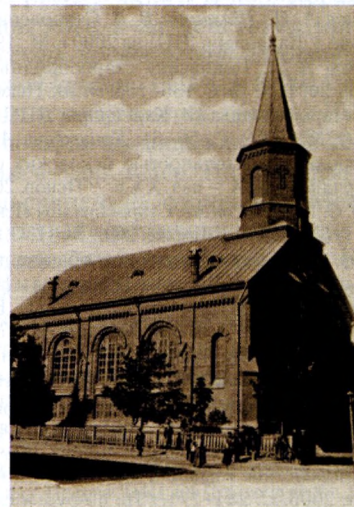
Костел Пресв. Троицы
в Пскове. 2000–2003 гг.
Фотография. 10-е гг. XXI в.
Фото: fotokto.ru

ся к Северо-Западному региону архиепархии Матери Божией. Псковский приход в 2000-х гг. осуществлял строительство храма во имя Св. Троицы. Католич. община в Вел. Луках проводит службы в часовне.

Армянская Апостольская Церковь. В 2015 г. в П. о. была зарегистрирована община Армянской Апостольской Церкви, община не имеет храма.

Протестантские церкви и деноминации, новые религиозные движения. Лютеранство. В XVI–XVII вв. в Пскове проживало немало лютеран — немцев и шведов, в городских предместьях действовали немецкое и швед. торговые представительства. В 1-й пол. XVII в. царь Михаил Феодорович разрешил шведским купцам на их торговом подворье в Окольном городе проводить богослужения. В кон. XVIII в. лютеране жили преимущественно в Псковском и Островском уездах. Особую роль в организации лютеран. общины в Пскове сыграл Яков Иоганн (Яков Ефимович) фон Сиверс, в 1777–1781 гг. являвшийся псковским наместником. При нем была воссоздана швед. евангелическо-лютеран. церковь. 9 апр. 1783 г. евангелическо-лютеран. община в Пскове была официально утверждена, разрешалось проводить собрания в частном доме в Завеличье, в общину был назначен пастор. В 1786 г. началось строительство кирхи на углу улиц Сергиевской (ныне Октябрьский проспект) и Губернаторской (ныне ул. Некрасова), спустя 10 лет церковь была освящена во имя св.

апостолов Петра и Павла, приход состоял в ведении С.-Петербургского консисториального окр. Евангелическо-лютеранской церкви Российской империи. К тому времени в Пскове проживало 135 лютеран. Прихожанами псковской кирхи были немцы, шведы, эстонцы, латыши, датчане и др., к нач. XX в. преобладали латыши и эстонцы. К 1870 г. обветшавшая церковь была перестроена и освящена во имя св. ап. Иакова. В 60–70-х гг. XIX в. в Пскове насчитывалось 1500–1700 лютеран, в нач. XX в. — ок. 2,7 тыс. лютеран (ок. 9% населения города). В 1905 г. был организован эст. лютеран. приход на Лютеранском (Немецком) кладбище в Пскове. В XIX в. псковский приход инициировал открытие церквей в Новоржеве и Опочке. К 1921 г. подавляющее число лютеран в Пскове составляли латыши. Псковские лютеране принимали активное участие в синодальном съезде Латышской евангелическо-лютеранской церкви, проходившем в Ленинграде в 1928 г., на к-ром президентом Высшего церковного совета вновь был избран псковский пастор Михаэль Лапиньш (К. А. Лаппинг). В 1924 г. псковский приход св. Иакова относился к Эстонскому синодальному окр. Евангелическо-лютеранской церкви, с 1928 г. — к Латышскому синодальному окр. Последний



Евангелическо-лютеранский
храм Св. Иакова в Пскове.
1870 г.
Фотография. Нач. XX в.

пастор этого прихода — А. К. Миглас (Мигле) был расстрелян в 1937 г., тогда же приход в Пскове был закрыт, церковь уничтожена во время боев в 1944 г.





Согласно переписи населения 1897 г., в Псковской губ. жило почти 26 тыс. лютеран, рост их числа был вызван миграцией из соседних Эстляндской и Лифляндской губерний. Мигранты из Прибалтики селились по большей части в Гдовском и Лужском уездах С.-Петербургской губ. (сев. часть совр. П. о.) и в юго-вост. уездах Псковской губ. (Холмском и Торопецком). В нач. 60-х гг. XIX в. появился храм Св. Троицы в Гдове, прихожанами которого были в основном эстонцы. В 20-х гг. XX в. приход был закрыт, во время немецкой оккупации в Гдове вновь была организована община лютеран. Первые сведения о молитвенном доме в Вел. Луках относятся к 1879 г., лютеран. ц. Христа Спасителя была освящена в городе в 1885 г., приход относился к С.-Петербургскому консисториальному окр. и был одним из центров религиозной жизни переселенцев-лютеран на юго-востоке Псковской губ. В 1920–1921 гг. здание церкви было переоборудовано под клуб национальных меньшинств, к 1923 г. вновь передано общине, в 1928 г. церковь была закрыта окончательно. В 1889 г. открылся лютеран. приход св. Петра в Торопце с 3 филиальными общинами: в Вел. Луках, Холме и Красном Поле. С этого времени юрисдикция псковского прихода св. Иакова распространялась уже не на всю губернию, а только на Псков с уездом, на города Остров, Опочка, Новоржев, Порхов, с. Горки Порховского у., с. Серёдка Лужского у. С.-Петербургской губ. Крупная лютеран. община существовала в XIX в. в Острове, среди лютеран здесь было много купцов и дворян. В 1881–1882 гг. в городе был построен молитвенный дом, сгоревший в 1902 г. Вместо него в 1903–1905 гг. напротив польского костела была возведена кирха во имя св. Иоанна по образцу церкви в Кеммерне (ныне в черте Юрмалы, Латвия), кирха была закрыта в 20-х гг. XX в. Кирхи и молитвенные дома во 2-й пол. XIX — нач. XX в. действовали также в городах Порхов (кирха св. Мартина), Новоржев (кирха св. Марии), Опочка (кирха св. Николая), Дно, в с. Струги Белые, деревнях Кудрово (позднее Серёдкинского р-на), Катежно и Домкино (ныне Струго-Красненского р-на), Бешково (ныне Плюсского р-на), Горки и др. Все они были закрыты на рубеже 20-х и 30-х гг. XX в.

Иная судьба была у лютеран. общин в зап. районах совр. П. о., в 20–30-х гг. XX в. входивших в состав Эстонии и Латвии. Здесь сохранялись лютеран. приходы, открывались новые. Лютеран. приходы имелись в г. Петсери (ныне Печоры) и дер. Лауре (ныне Лавры Печорского р-на), входивших в состав Эстонии. В Печорах сохранилась кирха св. Петра, построенная в 1923–1926 гг. Похожая по архитектуре кирха, сооруженная к 1931 г., находится в Лаврах. В 1-й пол. XIX в. Лавры и округа стали местом поселения латышей, в 1867 г. в Лаврах освятили лютеран. молитвенный дом, вскоре приписанный к псковской общине св. Иакова. В 1916 г. школа и молитвенный дом сгорели, службы проходили под открытым небом на Латышском кладбище, в это время в общине насчитывалось более 3,5 тыс. чел. В 1925–1931 гг. шло строительство церкви. В 1945 г. кирха была закрыта, здание использовалось как склад, зернохранилище, гараж. В посл. десятилетия предпринималась безуспешная попытка восстановить церковь. В Абренском (Яунлатгальском) у., входившем в 20–30-х гг. XX в. в состав Латвии, жило много латышей-лютеран. В Яунлатгале (ныне Пыталово) действовала кирха св. Михаила, построенная в 1936 г., впосл. она была упразднена, в здании разместился Музей дружбы народов. Принадлежала Латвии в 20–30-х гг. XX в. часть бывш. Островского у. Псковской губ. с сел. Качаново, где к 1880 г. сложилась латыш. лютеран. община, являвшаяся филиальной по отношению к приходу св. Иакова в Пскове. В 1890 г. община построила каменный молитвенный дом, в 1925 г. была выстроена кирха, к-рую закрыли в 1954 г.

В период нем. оккупации в здании кирхи св. Иакова в Пскове размещался клуб для офицеров «Остланд», здание было уничтожено во время боев в 1944 г. В годы оккупации псковичи-лютеране ходили на богослужения в церковь на Лютеранском (Немецком) кладбище. После войны кирха св. Иакова не была восстановлена, кирху на Лютеранском (Немецком) кладбище в 1995 г. передали Российскому союзу евангельских христиан-баптистов (РСЕХБ) (см. в ст. *Баптисты*). Лютеранское (Немецкое) кладбище, на к-ром совершались захоронения еще в 60-х гг. XX в., было закрыто и уничтожено.

В 1999 г. в Вел. Луках открылся лютеран. приход во имя св. Марка. Зарегистрирован приход св. Иакова в Пскове, с 2013 г. богослужения проводятся в здании католич. церкви. Открыт пастырский пункт в дер. Захарино (Новосокольнического р-на). Лютеран. приходы П. о. прикреплены к 2 пробствам Церкви Ингрии: С.-Петербургскому (приходы св. Иакова в Пскове и св. Петра в Печорах (русскаяязычная община)) и Московскому (приход св. Марка в Вел. Луках). Эстоноязычная община ц. св. Петра в Печорах относится к Евангелическо-лютеранской церкви Эстонии.

Баптисты. Первая церковь евангельских христиан открылась в Пскове в 1887 г. Баптизм распространялся в значительной степени переселявшимися в регион эстонцами и латышами. В 1922–1927 гг. Псков-



Церковь
евангельских христиан-баптистов
в Пскове.

Фотография. 10-е гг. XXI в.

Фото: ranitel.club

ская губ. входила в Северный союз баптистов с центром в Петрограде (Ленинграде), являвшийся частью Всероссийского союза баптистов. Баптисты жили в Новоржевском, Опочечком, Островском и Порховском уездах, к кон. 1926 г. их насчитывалось 150 чел. Намного больше в губернии было евангелистов: к кон. 1925 г. в 8 уездах их насчитывалось 1013 чел., организованных в 20 общин, к 1927 г. число общин выросло до 31, самый большой прирост общин был в Пскове и в Островском у. В 1927 г. псковские баптисты и евангелисты поставили задачу объединения. В 1936 г. в Пскове была закрыта последняя баптист. община. Оживление баптист. движения в регионе пришлось на годы Великой





Отечественной войны. В наст. время орг-ции баптистов существуют в Пскове, Вел. Луках, Дедовичах, в г. Дно, в Острове, Порхове, Стругах Красных, Пушкинских Горах; по нек-рым оценкам, в П. о. ныне 500–700 ЕХБ. Общины входят в РСЕХБ и в Международный союз церквей ЕХБ.

В сев.-зап. губерниях Российской империи с 10-х гг. XX в. движение *пятидесятников* существовало преимущественно в виде общин евангельских христиан в духе апостолов (ЕХДА, смородинцы). В 1923–1924 гг. в Псковской губ. насчитывалось 440 пятидесятников, живших в основном в Торопецком у. После гонений на религ. орг-ции в 20–50-х гг. XX в. возрождение движения пятидесятников началось в 80-х гг. XX в., были зарегистрированы общины в Пскове, Вел. Луках, Печорах, Острове, Пыталове, Новосокольниках, Дедовичах и Опочке, они входят в Российский объединенный союз христиан веры евангельской (РОСХВЕ) и в Российскую церковь христиан веры евангельской (РЦХВЕ). На протяжении неск. последних десятилетий в П. о. были зарегистрированы организации *адвентистов*: в Пскове, Невеле, Острове и Вел. Луках.

В 1990–2000-х гг. в Пскове, Вел. Луках, Невеле, в дер. Нов. Изборск, в Опочке, Острове, Печорах, Пыталове, Стругах Красных действовали группы *Иеговы свидетелей*. Деятельность этой орг-ции на территории России была запрещена решением Верховного суда РФ от 20 апр. 2017 г. В Пскове, Вел. Луках и Острове существуют группы кришнаитов, последователей новых религ. движений «Сахаджа йога», «Сант Мат» и др.

Ислам. До XX в. число мусульман в регионе было незначительным. В наст. время на территории П. о. ислам исповедует значительная часть выходцев с Сев. Кавказа и из Ср. Азии, доля к-рых в населении региона заметно выросла, особенно в постсоветский период. В Пскове открыта моленная комната для мусульман. Более 10 лет обсуждается вопрос об открытии мечети для мусульман, живущих в П. о.

Иудаизм. До сер. XX в. иудаизм был достаточно широко распространен на территории совр. П. о. Синагоги располагались преимущественно в городах — Пскове, Острове, Опочке, Вел. Луках, Невеле и Себеже. В соседней с Псковской Витеб-

ской губ., входившей в черту оседлости, доля евр. населения была большой, особенно в Себежском, Невельском и Велижском уездах. В Псковской губ. самой крупной была евр. община в Вел. Луках. В 1865 г. здесь поселились выходцы из Невеля, пострадавшего от пожара, в Вел. Луки стали переселяться евреи из Орши, Витебска, Велижа и др.; по переписи 1887 г. в Вел. Луках доля евреев составляла 8,3% населения, в 1897 г. — 7,9% населения. Во 2-й пол. XIX в. вне черты оседлости были созданы иудейские моленные в Пскове (1868), Холме и Острове (1869), Вел. Луках (1871). После революционных событий 1917 г. усилилась миграция евреев из бывшей черты оседлости, в т. ч. во Псков и Вел. Луки. По переписи 1926 г. доля евреев на территории совр. П. о. была наиболее высока в Пустошке, Невеле и Себеже (в Невеле в 1924 насчитывалось 18 синагог). Пик закрытия синагог в регионе пришелся на рубеж 20-х и 30-х гг. XX в. В 1923 г. Псковский губисполком принял решение упразднить религ. еврейскую общину в Пскове, синагога в Пскове действовала до 1929 г.; в 1934 г. псковские иудеи добились регистрации религ. об-ва, незадолго до начала войны оно было ликвидировано. В 1930 г. по «требованию трудящихся евреев» были закрыты последние синагоги в Острове, Опочке, Новоржеве и Порхове. В первые месяцы нем. оккупации погибло более 80% евреев, живших на территории совр. П. о. Евр. гетто были организованы в Пскове, Острове, Невеле, Вел. Луках, Себеже, Порхове, Пустошке, Усвятах, Бежаницах, Опочке и др. Почти все евр. население было уничтожено в Порхове, Бежаницах, в дер. Локно Палкинского р-на. В Невеле оккупанты убили более 2 тыс. евреев, в Печорах в геноциде евреев активное участие принимала эст. полиция.

В 1999 г. в П. о. получила регистрацию евр. религ. община в Вел. Луках, в 2002 г. была зарегистрирована община в Пскове. Обе орг-ции состоят в Федерации еврейских общин России (ФЕОР).

Арх.: ГА новейшей истории Псковской обл. Ф. 1. Оп. 1. Д. 385; РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 39, 44, 75; Ф. 1287. Оп. 6. Д. 2222.

Лит.: Манаков А. Г., Кулаков И. С. Ист. география Псковщины: (Население, культура, экономика). М., 1994; Князева Е. Е., Соловьева Г. Ф. Лютеранские церкви и приходы в России XVIII–XX вв.: Ист. справ. СПб., 2001.

Ч. 1. С. 127–128; Проскурина А. В. Сектантское движение в Псковской губ. в 1-й пол. 1920-х гг. // Псков. 2006. № 25. С. 192–193; Кабузан В. М. Распространение православия и др. конфессий в России в XVIII — нач. XX в.: (1719–1917 гг.). М., 2008; Солодовников В. В. Мученик Иаков Псковский. М., 2009; Седунов А. В. Холокост на территории Псковской обл. в 1941–1944 гг. // Псков. 2010. № 33. С. 177–183; Мурашова Т. В. Отражение фактора пограничности в структуре конфессионального пространства Псковской обл. // Псковский регионологический ж. 2013. № 2(16). С. 177–183; Панченко А. А. «Трясуны»: Дисциплинарное общество, полит. полиция и судьбы пятидесятничества в России // Антропологический форум. СПб., 2013. № 18. С. 223–255; Дементьев В. С. Особенности расселения и этноконфес. состава населения Псковской губ. по мат-лам переписи 1897 г. // Вестн. Псковского гос. ун-та. Сер.: Естественные и физико-матем. науки. Псков, 2014. Вып. 5. С. 60–69; Филимонов А. В. Судьба иноверческих храмов Псковского края в послереволюционное время // Псков. 2014. № 41. С. 155–167; Манаков А. Г. Динамика численности и этнического состава населения Северо-Запада России в XVIII–XIX вв. // Псковский регионологический ж. 2016. № 1(25). С. 59–81; Манаков А. Г., Дементьев В. С. Динамика конфессионального состава населения Псковского региона во 2-й пол. XIX в. // Религиоведение. 2018. № 1. С. 92–102

В. С. Дементьев, А. Г. Манаков

Архитектура. История изучения.

Архитектура Псковской земли — одна из самых малоизученных страниц в истории древнерус. зодчества. Крайне неравномерная степень сохранности памятников средневек. архитектуры в этом регионе (подавляющее большинство существующих храмов относится к XVI в.), а также отсутствие планомерных археологических исследований несохранившихся построек (за исключением Довмонтова города) не позволяют воссоздать целостную картину развития псковского зодчества. Проблематичным является и отсутствие летописных датировок у мн. храмов, что в сочетании с активным использованием псковичами строительства «по образцу» не дает возможности точно датировать некоторые значимые постройки.

Псковская архитектурная школа, сформировавшаяся достаточно поздно, видимо во 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в., стала уже во 2-й пол. XV столетия уникальным явлением на фоне др. школ зодчества Др. Руси, отличающимся как по применяемым строительным материалам, так и по разнообразию конструктивных решений. В XVI в. она единственная из всех местных школ зодчества не утратила свою специфику и не волилась в мощный поток архитектуры времени объединенного Московско-



го гос-ва, нек-рые присущие ей особенности сохранились и в XVII в.

Впервые к псковскому архитектурному наследию обратился в 1887 г. В. В. Суслов, считавший, что зодчество Пскова следует рассматривать лишь в контексте развития новгородской архитектуры. В единстве с новгородским зодчеством рассматривал архитектуру Пскова А. М. Павлинов в работе «История русской архитектуры» (1894), при этом XVI–XVII вв. он оценивал как время упадка. Первым серьезным исследованием в области истории псковской архитектуры является статья П. П. Покрышкина, в к-рой автор отчетливо показал специфику псковского зодчества (Покрышкин. 1907). В 1-м томе «Истории русского искусства» (1910) И. Э. Грабарь, полемизируя с Сусловым, обозначил определенные, присущие только архитектуре Пскова особенности и выдвинул тезис о существовании псковской строительной традиции. Среди исследователей 20–30-х гг. XX в. необходимо упомянуть А. И. Некрасова; по его мнению, псковское искусство в нек-рой степени обладает оригинальным характером, но скорее оно должно восприниматься как часть московского и новгородского. Особое значение имеют труды К. К. Романова, впервые правильно датировавшего мн. памятники, а также пытавшегося показать необычный и «передовой» характер архитектуры Пскова, утверждая приоритет Пскова в древнерус. архитектуре XIV–XV вв. Оппонентом Романова был Н. И. Брунов, выводивший формы псковской архитектуры из раннемосковского зодчества. В 40–80-х гг. XX в. вышли обобщающие работы («История русского искусства», «Всеобщая история архитектуры»), авторы которых (Н. Н. Воронин, П. Н. Максимов) подчеркивали самостоятельный характер развития псковского зодчества, пытаясь выделить его общие отличительные особенности, однако эти ученые основывались только на неск. базовых памятниках, в т. ч. и с неверными датировками. Отдельная страница в изучении псковской архитектуры связана с именем Ю. П. Спегальского, открывшего для науки гражданскую архитектуру Пскова XVII в. Спегальскому удалось наглядно показать процесс становления и развития псковской архитектурной традиции на

протяжении XIV–XVI вв., его труды и в наст. время являются важнейшим источником по истории зодчества средневек. Пскова.

Большое значение имеют археологические раскопки, проведенные Г. П. Гроздиловым и В. Д. Белецким в Довмонтовом городе; они получили обобщение в ряде публикаций Белецкого. Небогатый фонд памятников псковской архитектуры XIV–XV вв. пополнился материалами изучения десятка церквей, а также неск. гражданских сооружений.

Среди работ последних десятилетий нужно выделить статьи В. А. Булкина, М. И. Мильчика и Г. М. Штендера, И. Б. Голубевой и В. Е. Ники-

ет окончательно определить даты строительства псковских и ладожских храмов. Очевидно, именно во Псков перешли мастера, работавшие в 20–30-х гг. XII в. для кн. Всеволода (Гавриила) Мстиславича в Новгороде. В XII в. в Пскове было построено 4 каменных храма, среди которых нет достоверно датированных по летописным источникам. Долго дискуссионным оставался вопрос о датировке Троицкого собора (20–30-е гг. XII в. — Булкин, Седов; 90-е гг. XII в. — Н. Н. Воронин, Комеч), но обнаружение в ходе раскопок ц. Благовещения на Городище 1103 г. (Седов. 2019) пространной надписи о смерти кн. Всеволода

Мстиславича и его погребении в Троицком соборе «юже бе сам создал» (прочитана А. А. Гиппиу-



Собор Усекновения главы св. Иоанна Предтечи
Иоанновского мон-ря.
30-е гг. XII в.
Фотография. 2018 г.
Фото: З. А. Зверева

сом и С. М. Михеевым) поставило в нем точку (наиболее вероятно, что храм был построен во

2-й пол. 20-х — 1-й пол. 30-х гг. XII в.). Церковь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи Иоанновского мон-ря построена скорее всего в 30-х гг. XII в., традиц. датировка ц. св. Димитрия — 1144 г.; собор Мирожского мон-ря построен между 1138 и 1156 гг. Два монастырских храма сохранились: ц. св. Димитрия раскопана Белецким, Троицкий храм в наст. время археологически не изучен.

Собор Иоанновского мон-ря продолжает линию, начатую Рождественским собором Антониева мон-ря в Новгороде, — зап. пара подкупольных столбов здесь также граненая, восточная — Т-образная, хоры занимают только западный поперечный неф, храм 3-главый. Однако в Иоанновском соборе уже нет лестничной башни, на хоры поднимаются по лестнице, расположенной в западной стене. Кроме того, в храме отсутствует выделенный нартекс — с запада находится пара свободно стоящих круглых столбов. Малые барабаны располагаются не над хорами, а освещают западный поперечный неф основного объема постройки. Эти

летописных сообщений не позволя-

ет окончательно определить даты строительства псковских и ладожских храмов. Очевидно, именно во Псков перешли мастера, работавшие в 20–30-х гг. XII в. для кн. Всеволода (Гавриила) Мстиславича в Новгороде. В XII в. в Пскове было построено 4 каменных храма, среди которых нет достоверно датированных по летописным источникам. Долго дискуссионным оставался вопрос о датировке Троицкого собора (20–30-е гг. XII в. — Булкин, Седов; 90-е гг. XII в. — Н. Н. Воронин, Комеч), но обнаружение в ходе раскопок ц. Благовещения на Городище 1103 г. (Седов. 2019) пространной надписи о смерти кн. Всеволода



достаточно существенные изменения свидетельствуют об определенной эволюции привнесенного в Новгород из Юж. Руси типа здания и о формировании уже собственной



Макет-реконструкция
Спасо-Преображенского собора
Мирожского мон-ря
(ПИАМ)

новгородской архитектурной традиции (необходимо отметить, что 1-я постройка подобного рода обнаруживается не в Новгороде, а в Пскове).

Спасо-Преображенский собор Мирожского монастыря — памятник, уникальный для древнерус. архитектуры. Здесь фактически нет свободно стоящих столбов, угловые ячейки отделены от рукавов креста стенами с невысокими арочными проходами (исследования Никитина). Первоначально все угловые ячейки были понижены, соответственно рукава креста выделялись по высоте. Однако в процессе строительства замысел зодчих был изменен — западные ячейки надстроили, там появились замкнутые камеры, пониженными остались восточные ячейки-пастофории.

Происхождение подобной архитектурной типологии связано с визант. традицией: вероятно, на строительстве храма работал приглашенный свт. Нифонтом, еп. Новгородским, греч. зодчий. В то же время техника кладки и характер использованных строительных материалов идентичны новгородской традиции той эпохи. После завершения строительства псковских храмов 2-й четв. XII в. артель, возможно, перешла в Ладогу, линия домонг. строительства в Пскове прервалась.

2-я пол. XIII — нач. XIV в. В ходе археологических работ, проводившихся в 1960–1962 гг. экспедицией

ГЭ (под рук. Белецкого), в юго-зап. углу Довмонта города были обнаружены остатки крепостной стены, отделявшей эту часть Псковской крепости от территории Среднего города. По стратиграфическим данным, по мнению Белецкого, стена может быть датирована XIII в., вероятно временем княжения блгв. кн. Довмонта (Тимофея) (1266–1299), что подтверждается отсутствием упоминаний о строительстве стены в XIV в., а также сходством кладки этой стены с кладкой стены 1309 г. («стены посадника Бориса»). В ходе раскопок 1992 г. в помещении Приказной палаты удалось выявить участки сев. и юж. фасадов Довмонтовой стены. Стратиграфия раскопа убедительно показывает, что стена могла быть возведена в 60–80-х гг. XIII в. Исследователи (Т. Е. Ершова, И. О. Колосова, В. В. Лабутина) полагают, что стену построили в 70-х гг. XIII в.

Сведения о церковном строительстве блгв. кн. Довмонта (Тимофея) представляются во многом легендарными. В распространенной редакции «Повести о Довмонте» псковскому князю приписывается строительство 3 церквей: св. Тимофея (ок. 1268), св. Георгия (ок. 1270) и св. Феодора Стратилата (ок. 1272). Поиск этих храмов предпринимал Белецкий: по его мнению, в ходе археологических работ экспедиции ГЭ обнаружены кладки церквей 60–70-х гг. XIII в. Однако более вероятно, что блгв. кн. Довмонт основал деревянные церкви, на месте к-рых впосл., в XIV в., возникли каменные храмы.

В 1300-х гг. летопись свидетельствует о строительстве оборонительных сооружений и каменных храмов в Пскове: в 1309 г. посадником Борисом «съ псковичи» была построена каменная стена, а в 1310–1311 гг. возведен собор Рождества Пресв. Богородицы Снетогорского мон-ря.

Стена 1309 г. проходила от р. Псковы (от ц. св. Петра и Павла с Буя) к р. Великой, ее трасса убедительно реконструирована И. К. Лабутиной. По данным письменных источников, к первоначальной стене или к ее переделкам до сер. XIV в. можно отнести 4 башни. Остатки фундамента стены (из валунов, сложенных в 2–3 ряда насухо) неоднократно раскрывали в процессе археологических работ.

Собор Рождества Пресв. Богородицы Снетогорского мон-ря 1310–

1311 гг. — памятник, уникальный для архитектуры 2-й пол. XIII — 1-й четв. XIV в.: он повторил плановую схему и объемно-пространственную композицию Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря сер. XII в. Это 4-столпный одноглавый 3-апсидный храм с замкнутыми палатками в угловых зап. частях. По размерам собор Рождества Пресв. Богородицы также соотносится с мирожским храмом, к-рый, очевидно, был обмерен перед строительством новой церкви. Новгородские памятники этого же времени (церкви свт. Николая (Николы на Липне), арх. Михаила, свт. Николая (Николы Белого)) гораздо меньше по размерам, чем собор Снетогорского мон-ря. Закомары его зап. фасада соответствуют 3 сводам, перекрывающим зап. ветвь креста и 2 палатки по сторонам. Отличие от зап. фасада мирожского собора состоит в том, что лопатки не выделяют юж. прясло, — в юж. части зап. стены находилась лестница на хоры, поэтому толщина стены здесь была увеличена на толщину лопатки.

Лаконичные поверхности стен, расчлененные только широкими лопатками, контрастировали с украшенным декоративным фронтоном пояском барабаном, к-рый был основным источником освещения в храме, несмотря на наличие 8 достаточно широких окон, завершенных полуциркульными перемычками, в стенах собора. Храм сложен из плиты на белом известковом растворе без применения плинфы или кирпича: собор Снетогорского мон-ря — 1-й памятник церковной архитектуры с такой техникой кладки, в дальнейшем она станет характерной для всей псковской средневек. архитектуры.

При почти безусловном внешнем сходстве храмов Снетогорского и Мирожского мон-рей можно выделить существенные отличия в композиции их планов. В соборе 1-го — боковые рукава креста равны по габаритам подкупольному пространству, в то время как в соборе 2-го — подкупольный квадрат был заметен больше остальных долей здания. Интерьер снетогорского собора интересен также решением угловых зап. помещений: в нижнем ярусе только узкие проемы связывали их с пространством зап. рукава креста. По предположению Голубевой и В. Д. Сарбабянова, в нижней сев. камере





был придел или уединенная монашеская молельня, а в южной — устроен вход на лестницу, к-рая вела на хоры. В верхнем ярусе угловые палатки тоже были замкнутыми, они соединялись между собой деревянным настилом хор, именно на этот настил выходила внутрстенная лестница. Вероятнее всего, собор Снеогогорского мон-ря имел 2 придела на хорах. Последние реставрационные исследования показывают, что если внешне этот собор почти буквально повторил мирожский храм, то в его интерьер зодчие внесли существенные изменения, связанные прежде всего с желанием придать более функциональный характер боковым угловым камерам верхней зоны храма.

Снеогогорский собор не оказал прямого влияния на дальнейшее развитие псковской архитектуры (если не считать специфику строительной технологии). Вероятнее всего, его возводила сборная артель, тон в которой задавали местные псковские мастера-каменщики, но участвовать в этих работах могли и новгородцы. Храм Рождества Пресв. Богородицы выделяется из ряда новгородских построек кон. XIII — нач. XIV в.; в то же время, на наш взгляд, пока нет оснований уверенно говорить о том, что собственно псковская архитектурная традиция начинается с этой постройки. В ней много необычного, особого, но тем не менее источники этих форм прослеживаются либо в новгородской архитектуре сер. XII в., либо в зодчестве следующих десятилетий. В этом соборе можно видеть зарождение такого явления, как псковская архитектурная традиция, к-рая в полный голос заявит о себе только во 2-й пол. XIV в.

Не исключено, что строительство в Пскове какое-то время продолжалось и после 1311 г.: в кон. XIII — нач. XIV в. было построено каменное гражданское здание в юго-зап. углу территории Довмонтова города (постройка IV), раскопанное экспедицией ГЭ.

30–50-е гг. XIV в. Несколько летописных сообщений кон. 20–40-х гг. XIV в. посвящены строительству новых храмов и крепостей в Пскове и на Псковской земле. Всего за это время возведены ряд деревянных и по крайней мере 3 каменных сооружения: в 1329 г. основана каменная Изборская крепость на Жеравей горе, в 1339 г. началось строительство ц. ар-

хангелов Михаила и Гавриила с Городца в Пскове (о его завершении летописных сведений нет), в 30–40-х гг. XIV в. построен Никольский собор в Изборске. Кроме того, в 1337 г. были отремонтированы Перси псковского Крома. Покровская ц. 1352 г. в Пскове, очевидно, была деревянной. Псковские оборонительные сооружения и храмы были возведены без применения кирпича, только из местной постелистой известняковой плиты.

Церковь архангелов Михаила и Гавриила с Городца в Пскове неодно-



*Никольский собор
в Изборске. 30–40-е гг. XIV в.
Фотография. 2014 г.
Фото: З. А. Зверева*

кратно перестраивалась и не сохранила венчающие части. Это 4-столпный одноапсидный храм с квадратными в плане столбами, подкупольный квадрат значительно смещен к востоку. Следов первоначального завершения в результате натурных исследований обнаружить не удалось, но, очевидно, храм мог иметь позакомарное покрытие. Интерьер отличается четкой расстановкой столбов, при этом подкупольный квадрат относительно небольшой, а боковые нефы по сравнению с памятниками новгородского зодчества сер. XIV в. более широкие. Хоры занимали значительное пространство в зап. части храма; очевидно, там находились замкнутые угловые палатки, как и в новгородских церквях этого времени. В то же время в псковском памятнике нет внутрстенной лестницы на хоры, туда, очевидно, поднимались по деревянной приставной лестнице. План здания напоминает планы новгородских одноапсидных церквей, ряд др. особенностей также показывает близость данного памятника к произведениям новгородских мастеров XIV в. Однако неизвестно, было ли появление этих черт связано с работой новгородских мастеров или же храм строили псковские зодчие, ко-

торым в качестве образца могла быть указана какая-то новгородская постройка.

Никольская ц. в Изборске не имеет летописной даты, датировка храма колеблется в интервале от 1329 г., когда была заложена Изборская крепость, до 1349 г. — 1-го упоминания каменной церкви; пока особых оснований для ее конкретизации нет. План Никольского собора традиционен: это 4-столпный одноглавый одноапсидный храм. Стены расчленены лопатками на 3 прясла, завершают фасады многолопастные арки.

Лопатки соответствуют расположению столбов в интерьере. Никольский собор первоначально мог иметь 8-скатное или 3-ло-

пастное покрытие фасадов. Необычно решен вост. фасад храма: центральные лопатки вост. стены не заканчиваются

над кровлей апсиды, а продолжают по ее сторонам в виде узких уступов. Подобное решение, но с 2 уступами имела новгородская ц. Входа Господня в Иерусалим (1336–1337). Фасады церкви почти лишены декоративных элементов, зато достаточно богато украшен барабан: над традиц. пояском из полуциркульных арок здесь находится пояс ниш с полуциркульным завершением. В интерьере подкупольный квадрат несколько смещен к востоку, расширяя пространство зап. поперечного нефа. Восточные углы решены по-разному: сев.-вост. компартимент не имеет дополнительных камер верхнего яруса, в то время как в юго-вост. углу находится палатка. Особый интерес представляет устройство хор — из юго-западной камеры, видимо через деревянный переход, можно было попасть в палатку в юго-восточном углу, где, очевидно, и находился упомянутый в летописи Преображенский придел. Необычным является перекрытие рукавов креста (кроме восточного), состоящее из системы чередующихся по высоте арок. Неизвестно, получало ли такое конструктивное решение к.-л. отклик в завершении фасадов.





Изборская крепость.
1329 г., перестроена в XV–XVI вв.
Фотография. 2014 г.
Фото: З. А. Зверева

Никольская ц. в Изборске — памятник, значимый для истории рус. архитектуры 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в. Прежде всего это один из немногих прекрасно сохранившихся храмов: уцелели все венчающие части здания, барабан и свод купола. Кроме того, здесь, бесспорно, прослеживается интерес древнерус. зодчих того времени к поиску новых конструктивных решений в завершении храмовой постройки, что привело к появлению неск. оригинальных вариантов сочетания арок и сводов в псковских памятниках XV — нач. XVI в.

В наст. время невозможно достоверно реконструировать основные этапы строительства южной стены псковского Крома — Персей. Наиболее вероятно, что каменная стена возникла здесь еще в домонг. время, а в 1337 г. она была отремонтирована.

Изборская крепость 1329 г. сохранилась, хотя в XV–XVI вв. ее неоднократно перестраивали. Укрепления, поставленные на Жеравьей горе, представляли собой стены, сложенные из камня-известняка на известково-песчаном растворе. Стены имели боевой ход, с внешней стороны огражденный глухим парапетом. Видимо, тогда же возникли Талавский захаб с 2 воротами и, возможно, Никольский захаб. Одновременно со строительством стен были вырыты рвы. Первоначальная крепость имела одну башню — Луковку, поставленную в ходе 1-го строительного периода в кольце оборонительных стен. Т. о., Изборская крепость напоминала некоторые др. древнерус. крепости 2-й пол. XIII — 1-й пол. XIV в., имевшие только одну оборонительную башню, к-рая

стояла в кольце деревоземляных или каменных стен (Каменец, Берестье, Черторыйск, Орешек).

При рассмотрении особенностей псковских памятников XIV в. важнейшим является вопрос о связи псковской архитектуры 1300 — 40-х гг. XIV в. с зодчеством Новгорода. В архитектуре псковских храмов действительно присутствует очень много новгородских по происхождению черт. Не исключено, что в возведении этих храмов принимал участие новгородский зодчий, но считать эти постройки работой артели новгородских мастеров пока неправомерно. В этих памятниках слишком много отличий и в пропорциональном строе, и в подходе к трактовке поверхности стены, в основном обусловленных использованием иных строительных материалов. Вероятно, уже с собора Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря есть основание начинать историю традиции собственно псковского зодчества с учетом того, что псковские нарядчики вполне могли использовать зодчих, приглашенных из Новгорода. Поэтому справедливо рассматривать псковские памятники в контексте совр. новгородской архитектуры, однако считать их составной частью зодчества Новгорода той поры неправомерно.

2-я пол. XIV — 1-я пол. XV в. Следующее достоверное известие о каменном строительстве на Псковской земле относится к 60-м гг. XIV в. В 1363 г. обрушилось завершение домонг. Троицкого собора, после чего храм был разобран. Псковичи наняли мастеров, к-рые в 1365–1367 гг. возвели «на старой основе» новый Троицкий собор, просуществовавший до кон. XVII в. Об архитектуре постройки XIV в. мы можем судить

на основании ряда графических источников XVII в. Храм был, видимо, как и его предшественник, 4-столпным, с нартексом, 3-апсидным, его окружали галереи и приделы у ост. углов, очевидно пристроенные позднее. Отдельные элементы в декоре фасадов Троицкого собора (прежде всего уступчатые лопатки) свидетельствуют о близости его архитектуры с зодчеством Новгорода XIV в. Судя по рисунку XVII в., в храме была сложная композиция завершения, с высоким постаментом под барабаном, очевидно закрывавшим повышенные подпружные арки. Не вполне понятно, когда возникло это завершение: в XIV в. или же в ходе позднейших переделок памятника. Очевидно, что Троицкий собор в течение долгого времени служил основным образцом для псковских зодчих.

После освящения Троицкого собора каменное строительство в Пскове велось практически непрерывно: с 70-х гг. XIV в. до кон. 50-х гг. XV в. были возведены многочисленные каменные храмы (более 40 церквей), а также укрепления Среднего города — новой оборонительной линии Пскова. Почти все эти постройки не сохранились, большинство из них не изучено археологически. Основной материал, к-рый возможно привлечь, — результаты раскопок храмов Довмонта города (работы Гроздилова и Белецкого), часть из них относится к этой эпохе.

Сложной является проблема соотношения раскопанных храмов Довмонта города с постройками, известными по письменным источникам. Очевидна атрибуция храма № 3 как ц. св. Кирилла (1374–1376) — 4-столпной 3-апсидной церкви с квадратными столбами и с 2 порталами (с запада и юга). Фасады разбиты широкими лопатками на 3 прясла, вост. прясло на боковых фасадах уже западного, центральная апсида не очень сильно выступает на восток относительно боковых (в отличие от последующей псковской традиции). Подобные архитектурные особенности храма связаны с ориентацией на структуру псковского Троицкого собора, либо домонгольских памятников Пскова, напр. находившегося неподалеку от ц. св. Кирилла храма св. Димитрия Солунского, который также был 3-апсидным и имел широкие лопатки на фасадах, — черты, не свойственные памятникам новгородского зодчества того времени.





Иной характер имеет храм № 9 Довмонтова города, единственная относительно неплохо сохранившаяся постройка эпохи. Храм был засыпан в ходе строительства оборонительных сооружений нач. XVIII в. и поэтому уцелел на значительную высоту, сохранились даже арки, переброшенные между столбами и стенами здания, а также коробовый свод в юго-зап. компартименте — основание придела на хорах. Это 4-столпная одноапсидная постройка с крещатыми столбами, фасады храма расчленены неширокими лопатками на 3 прясла, отличительной особенностью здания является наличие открытого крыльца, опоры к-рого представляли собой 2 полуколонны, фланкировавшие зап. портал, и, видимо, 2 колонны, расположенные к западу. Ряд окон и ниш в храме имели покрытие «домиком», для декорации фасадов были использованы бровки. Существует достаточно много версий атрибуции храма № 9, наиболее вероятно, что это ц. Рождества Христова (1388). В данном памятнике очевидна ориентация на новгородское зодчество XIV в. (план, решение угловых компартиментов, форма завершения ниш и проемов), однако многие из этих черт встречались и ранее, в псковской архитектуре 1-й пол. XIV в. Техника кладки здесь специфически псковская — из тесаной плиты, особый интерес представляет открытое крыльцо, аналогов к-рому в новгородской архитектурной традиции не выявлено.

Еще одна группа памятников, которую можно выделить благодаря раскопкам в Довмонтовом городе, — это «храмы с прямоугольными боковыми апсидами», т. е. с прямоугольными выступами по сторонам от центральной апсиды, расширяющими пространство диаконника и жертвенника. К этому типу относятся церкви № 1, 2, 4 в Довмонтовом городе, соотношение этих памятников с конкретными постройками, упомянутыми в летописи, является предметом дискуссии, однако нет сомнения, что они должны датироваться в пределах кон. XIV — сер. XV в. Наиболее ранними, очевидно, являются храмы № 2 и 4, где вост. столбы имеют квадратную форму, а западные — круглую, что характерно для целого ряда памятников новгородской архитектуры XIV в. Не исключено, что и псковские храмы могут

относиться по крайней мере к сер. — 2-й пол. XIV в. В храме № 1 вост. столбы скруглены с востока, а западные — с запада, что оказывается близким к псковским храмам 60-х гг. XV в. (не исключена датировка этого памятника 1-й пол. XV в.). Подобный архитектурный тип в рус. землях кроме Пскова не встречается, ис-



Вид на Довмонтов город и Кром.

Фотография. 2018 г.

Фото: З. А. Зверева

следователи пытались связать его появление с композицией ц. Св. Троицы на Редятине ул. в Новгороде, но, вероятно, этот памятник не имеет отношения к истории возникновения этого типа.

Возможно, в это время в псковской архитектуре впервые появились бесстолпные храмы — в 1385 г. в Довмонтовом городе была построена ц. св. Феодора Стратилата, открытая в процессе раскопок Белецкого. О др. храмах того времени достоверных сведений нет.

Т. о., в зодчестве Пскова 2-й пол. XIV — сер. XV в. наблюдается, с одной стороны, ориентация на домон. наследие или, что более вероятно, конкретно на формы Троицкого собора — главного храма города. С др. стороны, видно стремление к продолжению традиций архитектуры 1-й пол. XIV в., связанных с новгородскими корнями. В архитектуре группы храмов с прямоугольными боковыми апсидами прослеживается оригинальное композиционное решение, источник к-рого еще предстоит определить. Даже эти немн. сведения позволяют высказать предположение, что во 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в. происходило оформление зодчества Пскова в самостоятельную архитектурную школу, для к-рой характерны как специфика используемых строительных материалов, так и необычная трактов-

ка композиционной структуры построек.

2-я пол. XV — нач. XVI в. Благодаря летописным известиям мы знаем, что на Псковской земле во 2-й пол. XV — нач. XVI в. велось достаточно интенсивное строительство — почти каждый год возводили новые каменные храмы, а с учетом того, что к той эпохе, видимо, относится ряд недатированных памятников, можно говорить о непрерывности строительства. В 1474 г. нек-рые псковские мастера уехали в Москву, где в течение 70–80-х гг. XV в. работали по заказам вел. князя (среди сохранившихся построек этих мастеров Духовская ц. в Троице-Сергиевом мон-ре, ц. Ризоположения и Благовещенский собор в Московском Кремле). Тем не менее и в эти годы на Псковской земле шло возведение храмов. Особенно интенсивным строительство было в 90-х гг. XV в., когда появился ряд разнообразных по архитектурной типологии церквей, сохранившихся до наст. времени. Завершает историю архитектуры периода независимости Пскова строительство в 1508 г. ц. св. Алексия в Довмонтовом городе (бесстолпный храм раскрыт раскопками Белецкого).

Первый сохранившийся памятник архитектуры этого времени — ц. Успения в погосте Мелётово (1461–1462), возведенная по боярскому заказу. Эта постройка является произведением зрелой псковской архитектурной школы, этапы формирования к-рой, происходившие, видимо, во 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в., в наст. время невозможно проследить из-за отсутствия сохранившихся памятников. Успенская ц. относится к той же группе, что и храмы № 1, 2 и 4 Довмонтова города. Это 4-столпный «храм с прямоугольными боковыми апсидами». Столбы церкви имеют «противоположное скругление»: восточные скруглены к востоку, западные — к западу. В храме есть хоры с палаткой-приделом в юго-зап. угловом компартименте. Здесь впервые среди сохранившихся памятников псковской архитектуры встречаются повышенные подпружные арки — отличительная особенность средневекового псковского зодчества. Широкие лопатки разделяют фасады на 3 прясла, завершенные 2-уступчатыми лопастными арками. Отличительная особенность храма — высокий 8-гранный постамент под барабаном, закрывающий





повышенные подпружные арки. Основной объем церкви имеет 16-скатное покрытие, на 16 скатов крыт и постамент в основании барабана. Благодаря такой системе завершения композиция храма приобретает очень динамичный характер. Декоративные элементы на фасадах минимальны — это пояски фигурной кладки поребрик-бегунец-поребрик, бровки с зубчиками над нек-рыми окнами; апсида не имеет аркатуры — т. н. валиковых разводов.

Мелётовский храм наглядно демонстрирует особый художественный язык псковской архитектуры: необычный план церкви с прямоугольными боковыми апсидами и скругленными столбами, повышенные подпружные арки, широкие лопатки. Во многом впечатление от Успенской ц. возникает благодаря пластичному характеру трактовки поверхности стены, в т. ч. и декоративных элементов, вызванному особенностями строительного материала — использовавшейся псковскими мастерами известняковой плиты. Т. о., уже к сер. XV в. псковская архитектура, изначально тесно связанная с новгородской, становится самостоятельным цельным явлением.

Близок по архитектуре к мелётовской ц. псковский храм святых Космы и Дамиана с Примостья (1462–1463): совпадает решение плана с прямоугольными боковыми апсидами, храм также имел 16-скатное покрытие основного объема. Однако есть нек-рые отличия: зап. столбы круглые, апсида декорирована валиковыми разводами, а главное — в храме вместо повышенных подпружных арок устроены пониженные, соответственно др. характер приобретает интерьер, нет высокого постамента под барабаном.

По мнению Седова, 70–80-ми гг. XV в. датируется сохранившаяся ц. прор. Илии в погосте Выбуты — небольшой 4-столпный одноапсидный храм с хорами, 8-скатным покрытием основного объема и сводами, слитыми с подпружными арками. Не исключено, что подобное решение плана и интерьера имели и нек-рые др. памятники той эпохи (ц. Рождества в Нов. Уситве и ц. вмч. Георгия в Камно).

В 90-х гг. XV в. в Пскове возвели неск. храмов, значительно отличающихся друг от друга по решению плана и системе перекрытий, — церкви вмч. Георгия «со Взвоза» (1494, 3-ап-



вать псковские храмы этого времени, столь различающиеся в конструктивном и типологическом

*Церковь
Успения Пресв. Богородицы
в погосте Мелётово.
1461–1462 гг.
Фотография. 2018 г.*

отношении, как составные части единой архитектурной традиции. Помимо свойственного псковской архитектуре

живописного характера трактовки стеной декора следует отметить интерес к усилению вертикальности форм в интерьерах церквей, что особенно ярко проявляется в храмах с повышенными подпружными арками и в бесстолпных церквях. В последующем строительстве ведущим становится тип храма с повышенными подпружными арками. Как и в более ранних постройках, в зап. части храма обычно находятся хоры с палаткой-приделом в одном из углов и с деревянной лестницей в другом. В отличие от др. архитектурных

сидная, со слитыми сводами), прп. Варлаама Хутынского на Званице (1495, одноапсидная, с пониженными подпружными арками), Богоявления на Запсковье (1496, 3-апсидная, с повышенными подпружными арками). В 1496 г. построили бесстолпную Воскресенскую ц. в с. Пустое Воскресенье (ныне деревня Пыталовского р-на) со ступенчатыми сводами. В 1471 г. в Пскове появился бесстолпный храм св. прп. Никиты Гусятника (тип перекрытия со ступенчатой несущей распалубкой). Возможно, к той эпохе относится ряд недатированных памятников, построенных в основном в псковских погостах (Николаевские церкви в погосте В. Мост (ныне деревня Порховского р-на) и в Устье (ныне деревня Псковского р-на), ц. архангелов Михаила и Гавриила в Кобыльем Городище и др.). Разнообразие применяемых в псковском зодчестве посл. десятилетий XV в. типологических схем и систем сводчатых перекрытий пока не находит отчетливого объяснения. Вероятнее всего, это связано с ориентацией на образец, указанный заказчиком при строительстве, а также с конкретными задачами, стоявшими перед заказчиками и зодчими. Так, для строительства маленького однопредельного храма в отдаленном с. Пустое Воскресенье был выбран бесстолпный тип, а городская ц. вмч. Георгия «со Взвоза», видимо, имевшая большой приход, строится 3-апсидной, 4-столпной, с приделом на хорах. Среди нек-рых новаций в области декора следует отметить использование поливной керамики — изразцами украшен барабан ц. вмч. Георгия «со Взвоза», керамическая храмовая надпись обнаружена на барабане церкви в с. Пустое Воскресенье.

Тем не менее существует целый ряд черт, позволяющих рассматри-



*Церковь вмч. Георгия со Взвоза.
1494 г.*

*Фотография. 2017 г.
Фото: З. А. Зверева*

школ Др. Руси в Пскове в XV в. не строят храмы на подцерковье. Особой приметой псковского зодчества становится наличие большого количества голосников, в основном расположенных в парусах и люнетах стен в рукавах креста. Редкой особенностью оказывается устройство открытых крылец — центральное прясло зап. фасада церквей выделяется с помощью полуколонн, соеди-





няющихся сводом с круглыми колоннами, стоявшими к западу от храма. Аналогов такого рода крыльцам — открытым притворам — в др. древнерус. школах не обнаружено. Судя по исследованным памятникам, основным типом покрытия церквей было 8-скатное; если алтарная часть была 3-апсидной, то центральная апсида обычно имела валиковые разводы, боковые оставались гладкими. Для украшения фасадов использовался одинаковый набор декоративных элементов — пояски поребрик-бегунец-поребрик, треугольные бровки над окнами, аркатура в основании главы. Однако благодаря разнообразию типологических решений и разному масштабу построек памятники псковской архитектуры этой эпохи не кажутся сделанными по одинаковому шаблону.

Псковская архитектурная школа к кон. XV в. предстает ярким явлением, выделяясь на фоне архитектуры Москвы и Новгорода разнообразием конструктивных решений и наличием определенного набора сочетаний декоративных элементов, остающихся неизменными почти во всех памятниках. То, что псковские зодчие в 1474 г. после обрушения Успенского собора Московского Кремля были приглашены в качестве экспертов в Москву, а затем продолжили работать по заказу вел. князя, свидетельствует о чрезвычайно высоком уровне развития строительного ремесла в Пскове в это время, а также о значительном авторитете псковских зодчих.

И. В. Антипов

1-я пол. XVI в. После 1510 г. существенно изменился состав населения города: часть коренных жителей была выселена, появились переселенцы из др. городов, в т. ч. москвичи. В этих условиях новое строительство в Пскове и на Псковской земле нек-рое время не велось. Каменное строительство возобновилось в 1517 г., с возведения итал. archit. Иваном Фрязином 40 саж. крепостной стены Крома на участке от Троицкого собора до Снетового костра (Средняя башня), и в 20–50-х гг. велось практически непрерывно. За эти годы было создано ок. 50 памятников, лишь половина из них имеет более или менее точные датировки: трапезная ц. свт. Николая в Снетогорском мон-ре (1519), Успенский собор Псково-Печерского мон-ря (1519–1523), церкви Успения с Па-

роменя (1521), вмч. Димитрия Солунского в Довмонтовом городе (1523), Гремячая башня (1525–1526), церкви Вознесения «под колоколы» в Снетогорском монастыре (ок. 1526–1527), прп. Варлаама Хутынского на Торгу (1526), прор.



Собор ап. Иоанна Богослова
Крыпецкого мон-ря. 1547–1557 гг.
Фотография. 2014 г.
Фото: А. С. Зверев

Илии в Кривовицах (ок. 1530), Воскресения со Стадища (1532–1534), вмч. Параскевы Пятницы в Бродях (1533), вмч. Димитрия Мироточивого в Поле (1534), свт. Николы на Усохе (1535), свт. Алексия, митр. Московского, в Довмонтовом городе (1537), иконы Божией Матери «Одигитрия» на подворье Псково-Печерского мон-ря (1537), апостолов Петра и Павла с Буя (1540), святых Космы и Дамиана с Гремячей горы (1540), прп. Алексия, человека Божия, в Поле (1540), трапезная ц. Благовещения в Псково-Печерском мон-ре (1540), Никольский собор в Острове (1542–1543), церкви Спаса Всемилоственного на Торгу



Церковь
свт. Николая Чудотворца
в Виделебье. 1551–1552 гг.
Фотография. 2018 г.
Фото: А. В. Слэзкин

(1543), свт. Иоанна Златоуста Медведева мон-ря на Соколей ул. (1543), вмч. Стефана в Стефановском мон-ре на Завеличье (1546), св. Жен-мироносиц на Скудельни-

цах (1546), ап. Иоанна Богослова на Мишариной горе (1547), собор ап. Иоанна Богослова Крыпецкого мон-ря (1547–1557), ц. свт. Николая Чудотворца в Виделебье (1551–1552).

Церковную архитектуру этого периода условно можно разделить на 2 направления: традиционное и новаторское. Памятники традиц. направления продолжают развитие того типа храма, архитектурные особенности к-рого сложились к кон. XV в. в ц. Богоявления с Запсковья: 4-столпный четверик с повышенными подпружными арками и 2-ярусными угловыми компартиментами; фасады разделены лопатками на 3 прясла с многолопастными кривыми в завершении; покрытие четверика на 8 скатов; узкие прямоугольные окна в килевидных нишах с бровками на барабане, верх к-рого по-особому декорирован (используются аркада, ряд 2-уступчатых полуциркульных нишек и тройной пояс поребрик-бегунец-поребрик); 3-апсидный алтарь имеет в завершении пояс фигурной кладки, аналогичный поясу на барабане; центральная апсида оформлена валиковыми разводами. Решение внутреннего пространства имеет 4 варианта: с 2 палатками на хорах и 2-ярусными вост. углами (ц. Успения Пресв. Богородицы с Пароменя, Димитриевский собор в Гдове (разрушен во время Великой Отечественной войны)); с палаткой в юго-зап. угловом компартименте, лестницей на хоры в сев.-зап. углу и 2-ярусными вост. углами (церкви прор. Илии в Кривовицах, вмч. Георгия в Сенно, равноапостольных Константина и Елены, Воскресения со Стадища); с 2 палатками на хорах и свободными вост. столбами (церкви апосто-

лов Петра и Павла с Буя, свт. Николы в Виделебье, Никольский собор в Острове); с палаткой в юго-зап. угловом компартименте, лестницей на хоры в сев.-зап. углу и свободными вост. столбами (церкви Покрова в Знахлицах, Покрова (№ 8) в Довмонтовом городе). Каждое из





церковных зданий имеет к.-л. оригинальные и узнаваемые детали. Так, напр., на барабанах храмов апостолов Петра и Павла с Буя, свт. Николы в Виделебье, Димитриевского собора в Гдове, Никольского собора в Острове традиц. тройной пояс декоративной кладки заменен керамическим поясом с храмовой надписью. Керамические вставки изначально украшали арочные нишки на барабане собора в Гдове, церквей равноапостольных Константина и Елены, Покрова в Знахлицах. Основные конструкции ц. Воскресения со Стадища — своды с невыявленными подпружными арками (слитые своды), к-рые характерны и для Никольского собора в Острове. Композиция последнего усложнена приделом с юга и зап. притвором. Церковь апостолов Петра и Павла с Буя также изначально имела сложное композиционное решение: юж. придел, притвор с запада, сев. пристройку, с помощью к-рой поднимались на хоры, и 2-пролетную звонницу на юж. стене. Зап. столбы Петропавловского храма квадратные от самого основания, в то время как зап. столбы др. храмов круглые в нижней части. В ц. свт. Николая в Виделебье подпружные арки сделаны шире сводов рукавов креста. Интересной особенностью Покровских церквей в Знахлицах и в Довмонтовом городе являются внутренние прямоугольные очертания боковых апсид, перекрытых коробовыми сводами.

Наряду с развитием архитектурных форм кон. XV в. в псковское зодчество проникли новые веяния, развившиеся в первую очередь в освобождении интерьера от хор и угловых палаток. В результате столбы оказались свободными на всю высоту и внутреннее пространство стало более цельным и светлым. Кроме того, такие храмы за нек-рым исключением имели подклет, появившийся в местной архитектуре, видимо, в 30-х гг. XVI в.

Выделяется небольшая группа храмов, интерьеры к-рых свободны, но зап. столбы имеют еще низкое скругление: монастырские церкви вмч. Димитрия Мироточивого в Поле и свт. Климента на Завеличье, а также погостский храм прп. Саввы Освященного в Савиной Пустыни (ныне урочище Псковского р-на).

Первым памятником с высоким скруглением зап. столбов считается ц. свт. Николая Чудотворца со



ла один придел, к-рый примыкал к юж. фасаду и продолжался на запад глухой галереей, соединившей придел с при-

*Церковь
свт. Николая Чудотворца
со Усохи. 1535–1536 гг.
Фотография. 2018 г.
Фото: З. А. Зверева*

Усохи. Изначально ее композиция была усложнена сев. приделом в честь Сретения Господня, ризницей с юга, закрытой галереей с 3 притворами, окружавшей храм с 3 сторон, 2-пролетной звонницей на сев. стене и уникальной открытой часовней, примыкавшей с юго-востока к юж. апсиде. Оформление фасадов, барабана и апсиды придельного храма повторяет убранство главного храма, внутреннее пространство бесстолпного придела перекрыто характерными для Пскова ступенчатыми сводами. Здесь впервые был применен набор всех композиционных элементов, типичных для мн. последующих памятников: разновеликие объемы придела, ризницы, галерей, притворов, а также 2-пролетная настенная звонница, что придавало псковским церквям особую художественную выразительность и живописность и стало их отличительной особенностью. Найденное композиционное решение Никольского храма, а также организация внутреннего пространства и внешнего оформления легли в основу большинства памятников данного направления (церкви прмц. Анастасии Римляныни, Старое Вознесение и др.). Среди них выделяется небольшая группа храмов с первоначальным позакомарным завершением и пощипцовым покрытием фасадов: церкви св. Жен-мироносиц на Скудельницах, свт. Василия Великого на Горке, свт. Николая Чудотворца (Николы) в Любятове, соборы Крыпецкого и Мальского мон-рей.

Церковь св. Жен-мироносиц на Скудельницах (1546) была построена по заказу Богдана Ковырина, Григория Иванова Титова и Кирилы мыльника. Церковь изначально име-

твором. Четверик (без апсид) и галерея поставлены на подклет. Апсиды имеют характерное псковское оформление. Интересным является

устройство в южной части алтарной апсиды полуциркульной нишки с двойным архивольтом. Барабан сегодня украшает лишь традиц. тройной пояс. В интерьере использованы своды с невыявленными подпружными арками, бесстолпное пространство придельного храма перекрыто новым для псковского зодчества крестовым сводом. Придел завершался глухим барабаном.

Храм свт. Василия на Горке, точное время возведения к-рого неизвестно, имеет сложное композиционное решение, характерное для памятников новаторского направления. С севера к четверику церкви примыкает бесстолпный придельный храм, с юга — ризница. Объемы соединены между собой 2-ярусной галереей, к-рая изначально была открытой. Все части храмового комплекса поставлены на подклет. Декоративная система пол-



*Церковь свт. Василия на Горке.
1-я пол. XVI в.
Фотография. 2018 г.
Фото: З. А. Зверева*

ностью соответствует псковским традициям. В подражание закомарному завершению церкви сев. фасад придельного храма имеет полуциркульные арочки в венчающей части. Бес-





столпное пространство придела перекрыто традиц. ступенчатыми сводами, несущими световую главу. Декоративное оформление барабана придела полностью повторяет убранство барабана церкви, апсиды лишена декора.

Строительство собора ап. Иоанна Богослова Крыпецкого мон-ря велось по заказу игум. Феоктиста и было завершено в 1557 г. Композиционное построение памятника напоминает ц. свт. Василия на Горке, но придел расположен с юга, а вдоль сев. фасада устроена ризница. С юга и запада храм окружала 2-ярусная галерея, так же, как и в ц. свт. Василия на Горке, первоначально открытая. Подцерковье имеется под всеми архитектурными объемами. От юго-зап. угла собора расходились лестницы зап. и юж. фасадов. Традиц. декоративное оформление апсид несколько усложнено. Валиковая аркатура на алтарной апсиде обрамляет углубленное в нишу центральное окно, повторяя редкую для псковского зодчества арочную форму. Тройной пояс на апсиде придела дополнен фризом из бегунца и поребрика. Барабан собора имеет все характерные псковские декоративные элементы: пояс фигурной кладки, ряд 2-уступчатых нишек, аркатуру, бровки. Юж. фасад придельного четверика завершается полуциркульными арками и глухим барабаном. Внутреннее бесстолпное пространство придела перекрыто крестовым сводом.

Рождественский собор Мальского мон-ря наряду с ц. свт. Николая Чудотворца в Любятове помимо закономерного завершения выделяется необычным для Пскова пятиглавием. Барабаны собора имеют традиц. украшение, сегодня частично скрытое штукатуркой. Никаких дополнительных пристроек, помимо, вероятно, притвора, у собора изначально не было, поэтому подклет устроен только под самим храмом. Алтарную апсиду украшают валиковые разводы, обрамляющие крестом центральное прямоугольное окно. При традиционном устройстве центрального подкупольного пространства с повышенными подпружными арками уникальна организация перехода к малым главам: над угловыми компартиментами сделаны прямоугольные «пеналы», перекрытые впаученными крестовыми сводами, прорезанными для сооружения светового барабана.

В любятовском храме пятиглавие не сохранилось. Тем не менее в интерьере в угловых компартиментах видны паруса и основания малых барабанов, т. е. переход к малым световым главам был более традиционен. В зап. углах устроены дополнительные арки с запада и востока, преобразующие прямоугольное в плане пространство угловых компартиментов в квадрат. Необычными являются свободные на всю высоту зап. столбы квадратного сечения, характерные для памятников следующего периода псковской архитектуры. Кроме того, храм имеет одну апсиду, что не характерно для псковских 4-столпных храмов XVI в. К сев. фасаду ц. свт. Николая Чудотворца в Любятове примыкал небольшой объем, к-рый служил ходом на звонницу, в этом помещении располагался вход в подклет, повторяющий очертания храма.

В 1-й пол. XVI в. были возведены и бесстолпные церкви: свт. Алексия, митр. Московского, в Довмонтовом городе (на месте разрушившейся церкви 1508 г.), прп. Алексия, человека Божия, в Поле, свт. Николая Чудотворца от Каменной ограды, первомч. Стефана в Стефановском мон-ре на Лугу, Спаса Преображения в Колпино.

О ц. свт. Алексия, митр. Московского, в Довмонтовом городе известно лишь, что это была бесстолпная постройка с примыкавшим с запада притвором. Чертежи псковского губ. архит. Ф. Ф. Ябса дают некоторое представление об архитектуре несохранившегося храма Стефановского мон-ря на Завеличье.

Бесстолпные церкви рассматриваемого периода можно охарактеризовать как одноапсидные постройки с первоначальным 8-скатным покрытием и традиц. членением фасадов на 3 прясла, завершающихся многолопастными ползучими арками. Аутентичные своды сохранились лишь у ц. свт. Николая Чудотворца от Каменной ограды и относятся к типу «свод с несущей распалубкой». Апсиды храмов лишены декора. Исключение составляет ц. первомч. Стефана на Завеличье, алтарь к-рой был украшен валиковыми разводами. Церкви прп. Алексия, человека Божия, в Поле, свт. Николая Чудотворца от Каменной ограды и первомч. Стефана на Завеличье поставлены на подклеты, причем планы подклетов Алексиевского и Никольского

храмов очень близки. Отличительной особенностью этих церквей является устройство входа в подклет в апсиде. Лестница, к-рая вела в подклет ц. первомч. Стефана, располагалась в палатке, примыкавшей к сев. стене притвора.

В 1-й пол. XVI в. появились новые для псковского зодчества типы построек. Так, в 1519 г. в Снетогорском мон-ре была завершена трапезная палата с ц. свт. Николая Чудотворца — 1-й известный образец трапезного храма на Псковщине. Значительно перестроенный верхний этаж 3-ярусной трапезной палаты представлял собой просторное помещение, перекрытое коробовыми сводами, опиравшимися на центральной столб. В среднем ярусе располагались служебные помещения. В подклете хранились монастырские запасы. С востока к объему трапезной примыкает небольшая одноапсидная ц. свт. Николая Чудотворца, бесстолпное внутреннее пространство к-рой перекрыто сводом с несущей распалубкой. Особенностью данного храма была керамическая храмозданная надпись, украшавшая барабан церкви, — один из первых датированных образцов употребления подобного декора. В течение XVI в. трапезные храмы были построены также в Псково-Печерском (1540), Крыпецком, Мальском и Николаевском Перинском мон-рях.

В том же 1518/19 г. началось благоустройство и фактически строительство Псково-Печерского мон-ря силами дьяка при псковском наместнике М. Г. Мунехина (по прозвищу Мисюр) († 1528) и его подьячего Артемия (Ортюши) Псковитина. В этом году они приступили к созданию пещерного храма Успения Пресв. Богородицы с приделом преподобных Антония и Феодосия Киево-Печерских. Собор был освящен в авг. 1523 г. Внутреннее зальное пространство храма разделено 6 столбами на 3 нефа. Алтари церкви и придела имеют прямоугольную форму. Единственный фасад храма, северный, первоначально имел 2 главы с горками кокошников в основании. Собор Псково-Печерского монастыря является уникальным памятником для Пскова. Его планировочное и объемно-пространственное решения не характерны для Псковской земли и говорят о непсковском происхождении строивших его мастеров.





В 1-й пол. XVI в. в Пскове появился еще один новый тип построек — многопролетные звонницы. Основу архитектурного объема таких звонниц составляет стена с неск. пролетами для колоколов, имеющая в нижнем ярусе пристройку с дополнительными помещениями. Такие звонницы входят в архитектурный ансамбль церквей Успения с Пароменья, Богоявления с Запсковья, святых Космы и Дамиана с Примостья, Псково-Печерского и Мальского мон-рей.

Вероятно, в период ок. 1526–1527 гг. в Снетогорском мон-ре возвели еще одно типологически новое для Пскова сооружение — столпообразную ц. Вознесения «под колоколы». Композиция храма состояла из 2 поставленных друг на друга восьмигранников. Первый ярус — подклет. Нижний восьмерик занимала Вознесенская ц., верхний был окружен аркадой с колоколами. Завершался столп пологим шатром. От этого уникального для псковского зодчества сооружения сохранились лишь 2 нижних яруса.

В течение 1-й пол. XVI в. продолжали ремонтировать и возводить

ями о строительстве к-рых наполнены летописные известия того времени.

Псковские зодчие в Поволжье. В 1555 г. по указу царя Иоанна IV Васильевича Грозного артель псковских каменщиков под рук. Ивана Ширяя во главе с церковным и городовым мастером Посником Яковлевым отправилась на новозавоеванные земли — на строительство Казани и Свияжска для укрепления позиций царя Иоанна IV на территории бывш. Казанского ханства. Здесь псковские зодчие работали до 1562 г.

На протяжении этих лет «городовые» мастера строили Казанский кремль — каменные стены (частично; полностью каменной крепость стала в 1594/95), башни, надвратные церкви Спаса Нерукотворного и Воскресения Христова, претерпевшие позднее значительные перестройки (это были первые образцы надвратных храмов в строительной практике псковичей).

«Церковные» мастера в то время были заняты на работах в Успенском мон-ре в Свияжске, основанном в 1555 г. Сначала была построена монастырская трапезная с ц. свт. Ни-

чества щелевидные ниши, имитирующие окна и объединенные аркатурным пояском с горизонтальными перехватами на вертикальных тягах. Несмотря на оригинальные композиции, составные части постройки корреспондируются с трапезными храмами Псковской земли 1-й пол. XVI в.

В 1560 г. был освящен монастырский собор Успения Пресв. Богородицы. Этот 4-столпный 3-апсидный одноклапный храм имел первоначально 8-скатное покрытие и декоративное оформление фасадов, соответствующее каноническому типу псковского храма. Не характерны для Пскова лишь полуциркульные окна, прорезающие барабан собора и чередующиеся с более традиционными — щелевидными с килевидным завершением и бровками над ними. В интерьере световой барабан несут широкие повышенные подпружные арки, опирающиеся на 4 квадратных столба, свободных на всю высоту.

После окончания строительства в Свияжске псковские мастера переехали в Казань, где в 1561–1562 гг. возвели Благовещенский собор на территории кремля. Первоначальный объем храма представляет собой массивную 6-столпную 3-апсидную постройку с 5 главами. Очевидно, что образцами для данного памятника послужили храмы Соборной пл. Московского Кремля. Фасады собора расчленены на прясла лопатками с 3-уступчатыми капителями и завершаются полуциркульными закомарами с пощипцовым покрытием. Традиционно псковское декоративное оформление центральной главы дополнено аркатурно-колончатый пояском, обрамляющим арочные окна, со сдвоенными арками на консолях в простенках. Аналогичен декор малых барабанов, за исключением сокращения тройного пояса до одного ряда поребрика и отсутствия линии арочных нишек в венчающей части. Три высокие апсиды украшены валиковыми разводами с горизонтальными жгутиками-перемычками в основании и завершений вертикальных тяг. По верху апсид проходил традиц. тройной декоративный пояс, сохранившийся лишь на алтарной апсиде. Основные конструкции внутреннего пространства — пониженные подпружные арки, несомые высокими круглыми столбами. Переход от подпружных арок к центральному



Церковь
Успения Пресв. Богородицы
с Пароменья со звонницей.
1521 г.

Фотография. 2014 г.
Фото: А. С. Зверев

фортификационные сооружения Пскова, как деревянные, так и каменные, в их строительстве принимали участие итал. архитекторы. В 1524–1525 гг. возведена Гремячая башня Окольного города. Помимо этого, псковичи принимали участие в строительстве городов Себеж (в 1535) и Заволочье (в 1536).

Возводились и жилые постройки, не дошедшие до нас. Из летописно сообщенных 1535 г. известно, что в этом году по заказу Новгородского архиеп. Макария (с 1542 митрополит Московский) псковичи строили владычный двор на Торговой пл. за ц. Спаса Всемилоостивого. Из построек упоминаются горница и повалуша. Также не сохранился ни один из деревянных храмов XVI в., сообщени-

колая Чудотворца (1556): к квадратному в плане объему трапезной палаты с востока примыкал квадратный объем церкви с 2-ярусной апсидой, южнее церкви, над входом в трапезную, возвышалась колокольня, к югу от к-рой располагалась квадратная в плане палатка. В интерьере большая одностолпная трапезная палата имела традиц. перекрытие 4 крестовыми сводами, опирающимися на центральный квадратный столб. Этажом ниже располагались различные службы, как под трапезной, так и под объемами церкви и юго-вост. палатки. Бесстолпное внутреннее пространство церкви перекрыто купольным сводом на тромпах, подобная конструкция не встречается в архитектуре Пскова. Глухой барабан, первоначально завершавший церковь, имел традиц. тройной фриз и не характерные для псковского зод-





Благовещенский собор Казанского кремля.
1561–1562 гг.
Фотография. 2020 г.
Фото: А. А. Калина

барабану осуществлен с помощью тропов, угловые барабаны несут традиционные для псковского зодчества паруса. Расположению столбов соответствует устройство лопаток на стенах в интерьере.

В Казани помимо Благовещенского собора псковичи построили трапезную ц. свт. Николая Чудотворца (Николы Ратного) в Спасском мон-ре, основанном на территории Казанского кремля. Точное время появления постройки неизвестно. Она находится в руинированном состоянии и практически не изучена. Известна лишь общая композиция памятника: к вытянутому объему трапезной палаты примыкал бесстолпный четверик церкви



Церковь Св. Троицы
в с. Доможирка Гдовского р-на.
60-е – 70-е гг. XVI в.
Фотография. 2019 г.
Фото: иерей Дмитрий Пономарёв

с полукруглым алтарным выступом. Все объемы были поставлены на подклет.

2-я пол. XVI в. К осени 1562 г. псковские мастера вернулись на родину, о чем свидетельствует возобновление строительной деятельности в Пскове после небольшого перерыва. Летопись сообщает о возведении каменной стены Окольного

города (от Гремячей горы к Пескам), обусловленном новым этапом Ливонской войны, когда в нее вступили Польша и Великое княжество Литовское (1561).

Военная ситуация стала причиной строительства тогда же каменных укреплений Псково-Печерского монастыря, находящегося в непосредственной близости от границ гос-ва. В 1564 г. здесь возвели надвратную ц. свт. Николая Чудотворца, что может быть связано со строительной деятельностью псковичей в Поволжье, поскольку более ранние надвратные церкви на Псковской земле неизвестны. Храм представляет собой одноглавую одноапсидную постройку с небольшим притвором и примыкающей к нему 2-пролетной звонницей псковского типа. Декоративное убранство барабана и апсиды соответствует псковским традициям. Выделяет памятник оформление юж. фасада: 4 лопатки соединены тремя 2-уступчатыми полуциркульными арочками, над которыми расположена пара 2-уступчатых люнетов большего размера. Подобное оформление фасадов уникально для псковского зодчества. Внутреннее бесстолпное пространство храма перекрыто ступенчатыми сводами, несущими световой барабан.

После 1564 г. псковские летописи не сообщают о строительной деятельности. Вероятно, это обусловлено событиями Ливонской войны и сложной внутривосточной обстановкой. Тем

не менее существует ряд памятников, возведение которых традиционно относят ко 2-й пол. XVI в. 60–70-ми гг. XVI в. датируется ц. Св. Троицы в дер. Доможирке (Гдовского р-на). Основной объем церкви, соответствующий каноническому типу с палаткой в юго-зап. углу, лестницей на хоры в северо-западном и свободными вост. столбами, фланкируют 2 одинаковых придела, объединенных обходящей собор с 3 сторон закрытой галереей. Над зап. притвором устроен

на 2-пролетная звонница. Апсиды приделов в декоративном оформлении повторяют алтарную апсиду Троицкого храма и украшены 3 арками валиковых разводов и традиц. пояском фигурной кладки в венчающей части, имеющимся и на боковых апсидах главного храма. Декор центрального барабана и барабанов приделов отличает лишь отсутствие бровок на последних, в остальном оформление традиционно. Бесстолпные приделы перекрыты ступенчатыми сводами.

Симметричная 2-придельная композиция, сложившаяся в ц. Св. Троицы в Доможирке, в псковском зодчестве встречается еще трижды. В первых 2 случаях это обстройка старых храмов, осуществленная в XVI столетии, — ц. Богоявления с Запсковья (1496) и Троицкого собора. Еще раз подобное композиционное решение было применено при строительстве ц. Преображения «под колоколами» в Гдове. Башнеобразный восьмерик, принадлежавший к типу снетогорского столпа, фланкировали бесстолпные придельные храмы Успения и арх. Михаила с типичным для бесстолпных церквей Пскова оформлением фасадов и характерной системой перекрытия интерьеров ступенчатыми сводами. В 1-м ярусе восьмерика располагалась палатка, Преображенская ц. занимала центральную часть, выше размещался ярус звона. Арочные проемы верхнего яруса имели килевидное завершение, к-рое дублировали полуциркульные ниши, устроенные над проемами. Фасады были декорированы огибающими углы широкими лопатками. Скорее всего восьмерик изначально имел шатровое завершение, аналогичное снетогорскому. Памятник был разрушен во время Великой Отечественной войны.

Собор Трех святителей Елеазарова мон-ря близ Пскова продолжает новаторскую линию 1-й пол. XVI в. Композиционно памятник близок к ц. свт. Василия на Горке и собору Крыпецкого мон-ря: основной объем храма окружен с 3 сторон закрытой галереей, завершающейся на востоке приделом (с юга) и ризницей (с севера). Все объемы поставлены на подклет. Уникальной чертой в композиции данного храма является 6-гранная столпообразная колокольня в центре зап. фасада, вдоль к-рого устроена небольшая лестница для входа в храм через





колокольню. Основные конструкции внутреннего пространства — повышенные подпружные арки, опирающиеся на 4 свободных стоящих столба (зап. столбы квадратные в плане, восточные — скруглены к востоку). Новаторская линия продолжается и в декоративном оформлении собора. Декора стало больше, в основном он сосредоточен на барабане, апсидах и колокольне. Барабан Трехсвятительского собора уникален по своему убранству: традиц. псковский декор дополнен аркатурой из 3-лопастных арок, обрамляющей окна, а также тонким горизонтальным жгутом между аркатурой и традиц. тройным пояском. К оформлению алтарной апсиды добавлен пояс из 2-уступчатых полуциркулярных ниш с аркатурой над ними, встречающийся в др. памятниках только в завершении барабанов. Кроме того, валиковые разводы теперь украшают и боковые апсиды. Причем окна, оказавшиеся «на пути» вертикальных тяг, не разрывают их, валики как бы опоясывают окно. На юж. апсиде валик обходит окно с одной стороны в виде прямоугольной рамки, а на северной он повторяет очертания арочного окна, образуя рамку аналогичной формы. Основной объем апсид отделен от цоколя горизонтальным жгутом, на к-рый «опираются» вертикальные тяги валиковых разводов. Фасады колокольни на границе 1-го и 2-го ярусов украшены 2 фризами, разделенными и обрамленными горизонтальными жгутами. Нижний пояс — из 2-уступчатых арочных ниш, верхний составляют 3-уступчатые вертикальные филенки, заполняющие простенки окон. Полуциркулярные окна 2-го яруса колокольни вписаны в ниши с килевидным завершением.

Одним из уникальных памятников в истории псковской архитектуры была ц. прор. Илии в дер. Торошино (ныне Псковского р-на), разрушенная во время Великой Отечественной войны. Ее оригинальной особенностью было решение внутреннего пространства. Зап. столбы представляли собой не отдельно стоящие опоры, а скорее сильно выступающие пилястры, поддерживавшие повышенные подпружные арки. Переход к зап. арке был осуществлен с помощью консолей, плавно сокращающих пространство между столбами. Значительное уменьше-



Собор Трех святителей
Елеазарова мон-ря. 1-я пол. XVI в.
Фотография. 2018 г.
Фото: А. С. Зверев

ние ширины боковых нефов вынудило строителей сделать более тонкими внешние стены алтарной части, чтобы обеспечить достаточное пространство для устройства жертвенника и диаконника. Для увеличения площади храма зап. часть была вытянута по оси «восток—запад», в результате чего на боковых фасадах появилось дополнительное, 4-е прясло, завершавшееся полукруглой аркой. Три др. прясла имели вполне традиционное для Пскова завершение многолопастными кривыми. Апсида и барабан храма были украшены развитым декором. Как и в соборе Елеазарова мон-ря, алтарь Или-



Церковь
Покрова Пресв. Богородицы
от Пролома
с приделом Рождества
Пресв. Богородицы.
После 1581 г.
Фотография. 2018 г.
Фото: З. А. Зверева

инской церкви дополнительно был украшен аркатурой и поясом арочных нишек. Барабан помимо традиционного декоративного оформления имел валиковую аркатуру, но в данном случае 3 арочки между вертикальными жгутами располагались на одном уровне.

В 70-х гг. XVI в. по указу царя Иоанна IV строится Успенский собор Святогорского мон-ря. Памятник абсолютно соответствует кано-

ническому типу с 2 палатками на хорах и свободными вост. столбами. Небольшим исключением является отсутствие валиковых разводов на центральной апсиде.

Линию памятников со свободно стоящими внутренними опорами продолжают соборы Череменецкого и Спасо-Великопустынского монастырей. Но в данном случае, как и в соборе Елеазарова мон-ря, зап. столбы квадратные в сечении, а восточные имеют скругление. Внешний облик храмов, насколько это можно судить по сохранившимся фрагментам, соответствовал псковской традиции кон. XV в. Преображенский собор Великопустынского мон-ря имел придел с юга. Объемы обоих памятников были поставлены на подклеты.

Необычен для псковской архитектуры храм Покрова от Пролома с приделом Рождества Пресв. Богородицы, появившийся в своем совр. виде, видимо, вскоре после штурма Пскова войсками кор. Стефана Батория в 1581–1582 гг. По сути это 2 равноценных одноапсидных одноглавых храма, имеющие общую стену и объединенные 2-пролетной звонницей на зап. фасаде (первоначальные барабаны не сохр.). Для каждого из объемов устроена 2-скатная кровля. Бесстолпные интерьеры перекрыты ступенчатыми сводами. Фасады не имеют вертикальных членений и декорированы только

нишами-киотами с 2-уступчатыми архивольтами, расположенными в

центре зап. фасадов. Апсиды украшены поясами бегунца и поребрика.

Ок. 1593 г. в Пскове возвели монастырскую ц. св. прп. Сергия с Залужья. Памятник завершает линию построек канонического типа с палаткой в юго-зап. углу и свободными вост. столбами. Устройство подклета выделяет данный храм среди др. построек традиц. направления без подцерковья. К сев.-зап. углу четверика примыкала палатка, в ко-





торой был устроен вход в подклет. Сев. стена храма увенчана 2-пролетной звонницей. Апсиды декорированы лишь поясками декоративной кладки. Внутри боковые апсиды имеют уникальный трапециевидный план и перекрыты коробовыми сводами.

Несмотря на присоединение в 1510 г. Пскова к Москве, псковское зодчество XVI в. приняло и продолжило архитектурные традиции, сложившиеся в кон. XV в. Одновременно с памятниками традиц. типа был создан ряд построек, архитектура к-рых является воплощением новых идей как в типологическом, так и в конструктивно-стилистическом отношении. Эти 2 линии существовали на протяжении всего XVI в. и не были прерваны вызовом псковских зодчих в Казань, где они в очередной раз продемонстрировали способность к усвоению и переработке новых форм при сохранении авторского почерка. Кроме того, в эту эпоху складывается образ псковского храма как живописного сочетания основного церковного объема, разнообразных по форме и высоте приделов, притворов, крылец, а также каменных звонниц, тот образ, к-рый и в нач. XX в., и сейчас воспринимается как наиболее наглядное воплощение специфики псковской архитектурной традиции.

XVI в. стал кульминацией в истории псковского зодчества, за к-рой последовал естественный спад, вызванный тяжелой внешнеполитической ситуацией и нестабильностью положения внутри страны.

XVII в. Церковное строительство XVII в. связано в основном с ремонтом и частичной перестройкой старых сооружений, сильно обветшавших к тому времени. До 70–80-х гг. XVII в. новые храмы практически не создавались. За последние десятилетия XVII в. на Псковской земле было возведено не более 20 церквей, из к-рых сохранилась лишь небольшая часть.

Архитектура построенной в 1677 г. ц. прор. Илии на Запсковье еще сохраняет связь с псковской архитектурой прежних лет. Это 4-столпный одноглавый одноапсидный храм на подклете, окруженный 2-ярусной галереей, которая объединяет объемы сев. придела и ризницы. Фасады храма расчленены лопатками на 3 прясла. Боковые прясла завершаются традиц. 2-лопастными ползу-

чими арками, а центральные имеют полуциркульное завершение. Барабан с 4 не характерными для Пскова арочными окнами венчает традиц. пояс декоративной кладки. Апсида лишена декора. Зап. столбы, квадратные в сечении, свободны на всю высоту, в то время как восточные соединены со стенами дополнительными арками в среднем ярусе. Переход к узкому световому барабану осуществлен при помощи тромпов и системы взаимно опирающихся арок, сокращающих площадь подкупольного пространства.

Церковь свт. Николая Чудотворца (Николы Явленного) от Торга, датируемая в лит-ре 1676 г., — один из немногих 5-главых памятников Пскова. В отличие от храмов XVI в. главы Никольской ц. глухие, малые главки расставлены по сторонам света, а не по углам. Изначально основание малых барабанов было декорировано кокошниками (не сохр.). Барабаны центральной главы и придела украшены поясом из арочных нишек, сменившим традиц. тройной фриз.



*Церковь
свт. Николая Чудотворца
(Николы Явленного) от Торга.
1676 г.*

*Фотография. 2018 г.
Фото: З. А. Зверева*

8-гранные, вост. столбы скруглены. Подкупольное пространство образовано сводами рукавов креста с невыявленными

Кроме того, на главном барабане устроены ниши с килевидным завершением, имитирующие окна, а также горизонтальный валик под поясом арочек. Верхнее поле каждого из фасадов украшено многолопастной (на восточном — полуциркульной) нишей, напоминающей завершение центрального прясла храмов предшествующих столетий. К основному объему храма, к-рый завершается на востоке прямоугольной апсидой, с юга примыкает придел с отдельным притвором, с севера — ризница, с запада — притвор с поздним крыльцом и звонница с 2 ярусами звона в сев.-зап. углу. Бесстолпное внутреннее пространство перекрыто сомкнутым сводом.

В 1685 г. на псковском подворье Псково-Печерского мон-ря была построена ц. иконы Божией Матери «Одигитрия», сменившая сильно пострадавший в пожаре 1682 г. храм 1537 г. С запада к очень крупному объему одноглавого 3-апсидного 4-столпного храма примыкает притвор с многоярусной колокольной над его сев. частью. Под зап. частью основного объема имеется небольшой подклет, вход в к-рый устроен с севера. Фасады храма расчленены широкими лопатками на 3 прясла, завершающиеся кокошниками, в основании к-рых проходит кирпичный пояс с остатками поливных изразцов. Оформление апсид выполнено в духе XVI в. — с валиковыми разводами и традиц. декоративной кладкой. Восьмигранник колокольни в нижнем ярусе украшен крупными многоуступчатыми ширинками, в поле к-рых вписаны выложенные из изразцов кресты. Ширинки меньшего размера устроены в пряслах под арками звона. Ярусы колокольни разделены изразцовыми поясами. Зап. столбы храма в нижней части — уникальной для псковского зодчества формы —

подпружными арками и дополнительными повышенными арками, устроенными над вост. и зап. сводами и сокращающими подкупольное пространство до квадрата. Конструкция перекрытия храма, 8-гранные столбы и декоративное оформление фасадов поливными изразцами находят аналоги в новгородской архитектуре того времени, что позволяет предположить участие новгородских мастеров в строительстве Одигитриевской ц.

Завершает историю церковной архитектуры Пскова XVII в. строительство Троицкого собора (1682–1699). Вытянутый вверх 2-светный 6-столпный 3-апсидный объем четверика поставлен на подклет,





увенчан 5 световыми главами, сдвинутыми к востоку, перекрыт на 4 ската. Два придела фланкируют собор в вост. части, от них к западу идут 2-ярусные закрытые галереи, соединенные с зап. притвором, вход в собор устроен с помощью крыльца «на отлете», т. е. перпендикулярно фасаду здания. Декор фасадов сдержанный (лопатки завершаются сдвоенными арками, под к-рыми проходит карниз с «сухариками», опоясывающий собор), за исключением неск. окон с наличниками в нарышкинском стиле и пояса из поливных изразцов под окнами 2-го яруса галереи и приделов.

В этот период создавались храмы с трапезными, представлявшие со-

На 3-м этаже располагался большой зал для приема гостей — повалуша — с выходом на гульбище над верхней площадкой крыльца (Солодѣжня, первые и вторые палаты Меншиковых). Над 3-этажными палатами, по одной из версий, устраивали жилые деревянные хоромы: 4-й этаж занимали горницы, а 5-й — холодные комнаты (сенники, светлицы, чердаки), возвышавшиеся отдельными срубами над сенями и торцевыми частями палат. Эти помещения также имели выходы на отдельные гульбища в виде деревянных балконов, расположенных со стороны двора. Центр дворового фасада был обозначен каменным крыльцом, вход на которое мог быть устроен «на отлете» либо

вдоль стены с одной или с 2 сторон крыльца. В сени последующих этажей попадали по внутрискатным лестницам. Зачастую

*Церковь
свт. Николая Чудотворца
на Труворовом городище. XVII в.
Фотография. 2014 г.
Фото: З. А. Зверева*



палаты в плане представляли собой прямоугольник. Однако когда из-за недостаточного размера участка необходимые помеще-

нения не вписывались в прямоугольник, план палаты становился более сложным. Так, Поганкины палаты в плане напоминают букву П. Фасады нижнего каменного яруса обычно были лишены декора. Лишь в оформлении вторых палат Меншикова проявилась характерная для гражданских сооружений др. городов Руси этого времени тенденция к декоративности. Сложный и насыщенный декор оконных проемов постройки воспринимается чрезвычайно ярко и выразительно на фоне гладкого поля стены.

Во 2-й пол. XVII в. ряды заказчиков пополнились купечеством средних слоев. В это время размеры построек значительно уменьшаются, а ведущим становится тип жилого здания с 2 каменными этажами. Нижний этаж занимали помещения для хранения ценностей. Повалуша разделилась на 2 палаты — столовую и «веселую палату», располагавшиеся на 2-м каменном этаже. Верхний ярус по-прежнему представлял собой 2-этажные деревянные хоромы.

Гульбище на верхней площадке крыльца сменила светелка, а само гульбище получило вид балкона, окружавшего эту светелку (третьи палаты Меншиковых, палаты у Сокольей башни, «дом Печенко»).

В посл. четв. XVII в. получили распространение постройки, в плане напоминающие букву Г, со сложной объемно-пространственной композицией. Количество помещений 2-го каменного этажа увеличивается. Гульбища стали более протяженными и практически полностью окружали постройку по периметру. Крыльца в таких постройках не выступали из основного объема и делались встроеными. Постепенно обогащалось декоративное убранство построек, сосредоточенное на оформлении окон и крыльца (палаты Гурьева, палаты Трубинского, палаты Ямского). К концу века в Пскове появился тип жилой постройки, близкой в плане к квадрату небольшого размера. Крыльцо вновь устраивается в качестве дополнительной пристройки к основному объему. В оформлении фасадов все больше проявляется стремление к заимствованию форм западноевроп. архитектуры, в то время как распространившийся на др. землях Русского гос-ва нарышкинский стиль полностью игнорируется. Так, напр., ворота палат Постникова завершались крутым щипцом — по нем. образцу.

Во 2-й пол. XVII в. в Пскове большое распространение получили каменные здания нежилого назначения — административные, торговые, производственные постройки. Единственное сохранившееся каменное гражданское сооружение этого времени — Приказные палаты (1695–1698). Нижний этаж палат служил для хранения имущества, в нем также размещался архив и временно содержались «колодники». На 2-м этаже располагались помещения для бояр, дьяков и подьячих, занимавшихся канцелярской работой. Все помещения палат были перекрыты сводами, а интерьеры расписаны. Фасады здания лишены декора. Особую торжественность и величие всей постройке придает большое крыльцо «на отлете».

Несмотря на внушительное количество каменных зданий XVII в., основную массу городской застройки по-прежнему составляли деревянные сооружения. До наст. вре-

бой вытянутую по оси «запад—восток» композицию из притвора со звонницей на зап. стене (вместо колокольни, характерной для построек данного типа на др. землях Руси), трапезной и бесстолпной церкви с апсидой на всю ширину вост. фасада. Иногда звонницу размещали на границе между притвором и трапезной. К этому типу относятся церкви свт. Николая Чудотворца на Труворовом городище, прп. Сергия Радонежского в Изборске (1611), святых мучеников Мины, Виктора и Викентия в Кусве, а также надвратная ц. первомч. архидиака Стефана Мирожского мон-ря, построенная, судя по ее декоративному оформлению, в кон. XVII в.

XVII в. стал золотым веком для каменной гражданской архитектуры Пскова. Каменные палаты богатейших псковских купцов в 1-й пол. XVII в. отличались крупными размерами и контрастировали с основной массой застройки города. Два нижних этажа таких построек (подклет и клети) отводились для хранения товаров и ценного имущества.





Церковь вмц. Варвары
в Петровском посаде. 1618 г.
Фотография. 2020 г.

мени сохранился единственный памятник деревянной архитектуры Пскова XVII в. — ц. вмц. Варвары в Петровском посаде (1618). Храм принадлежит к клетскому типу. Первоначальное завершение церкви неизвестно. К основному четверику с востока прирублен алтарь, а с запада — притвор, оба кубической формы. Композицию храма ранее дополняли крыльцо и звонница.

По преимуществу псковское зодчество XVII в. существовало вне популярных течений того времени, распространенных в центральных землях государства. И в церковных, и в гражданских постройках нашли отражение архитектурные образы прошлых веков. Псковским мастерам до конца столетия удавалось сохранять своеобразие местной древнерус. архитектуры.

Д. С. Скобкарёва

XVIII в. Храмы нач. XVIII в. продолжают традиции местной архитектуры предыдущих столетий и воспроизводят тип бесстолпных псковских храмов XVII в. Церкви мучеников Мины, Виктора и Викентия в Куспе (кон. XVII — нач. XVIII в.), Рождества Пресв. Богородицы в Изборске (кон. XVII — нач. XVIII в.) и Рождества Пресв. Богородицы в Дубровно (1727, не сохр.) представляют собой компактные четверики, перекрытые сомкнутым, коробовым или лотковым сводом и увенчанные главкой на глухом барабане. У приземистых кубических объемов толстые стены из плитняка, небольшие проемы и почти полное отсутствие декора. Церковь в Изборске имеет традиц. псковскую звонницу в виде стенки с арочными проемами для колоколов. Такой тип храмов продолжает бытовать и в сер. — 2-й пол.

XVIII в. (церкви прп. Сергия Радонежского в Изборске, 1755 (?); Воздвижения в Велье, 1762–1763; свт. Николая Чудотворца в Палкине, 1784; свт. Николая Чудотворца на о-ве Талабск (1790)). Постепенно этот архитектурный тип начинает обогащаться новым декором. Сочетание традиц. композиции с развитым, хотя и несколько грубоватым декором в стиле барокко демонстрируют церкви Успения в Бутырьках в Пскове (1777) и свт. Николая Чудотворца во Владимирце (1797).

Др. восходящий к древнерус. зодчеству тип храма — 2- или 4-столпный — в XVIII в. использовался в церковном зодчестве Порхова. Здесь в качестве строительного материала также применялся плитняк, из которого выполнялись несложные элементы фасадного убранства. Лаконичный декор 4-столпного одноглавого Никольского собора (1770, на основе храма 1412 г.) сочетает формы узорочья XVII в. с элементами барокко. В упрощенном, но довольно нарядном убранстве 2-столпной ц. Преображения Господня (1772) также угадывается барочное влияние.

В XVIII в. ведущим архитектурным типом в храмовом строитель-

стве были Михаило-Архангельская ц. в дер. Дуняни Локнянского р-на (1712, разрушается), Сретенская в урочище Хилково Бежаницкого р-на (1752–1754, разрушается), Преображенская в дер. Вехно Новоржевского р-на (1758–1763), Покровская в дер. Баруте того же района (1762) и Спаская в дер. Харитоново Куньинского р-на (1765, руинирована). Во мн. этих постройках типичные для узорочья декоративные элементы (наличники с наборными колонками и килевидным очельем, перспективные порталы и проч.) по качеству исполнения не уступают лучшим памятникам XVII в. Среди храмов с убранством в духе узорочья выделяется Казанская ц. в дер. Посадниково Новоржевского р-на (1739), принадлежащая к редкому в русской архитектуре типу четверик на четверике; переход от большего четверика к меньшему осуществлен с помощью оригинальной конструкции в виде напусков рядов кирпича. В Преображенской ц. в Вехно сохранился иконостас 2-й пол. XIX в., включающий части более раннего, возможно современного храма.

В других храмах этого времени, напр. в Воскресенской ц. в дер. Клин Куньинского р-на (1733), формы узорочья сочетаются с элементами нарышкинского стиля. В чистом же виде нарышкинский стиль



Преображенская церковь
в дер. Вехно
Новоржевского р-на.
1758–1763 гг.
Общий вид и иконостас
(2-я пол. XVIII в.,
2-я пол. XIX в.).
Фотография. 2020 г.

на Псковщине не получил широкого развития и представлен всего в нескольких довольно скромных памятниках, также

относящихся к типу восьмерик на четверике (Преображенская ц. в Вел. Луках, 1733 (не сохр.); Успенская ц. в дер. Марыни Бежаницкого р-на, 1755, руинирована; Троицкая ц. на погосте Плай Новоскольнического р-на, 1760–1763 (не сохр.)), где он проявляется лишь в рисунке наличников, завершенных разорванным фронтоном.

Во 2-й четв. XVIII в. в архитектуре региона начинает распространяться

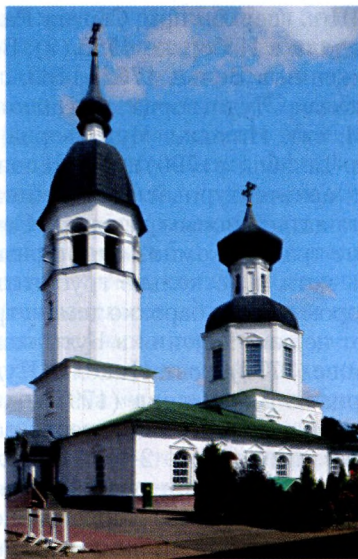
относящихся к типу восьмерик на четверике (Преображенская ц. в Вел. Луках, 1733 (не сохр.); Успенская ц. в дер. Марыни Бежаницкого р-на, 1755, руинирована; Троицкая ц. на погосте Плай Новоскольнического р-на, 1760–1763 (не сохр.)), где он проявляется лишь в рисунке наличников, завершенных разорванным фронтоном.



стиль барокко. Первым барочным храмом здесь стала Успенская ц. в Новом Новоскокольническом р-на (1744, руинирована). Она представляет собой храм типа восьмерик на четверике с 2 обширными приделами, примыкающими к трапезной, и отдельно стоящей колокольней (вероятно, поздней). Декор (полуглавия над фасадами четверика, накладные филенки с выпусками углов, волюты в простенках барабана венчающей главки) восходит к архитектуре петровского времени, однако в рисунке наличников, завершенных встречными завитками, еще ощущается влияние нарышкинского стиля.

Интересной особенностью архитектурного процесса в XVIII в. стало почти полное отсутствие строительной деятельности в самом Пскове, где в течение этого столетия возвели всего один храм. Основным архитектурным центром стали Вел. Луки, где было выстроено 6 крупных храмов типа восьмерик на четверике. Высокие (некоторые 2-этажные), со стройными колокольнями и выверенным силуэтом, они играли определяющую роль в облике этого города и формировали его выразительную панораму. В большинстве из них барочные черты сочетаются с формами узорочья и нарышкинского стиля. Такова Входаиерусалимская (Пятницкая) ц. (не сохр.). Ее 1-й этаж (1731) декорирован в духе узорочья, а 2-й (1784) имеет развитое фасадное убранство в стиле барокко. Сходным образом древнерус. и барочные формы сочетаются в Богоявленском соборе (1755, не сохр.) и Троицкой ц. (1732, не сохр.). В Вознесенском соборе (1741–1752) древнерус. черт уже нет, но барочный декор отличается скромностью и графичностью.

В сер. и во 2-й пол. XVIII в. было возведено большое количество храмов типа восьмерик на четверике с барочным декором, формирующим активную пластику фасада, — «ушастыми» наличниками, пилястрами (часто филечатными или рустованными), раскрепованными антаблементами, накладными филенками и проч. К числу лучших из них относятся Благовещенская ц. в с. Опoki Порховского р-на (1772), Покровская в с. Павы того же района (1766–1770), Троицкая в дер. Миритиницы Локнянского р-на (1783), Никольская в дер. Встеселово Куньинского р-на (1779), Покровская в Острове (1793, перестроена), Троицкая в по-



Вознесенский собор
в г. Вел. Луки. 1741–1752 гг.
Фотография. 2014 г.
Фото: А. П. Пятнов

госте Слауй (Славуй Великолукского р-на, 1789, руинирована), Никольская в с. Качанове Палкинского р-на (1790) и др. На их фоне выделяется 2-этажная ц. свт. Николая Чудотворца в Никольском-Заклюке (близ совр. дер. Голенишево Локнянского р-на, 1767) со своеобразным плоскостным графичным декором. В храме в Опоках сохранился иконостас в стиле барокко — в 3 яруса (верхний более узкий), с четкими вертикальными и горизонтальными членениями и нарядной резьбой, в к-рой преобладают рокайльные мотивы.

В некоторых храмах этого типа композиция усложняется, приобретая дополнительные элементы. Такова Успенская ц. в дер. Столбушино Новоржевского р-на (1787), где четверик имеет граненые выступы на боковых сторонах. Этот храм отличается необычно большими окнами, делающими интерьер воздушным и хорошо освещенным. Аналогичная композиция у Троицкой ц. в дер. Залесье Печорского р-на (1789–1797), где сохранился барочный иконостас, украшенный скульптурой. Редкий для П. е. пример центрического храма восьмерик на четверике — Преображенская ц. в дер. Прибуж Гдовского р-на (1753–1755), к основному объему которой граненые выступы примыкают со всех сторон, формируя 4-лепестковый рисунок плана.

Хотя большинство храмов эпохи барокко принадлежит к типу восьмерик на четверике, в то время строи-

лись и здания др. типов. Наиболее интересное из них — Спасо-Преображенская ц. в пос. Локня (1795). Она представляет собой крупный приземистый четверик, завершенный 4-скатной кровлей с изломом, над к-рой поставлены 5 небольших глухих глав. Внутреннее пространство храма оригинально: лотки свода опираются на 4 стоящих в центре толстых квадратных столба, соединенных перекинутыми между ними подпружными арками.

Классицизм представлен в основном сельскими храмами, строившимися по заказу местных помещиков. Первый классицистический храм, появившийся в начале правления имп. Екатерины II, — Воскресенская ц. в дер. Ладино Новоржевского р-на (1768, разрушается), возведенная помещиком ген.-аншефом К. Б. Бороздиным. В облике монументального сооружения черты раннего классицизма сочетаются с формами позднего барокко, особенно заметного в облике высокой 6-ярусной колокольни. Широкое распространение классицизма приходится уже на 80–90-е гг. XVIII в. Наиболее ранние храмы этого стиля принадлежат к традиц. типу восьмерик на четверике, как, напр., Троицкий собор в Порхове (1782–1786, не сохр.), возведенный по проекту 1-го псковского губ. архит. И. Т. Парфентьева. Его стены



Преображенский собор в Опочке.
1791–1795 гг., разрушен в 1937 г.
Архит. И. Т. Парфентьев (?).
Фотография. Нач. XX в.

почти не имели декора, боковые фасады четверика были оформлены 4-колонными тосканскими портиками, а 3-ярусная колокольня венчалась высоким шпилем. Однако чаще использовалась иная объемно-про-





странственная композиция. Так, четверик Преображенской ц. в дер. Усмынь Куньинского р-на (1786), декорированной в формах раннего классицизма, перекрыт сомкнутым сводом с люкарнами, а крестообразный в плане объем Успенского храма в дер. Погорелово Плюсского р-на (1795) завершен куполом на парусах без барабана. Церковь Покрова в Кярове близ Гдова (1788–1789), построенная помещиком П. П. Коновницким, имеет нетипичную для правосл. зодчества композицию в виде вытянутого прямоугольного объема, перекрытого зеркальным сводом и увенчанного декоративной главкой. Очень оригинален был Преображенский собор в Опочке (1791–1795, не сохр.), возведенный, вероятно, Парфентьевым. Его четверик нес огромную ротонду, увенчанную параболическим куполом и главкой на световом барабанчике. Двухъярусные боковые главы вплотную примыкали к ротонде, сливаясь с ней в единый объем. Хотя декор здания был выдержан в суховатых формах зрелого классицизма, пластическое решение завершения храма и прихотливая силуэта напоминали об эстетике барокко.

Популярная в эпоху классицизма форма ротонды нашла воплощение в 2 незаурядных храмах. Церковь Спаса Всемиловитого в усадьбе А. С. Корсакова Александрово (ныне деревня Порховского р-на; 1791, руинирована), близкая к ротондальным храмам Н. А. Львова, представляет собой купольную ротонду с выступами алтаря и притвора, охваченную кольцевой колоннадой. Церковь Вознесения в дер. Бельское Устье Порховского р-на (1787–1796), возведенная помещиком А. И. Кожинным, — ротонда с притвором на западе (алтарь и боковые выступы пристроены позднее). Она увенчана куполом на барабане, который несут стоящие внутри ротонды 8 массивных пилонов. Квадратные боковые главы, как в соборе в Опочке, вплотную примыкают к барабану.

Особое место в церковной архитектуре региона занимала ц. свт. Николая Чудотворца в Посадникове (1781–1784, не сохр.), выстроенная помещиком А. Д. Ланским в формах неоготики и бывшая одной из копий знаменитой Чесменской церкви Ю. М. Фельтена в С.-Петербурге. В отличие от прототипа церковь



совр. Республики Беларусь, в них ощущается

*Церковь
Воскресения славущего
в Тербенском погосте.
1757 или 1776 г.*

*Общий вид и иконостас
(2-я пол. XVIII в.).*

Фотография. 2018 г.

Фото: прот. Николай Ильницкий

влияние польск. католич. традиций. Переделанная из униатской Покров-

ская ц. в дер. Стайки Невельского р-на (2-я пол. XVIII в. (?), руинирована) имеет, подобно католич. храму, 2 башни на главном фасаде. Церковь Св. Духа в дер. Плисы Невельского р-на (1747) представляет собой крестообразное в плане здание с пониженными закрестовиями. Над средокрестием поставлен восьмерик с ярусной кровлей характерного барочного силуэта, широко распространенной в белорус. и укр. зодчестве.

В течение XVIII в. продолжали активно строить деревянные церкви. По своей объемной композиции большинство из них относится к 2 основным типам. Первый — клетский храм, наиболее простой и широко распространенный в др. регионах России, — представлен церквями Воскресения в дер. Сторожня Новоржевского р-на (1777, разрушается), свт. Николая Чудотворца в дер. Матюшкино Опочецкого р-на (1795) и др. Более многочисленны храмы типа восьмерик на четверике. Троицкая ц. в дер. Ореховно Плюсского р-на (1771, не сохр.) и Покровская в дер. Медведово Локнянского р-на (1772) типологически близки к современным им каменным постройкам. Др. деревянные храмы представляют более сложный вариант этого типа. У ц. ап. Луки в Опочке (1769, не сохр.) восьмерик имел 2 яруса, а Никольская ц. в Гдове (1753, не сохр.) отличалась хотя и одноярусным, но необычно высоким восьмериком и гранеными выступами по сторонам основного объема. Развитая объемная композиция храма Воскресения славущего в Тербенском погосте (ныне дер. Тербени Опочецкого р-на) (1757 или 1776) образована 3 восьмериками на четверике — собственно храмом и 2 симметрично примыкающими к трапезной приделами. Здесь сохранились иконостасы (очевидно, современные храму) в стиле барокко. Главный иконостас выделяется динамичной устремленной вверх композицией и развитым тонко исполненным резным декором, а также украшен скульптурой.

Своеобразием отличаются деревянные храмы юго-зап. части региона, до 1772 г. входившие в состав Речи Посполитой. Постройки этой части Псковщины сходны с образцами зодчества соседних областей

1800 — 30-е гг. XIX в. В нач. XIX в. еще продолжали строить храмы в виде четверика, перекрытого сомкнутым сводом, восходящие к традициям местного зодчества XVII — нач. XVIII в. Успенская ц. в с. Славковичи Порховского р-на (1810–1813) и ц. Рождества Пресв. Богородицы в дер. Усадище Псковского р-на (1823–1837, руинирована) возведены из плитняка, что в значительной степени обусловило их облик: приземистость, толстые стены с небольшими проемами и скупой декор.

В это время в храмовой архитектуре сохраняются и черты барокко. Особенно сильно они проявились в храмах, относящихся к популярному в XVIII в. типу восьмерик на четверике. Самый барочный храм этого времени — ц. Сорока мучеников Севастийских в Печорах, строительство к-рой началось еще в 1778 г., а завершилось лишь в 1817 г. В церквях Введенской в Горках Новосокольнического р-на (1803–1805, не сохр.) и свт. Николая Чудотворца в Опочке (1807, не сохр.) барокко проявилось как в декоре, особенно в рисунке «ушастых» наличников, так и в общей композиции и силуэте постройки. В Успенской ц. в с. Успенском Великолукского р-на (1801, разрушается) лаконичный декор выдержан в духе классицизма, но силуэт (высокая гуськовая кровля





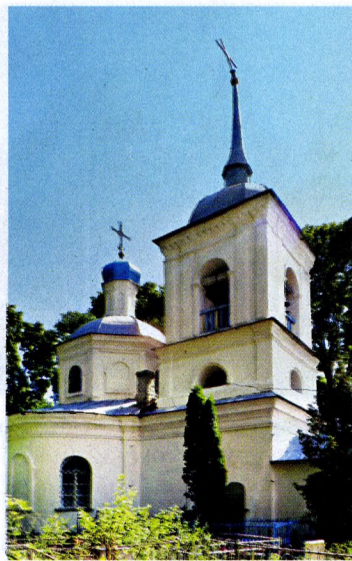
и фигурная главка) еще сохраняет связь с барочными традициями. Влияние барокко ощущается и в ц. св. Жен-мироносиц в Острове (1819), имеющей редкий лепестковый план.

Др. храмы типа восьмерик на четверике постепенно освобождаются от барочного влияния и получают убранство в стиле классицизма. Сдержанный декор ц. свт. Николая Чудотворца в с. Дворцы Бежаницкого р-на (1822) включает пилястровые портики на боковых фасадах, квадратный руст стен и профилированные архивольты полукруглых окон восьмерика. Казанская ц. в Вел. Луках (1821) более нарядна: портики здесь колонные, а проемы заключены в развитые наличники.

Примером адаптации типа восьмерик на четверике к художественным принципам классицизма служит ц. св. Иоанна Предтечи в Ивановском (1805, перестроена). Четверик, а также равные ему по высоте и ширине алтарь и трапезная слиты в единый прямоугольный объем, над средней частью к-рого поставлен невысокий восьмерик с пологой купольной кровлей и главкой, а над западной — колокольня со шпилем. Ясность объемного построения и выверенные пропорции удачно оттеняют декор в стиле зрелого классицизма, главным элементом к-рого служат монументальные тосканские портики на главном и боковых фасадах. На основе этого незаурядного по своим художественным достоинствам проекта в регионе были построены еще 3 церкви: Пятницкая в Поречье Великолукского р-на (1811–1830, не сохр.), мч. Александра в дер. Клевники того же района (1831–1835, не сохр.) и свт. Николая Чудотворца в Сырковичах Порховского р-на (1839, руинирована).

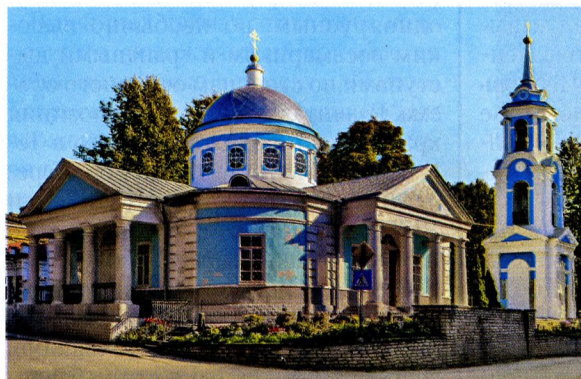
К этим храмам типологически близки выстроенные в стиле зрелого классицизма церкви Спаса Преображения в дер. Гористо Дновского р-на (1808) и Казанская в Пскове (1810, не сохр.), также решенные в виде единого прямоугольного объема (но с выступом апсиды), увенчанного в 1-м случае пологим куполом, а во 2-м — небольшим деревянным восьмериком.

Популярный в рус. классицизме тип ротонда на четверике не получил здесь широкого распространения. Один из немногих таких храмов — Успенская ц. в с. Выбор Ново-



Церковь св. жен-мироносиц
в Острове. 1819 г.
Фотография. 2014 г.
Фото: А. П. Пятнов

ржевского р-на (1807, руинирована). У Казанской ц. в с. Дубки Островского р-на (1809, руинирована) четверик, трапезная и боковые притворы слиты в единый приземистый объем, над вост. частью к-рого стоит купольная ротонда. К четверику ампирной Воскресенской ц. в дер. Щир Струго-Красненского р-на (1834, руинирована) с боков примыкают прямоугольные выступы, придающие плану крестообразную конфигурацию. Также немногочисленны храмы, где четверик перекрыт куполом на парусах без барабана. Их со-



Успенская церковь с Полонища
в Пскове. 1810 г.
Фотография. 2018 г.
Фото: З. А. Зверева

оружение, как правило, связано с помещичьим заказом. Ахтырская ц. в с. Иванькове Локнянского р-на (1813, разрушается), построенная помещиком И. Ф. Арбузовым, отличается уплощенным декором в формах раннего классицизма. Спасская ц. в дер. Вошьово Порховского р-на (1821, разрушается), входящая в комплекс обширной усадьбы Васильчиковых, несмотря на небольшие размеры,

выглядит монументальной благодаря несколько тяжеловесным пропорциям и массивным тосканским портикам. Маленькая изящная ц. Илии Пророка в дер. Красные Горки Дедовичского р-на (1833, разрушается), возведенная помещиками Кожиными в память об Отечественной войне 1812 г., украшена тонко выполненными лепными композициями с военными атрибутами.

При этом на территории региона в 1-й трети XIX в. были довольно распространены храмы, где купольная ротонда опирается не на внешние стены четверика, а на 4 стоящих внутри него столба. Первой такой постройкой стала Успенская ц. с Полонища в Пскове (1810). Она представляет собой довольно крупный приземистый центрический объем с сильно скругленными углами, завершенный невысокой купольной ротондой и оформленный портиками со всех сторон. Декор сочетает формы раннего и зрелого классицизма, однако объемная композиция восходит к художественным принципам барокко. По этому же проекту вскоре были выстроены еще 2 церкви — Св. Троицы в с. Подберезье Локнянского р-на (1811) и Св. Троицы в Опочке (1812–1815, не сохр.).

Впосл. 4-столпные храмы избавляются от барочного и раннеклассицистического влияния и приобретают черты позднего классицизма. Две церкви, Рождества Пресв. Богородицы в с. Белая Дновского р-на (1838) и в дер. Турово Бежаницкого р-на (1842, разрушается), — четверики с портиками по сторо-

нам, но уже без скругленных углов. Их лаконичный укрупненный декор выдержан в формах

позднего классицизма. К упрощенному варианту этого типа (без портиков) принадлежат Успенская ц. в дер. Феофилова Пустынь Струго-Красненского р-на (1824, руинирована) и ц. Михаила Архангела в г. Дно (1821–1825). В последнем храме находится современный ему иконостас, переделанный во 2-й пол. XIX в., но сохранивший классицистическую основу.





Крупнейшей 4-столпной постройкой был Благовещенский собор в псковском Кроме (1836, не сохр.), возведенный по проекту с.-петербургского зодчего А. И. Мельникова. Монументальный кубический четверик с портиками на всех фасадах — типичный для позднего классицизма большой городской собор с ясной архитектурной композицией, построенной на сочетании простых геометрических объемов, с укрупненными формами и лаконичным декором.

Единственный 5-главый храм этого времени — Спасо-Преображенская ц. в с. Заклинье Дновского р-на (1811, руинирована). Боковые главы, трактованные как обособленные башнеобразные объемы, формируют ее выразительный силуэт, а пластически активный фасадный декор выполнен в стиле зрелого классицизма. Интерьер некогда имел богатую лепную отделку.

Редким для региона ротондальным храмом является Тихвинская ц. в Добрывичах Бежаницкого р-на (1807). Ее облик свидетельствует о силе пережитков барокко, отчетливо проявившегося в фасадном де-

видимо, сохранил классицистическую основу и отдельные детали.

Из числа необычных храмов надо упомянуть ц. свт. Николая Чудотворца в Пскове (1840, не сохр.), представлявшую собой пристройку к торцу манежа расквартированного в городе пехотного Иркутского полка. Довольно крупный четверик, завершенный пологим куполом, был выдержан в характерных для военной архитектуры николаевского времени немногих суховатых формах ампира. Выразительный ампирный иконостас храма был выполнен в виде триумфальной арки.

Деревянные храмы 1-й трети XIX в. немногочисленны. В облике некоторых из них, с одной стороны, заметно влияние зодчества предыдущего столетия, а с другой — воздействие архитектуры Речи Посполитой, граница с которой до кон. XVIII в. проходила недалеко от этих мест. Примером может служить увенчанная 3 ярусными восьмериками ц. свт. Николая Чудотворца в пос. Красного городка (1806), по силуэту похожая на ц. Св. Духа в Плиссах Невельского р-на. Постепенно в деревянное храмоустройство начинает про-

никать стилистика классицизма. Церковь Успения в Новом Новосокольническом р-на (нач.

*Тихвинская церковь
в Добрывичах
Бежаницкого р-на. 1807 г.
Фотография. 2020 г.
Фото:
иерей Анатолий Слободчиков*



XIX в., разрушается) принадлежит к традиц. типу восьмерик на четверике, но в композиции фасадов

и декоре отчетливо видны классицистические черты. Крестообразная в плане ц. ап. Иоанна Богослова в дер. Курилово Себежского р-на (30-е гг. XIX в., не сохр.) венчалась куполом на низком барабане, что придавало ей сходство с каменными ампирами церквями. Ряд деталей — полукруглые окна, треугольные сандрики-фронтоны, неполные антаблементы в завершении фасадов — также относятся к арсеналу форм классицизма.

и декоре отчетливо видны классицистические черты. Крестообразная в плане ц. ап. Иоанна Богослова в дер. Курилово Себежского р-на (30-е гг. XIX в., не сохр.) венчалась куполом на низком барабане, что придавало ей сходство с каменными ампирами церквями. Ряд деталей — полукруглые окна, треугольные сандрики-фронтоны, неполные антаблементы в завершении фасадов — также относятся к арсеналу форм классицизма.

А. Е. Гриц

Сер. XIX — нач. XX в. Псков, будучи крупным древнерусским приграничным региональным центром,

в Новое время не испытывал недостатка в приходских церквях, но в Псковской губ. в XIX — нач. XX в., как и в XVIII в., храмоустройство велось достаточно активно. 40-е гг. XIX в. были временем преимущественно классицистического строительства (сев. Смоленский придел Никольской ц. на о-ве Талабск (г. Александровский посад, ныне дер. Остров-Залит Псковского р-на), построенный в память об избавлении от холеры в 1842–1843; Иоанно-Богословская ц. в дер. Курилово Себежского р-на, 1844; однокупольная ц. Спаса Нерукотворного в г. Острове (с 1907 — Спасо-Казанский Симанский мон-рь, воссоздана)).

В псковской провинции в те же годы можно видеть примеры непрофессионального народного зодчества (Вознесенская ц. в дер. Анциферово Пыталовского р-на, 1843, построена в виде «корабля» островским помещиком Е. С. Ладыженским при помощи прихожан; Покровская ц. в дер. Озёра Гдовского р-на, 1847–1871) (Михайлова. 2011. С. 25–26). Покровская ц. — кирпичный храм с чертами безордерного провинциального классицизма. Колокольня из псковской известняковой тесаной плиты с обмазанными стенами воспринимается как близкая к древним образцам. Объемно-пространственную композицию составляет крестово-купольная церковь с 3 полуциркульными апсидами, с удлинённым зап. рукавом, с колокольной по типу восьмерик на четверике. В зап. пазухи пространственного креста встроены пониженные палатки приделов Рождества Христова и прп. Илариона Озерского, сооруженные ранее основного объема. Граненый купол завершен главой на таком же глухом барабане, колокольня — 8-гранным куполом со шпилем. Декор церкви составляют наугольные лопатки, сухарики и дентикулы. Центральное пространство храма перекрыто сомкнутым сводом, рукава креста — полуцилиндрическими сводами с распалубками. Образцы крепостного зодчества вызывает в памяти ц. Рождества Христова в дер. Красиновщина Псковского р-на (1880). «Распластанный» объем венчает мощный, близкий к кубу четверик колокольни — с малым шатром и куполком.

С 50-х гг. XIX в. определяющее значение в церковной архитектуре края, как и во всей империи, имел





русский стиль. Возможно, что появление шатровых композиций в арсенале художественных приемов основоположника рус. стиля К. А. Тона стало результатом его поездки во Псков (1839) (*Слюнькова И. Н.* Храмы и мон-ри Беларуси XIX века в составе Российской империи. М., 2010. С. 162). Смену стилистических предпочтений от классицизма к «тоновскому» стилю в Псковском крае можно проиллюстрировать следующими примерами. В основу нового проекта ц. Рождества Христова в Себеже был положен образцовый план соборной церкви Тона в Красноярске. Но для Себежа 5-шатровое завершение тоновского образца заменили на более консервативное 5-купольное и сам проект значительно упростили (1852–1864, разрушен в 1932). Тип «тоновского» храма с 5-шатровым завершением был реализован в Преображенской ц. пос. Усвяты (после 1874–1890, витебский епархиальный архит. А. Н. Клементьев, строилась на средства М. Б. Потёмкиной и казны; взорвана в 1943). Каждый боковой фасад храма был разделен на 3 прясла и завершен 3 крупными килевидными кокошниками; с востока к основному объему примыкала полуциркулярная в плане апсида по его высоте, притвор был завершен мощным профилированным кокошником. Трехпрестольная Афанасиевская ц. в Гдове, завершенная пятиглавием, с шатровой колокольной над притвором (1851–1855, архит. Е. В. Ломов, взорвана в 1944), ориентирована также на образцовый проект Тона, но в ее отделке преобладали классицистические элементы. Местный вариант «тоновского» стиля представляет собой архаичная по архитектуре ц. арх. Михаила в дер. Мельницы Псковского р-на (1863–1868). Бесстолпный крестовокупольный храм вытянут по оси «юг–север». Центральный объем — четверик, покрытый на 4 ската, завершается 8-гранным световым барабаном с луковичной главой. С востока к нему примыкают чуть пониженный объем центральной апсиды и более низкие апсиды, пристроенные в 1914 г., в той же стилистике. Над притвором — колокольня, завершенная 8-гранным шатром (1844). Характер строительства и скупой упрощенный декор, близкий к классицистическому, выдают руку местных мастеров, несмотря на упоминание об участии в строитель-

стве архит. Алексея (Ивана?) Салина. Трехпрестольная ц. Воскресения Христова в дер. Михайлов Погост Дновского р-на (1860) сочетает классицистическую ярусную колокольню и трапезную и основной крестообразный объем с массивным куполом по образцу проекта № 5 из 1-го альбома Тона.

Образцовые проекты Тона использовались и в других церквях региона. Двухъярусная, 5-главая, с прямоугольным алтарным объемом,



Покровская церковь
в дер. Боровик Псковского р-на. 1897 г.
Фотография. 2020 г.

трапезной и колокольной с небольшим шатром Троицкая ц. в г. Невеле (1850) выделяется необычным рисунком наличников и рустовкой угловых частей. По проекту сельского 5-главого храма из 2-го альбома Тона (т. 3) на средства кнг. А. Н. Урусовой, генеральш О. Н. Мосоловой и Е. А. Тутолминой построена 3-частная ц. Богоявления в дер. Подоклинье Порховского р-на (1861). Ее украшают окна-бифории на фасадах, оформленные наличниками с килевидным верхом, пояса арочек и сухариков. По подобному же проекту построена Покровская ц. в дер. Боровик Псковского р-на (1897). Бесстолпный прямоугольный в плане храм на валунном фундаменте вытянут по оси «восток–запад». К основному 2-светному объему кубической формы с 5 декоративными главами с востока примыкает пониженный объем 5-гранной в плане апсиды, с запада — пониженный объем трапезной и притвора с 2-ярусной шатровой колокольной. Центральные части фасадов — со щипцами. Храм украшен пропиленной резьбой.

Деревянная Георгиевская ц. в дер. Заполье Плюсского р-на была по-

строена в 1845–1848 гг. и нынешний облик приобрела после реконструкции 1864 г. на основе проекта № 20 на 750 чел. из альбома 1853 г. По аналогичному проекту в дер. Боровик Псковского р-на тщанием крестьянина Г. А. Ануфриева в 1897 г. построена Покровская ц. — деревянная, 5-главая, 3-частная, с колокольной. Близка к образцовым проектам одноклапая 3-частная деревянная Успенская (Иверская) ц. в дер. Моринно Дновского р-на (построена солецим купцом Хорошавиным в 1869). Проект 3-частной деревянной церкви с основным объемом по типу восьмерик на четверике, завершенной невысоким шатром, был значительно модифицирован при сооружении 3-престольной ц. мц. Параскевы в Святых Горах (ныне пос. Пушкинские Горы, 1880, сожжена в 1944). Ярусная колокольня над притвором была завершена малой главкой, аналогичные главки были установлены в основании шатра над основным объемом. Такие же оригинальные черты несет архитектура 3-частной вертикально ориентированной ц. Киево-Печерской иконы Божией Матери в дер. Руново Новоскольниковского р-на (погост Насцы; 1895). Она выстроена в дереве, с элементами фольклорного варианта русского стиля, как зимний храм. Церковь — прямоугольная в плане, четверик с щипцовыми завершениями фасадов увенчан невысоким 4-скатным шатром с главкой, с 6-гранным алтарным прирубом, небольшой трапезной и шатровой колоколенкой, отличается живописной формой кровель. В декоративном убранстве завершений использованы резные причелины и балясины. В целом деревянные храмы региона до 10-х гг. XX в. строились на основе проектов каменных церквей. На территории, к-рая находилась в составе независимой Латвийской Республики в 1920–1940 гг., к 1921 г. на основе образцового проекта Тона в имении Е. П. Синявина была достроена церковь — Успенская в дер. Аксенова Гора (ныне Гобунова Гора Палкинского р-на) (проект 1909 г., реализован с упрощением). Средства на церковь-школу пожертвовали имп. Николай II Александрович и жители Псковской губ.

Значительное место занимали усадебные церкви, для строительства к-рых привлекались профессиональные, часто столичные архитекторы. Церковь Казанской иконы

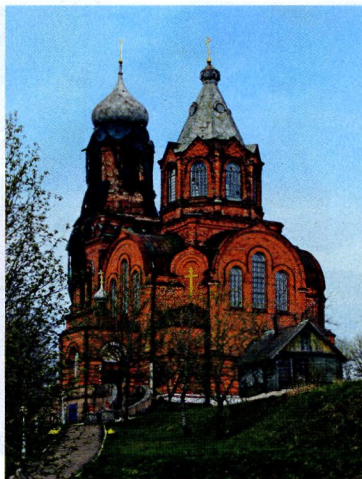




Божией Матери в дер. Глубокое Опо-
чечского р-на была построена в 1846–
1853 гг. на средства кн. М. А. Донду-
кова-Корсакова в его имении. Крас-
нокирпичный одноглавый четверик,
соединенный притвором с шатровой
колокольней, отличается выбелен-
ным декором как в «тоновском» сти-
ле (лопатки, руст, венецианские ок-
на, килевидное навершие портала),
так и оригинальным (волюты, завер-
шающие зап. фасад, кресты, выло-
женные на фасадах в кладке). Конху
мощной полуциркульной алтарной
апсиды, оформленной филенками,
венчает пояс больших кокошников,
поля к-рых полностью прорезаны
люкарнами (ныне в аварийном со-
стоянии).

Опередила время по своей стили-
стике усадебная и приходская ц. рав-
ноап. кн. Владимира в дер. Михай-
лов Погост Локнянского р-на, по-
строенная помещицей М. И. Алексее-
вой в память о своем умершем муже
В. Г. Алексееве. Церковь сооружена
в 1862–1863 гг., но напоминает более
поздние произведения московско-
ярославского стиля. Краснокирпич-
ный храм завершен глухим лукович-
ным пятиглавием, с востока к близ-
кому к кубу четверику пристроена
прямоугольная в плане алтарная
апсида, с запада — трапезная и при-
твор с 3-ярусной колокольней с лу-
ковичной главой. Большое пролет-
ное крыльцо на гранитном цоколе
оформлено столбами-кубышками,
оконные проемы и завершения фа-
садов, а также 2-го яруса колоколь-
ни — килевидными кокошниками.
Широкое среднее прясло боковых
фасадов завершено 3-частным киле-
видным кокошником, прясла разде-
лены спаренными v-образными ко-
лонками с кубоватыми капителями.

Не менее оригинальным характе-
ром и профессионализмом построй-
ки отличается ц. арх. Михаила с при-
делом св. Иоанна Предтечи в дер. Вы-
шегород Дедовичского р-на (1863–
1873, архитекторы А. И. Долотов,
Н. Д. Федюшкин, И. С. Богомолов)
в рус. стиле, возведенная на средст-
ва местного помещика, полковника
П. И. Бибикина, и его сына ген.-майо-
ра А. П. Бибикина. Основной объем
краснокирпичного устремленного
ввысь храма — по типу восьмерик
на четверике — в плане приближен
к равноконечному кресту с невысо-
ким шатровым завершением, в ос-
новании к-рого — щипцы. В одной
связи с храмом 3-ярусная колоколь-



Церковь арх. Михаила
в дер. Вышегород Дедовичского р-на.
1863–1873 гг.

Архитекторы А. И. Долотов,
Н. Д. Федюшкин, И. С. Богомолов.

Фотография. 2020 г.

Фото: Л. А. Громова

ня. Зап. фасад оформлен широкими
гранитными пандусами, ведущими
к крыльцу с луковичной главкой.
В декоре использованы арочки, ки-
левидные элементы, руст, лопатки,
поребрик, сухарики, ширинки, вы-
полненные в кирпиче. В цокольном
этаже была расположена семейная
усыпальница Бибиковых.

Краснокирпичная ц. вмч. Димит-
рия Солунского в дер. Ктины Плюс-
ского р-на — оригинальное сооруже-
ние как по объемно-пространствен-
ному решению (октогональный ос-
новной объем, завершенный одним
массивным шатром на восьмерике),
так и по сочетанию декоративных
элементов (городчатые карнизы,
мощные замковые камни, килевид-
ные навершия оконных проемов) —
создана на основе тоновской 3-час-
тной композиции. Прошение на ее по-
стройку от помещицы, статской со-
ветницы М. Н. фон Рейц, датирует-
ся 1863 г. (освящена в 1871, шатро-
вая колокольня, вероятно, возведена
после 1907).

Покровская ц. (Космодамианская
по приделу, еще один придел — Ни-
кольский) в дер. Руново Новосо-
кольнического р-на (погост Насцы;
1884, приделы освящены в 1895)
также представляет собой ориги-
нальную интерпретацию «тоновско-
го» стиля. Двусветный центриче-
ский храм увенчан мощной лукович-
ной главой. Скупой крупномасштаб-
ный декор представлен арочными
окнами, оригинальными крупными
щипцами-фронтами, завершаю-

щими фасады, профилированными
тягами. Ко входу, оформленному ги-
гантской аркой, опирающейся на
спаренные v-образные колонки, ве-
дет высокое крыльцо.

Церковь Успения Пресв. Богоро-
дицы в Опочке (1891–1894, не сохр.)
спроектировал архит. А. А. Парланд.
Кирпичная церковь в русском сти-
ле, с приделами святителей Мос-
ковских и прп. Сергия, была соору-
жена на средства с.-петербургского
купца А. Г. Барышникова. Это была
центричная 4-столпная 3-апсидная
постройка с крупным центральным
луковичным куполом и малыми
главками на шатрах над понижен-
ными угловыми компартиментами.
Фасады завершал массивный ко-
кошник, напоминающий тот, кото-
рым украшен храм «Спаса на Кро-
ви». Кирпичный декор решен в фор-
мах узорочья XVII в. Отдельно стоя-
щая высокая 3-ярусная колокольня
была воздвигнута в 80-х гг. XIX в.

Одним из поздних примеров уса-
дебного храмостроительства явля-
лась ц. арх. Михаила в дер. Черне-
цово Невельского р-на. Кирпичная
церковь в русском стиле, построен-
ная в 1905 г. при помощи помещика
А. Е. Жуковского, представляла со-
бой 5-главый 4-столпный четверик
с пониженными боковыми притво-
рами и колокольней (ныне руины).
Декор храма сочетал элементы узо-
рочья и народной деревянной архи-
тектуры.

Строительство крупных сельских
храмов в царствование императоров
Александра II Николаевича и Алек-
сандра III Александровича связано
с отменой крепостного права и по-
явлением нового круга заказчиков
из числа разбогатевших крестьян.
Один из самых характерных приме-
ров — храмостроительство в Гдов-
ском у. С.-Петербургской губ. (ныне
территория Гдовского р-на Псковс-
кой обл., а также Сланцевского р-на
Ленинградской обл.). Церкви, часто
соборного типа, выполнены в мос-
ковско-ярославском стиле с элемен-
тами романо-визант. архитектуры.
Одним из лучших примеров про-
винциального монументального хра-
мостроительства периода эклектики
на северо-западе является Николь-
ская ц. со Сретенским и Александр-
о-Невским приделами в дер. Сырой
Лес Гдовского р-на. Она была соору-
жена на средства крестьян архит.
Д. П. Садовниковым в 1883–1893 гг.,
при этом «тоновская» 3-частная





шатровая композиция сочеталась с ковровым декором в московско-ярославском и романо-визант. стилях. Храм возведен из нештукатуренного кирпича на бутовом фундаменте, облицованном гранитом. В основе композиции — двухосно-симметричный план равноконечного креста по типу восьмерик на четверике со встройкой между рукавами повышенных квадратных в плане палаток. К основному объему пристроены граненая апсида и мощная 3-ярусная колокольня, соединенная с ним сложной в плане трапезной. Завершение — пощипцовое покрытие четвериков, палаток и центрального восьмерика с шатром — является характерным и для др. церквей Гдовского края этого времени (Введенская в дер. Нов. Дубяги, Илиинская в дер. Калихновщина, Петропавловская в дер. Лаптовицы). На гранях центрального шатра — слухи, завершающие шатры шейки с небольшими гранеными главками. Декор фасадов выполнен в лекальном кирпиче. Углы повышенных палаток раскрепованы и оформлены колонками. Окна с арочными перемычками имеют рамочные наличники, украшенные сухариками и валиковыми бровками. Карнизные плиты всех ярусов из тесаного гранита украшены 2 рядами сухариков. Использован мотив щипцов, на 2-м ярусе колокольни в их полях выложены рельефные равноконечные кресты. Все 3 входа имеют развитые парадные лестницы. Внутреннее пространство церкви разделено на 3 нефа мощными столбами сложного профиля, поддерживающими при помощи подпружных арок и парусов центральный барабан и коробовые своды над рукавами креста. Граненая апсида перекрыта конхой.

Примерами московско-ярославского узорочья являются построенные по проектам с.-петербургского епархиального архит. Н. Н. Николова побеленная и оштукатуренная Петропавловская ц. в дер. Ветвеник (1903–1907), Никольская ц. в дер. Ремда (1902–1918), по-видимому из-за трудностей военного времени отличающаяся упрощенной отделкой, возможно, 3-престольная Петропавловская ц. в дер. Кунесть Гдовского р-на (1895–1910). Трехчастный краснокирпичный приземистый храм, основной объем к-рого окружен боковыми ризалитами, завершенными 3-частными кокошниками,



Печки (Печорский р-н) представляет собой образец капитальной реконструкции в рус. стиле

Церковь
свт. Николая Чудотворца
в дер. Сырой Лес
Гдовского р-на. 1883–1893 гг.
Архит. Д. П. Садовников.
Фотография. 2020 г.

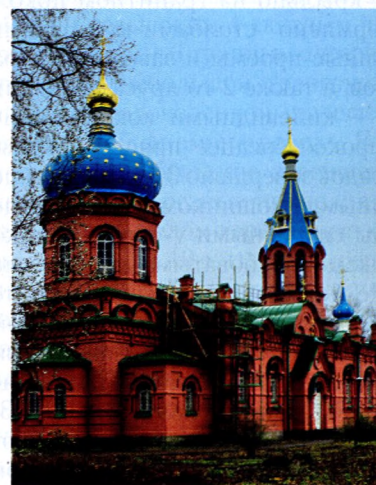
с полихромными элементами народной архитектуры (арочки, кокошники, декоративные пояса)

ками, и крупной полукруглой в плане апсидой. Церковь венчается массивным восьмериком, каждая грань к-рого завершена 3-частными полуциркульными кокошниками, над широким притвором с крыльцом — шатровая колокольня. Похожую композицию имеет Введенская ц. в дер. Нов. Дубяги (1897, нарвский архит. И. И. Гендт). Декоративные элементы — килевидные и полуциркульные наличники — выделены белым цветом.

Классический пример московско-ярославского стиля представляла собой ц. Рождества св. Иоанна Предтечи в дер. Гулятия Пустошкинского р-на (нач. XX в.; разрушена в 50-х гг. XX в.). Высокий 2-светный четверик основного объема был завершен декоративным пятиглавием, к нему примыкала необычно большая алтарная часть, с запада — трапезная и 3-ярусная шатровая колокольня над притвором. Стены краснокирпичного храма были покрыты «узорочным» декором. Близка ему по архитектуре Петропавловская ц. в погосте Синозерье (проект 1897 г., вероятно, полоцкого епархиального архитектора в 1895–1917, гражданского инженера В. Ф. Коршикова (1858–1920), построена в 1901–1905 на средства Синода, разрушена). Типологически архитектура этих церквей соответствует формам ц. свт. Петра, митр. Московского, на Ульянке (архит. В. Ф. Харламов, 1887). Церковь во имя свт. Николая Чудотворца в дер. Синяя Никола (1901, Красногородский р-н) — краснокирпичная 3-частная постройка с трапезной и шатровыми завершениями купола основного объема и колокольни, с декором в московско-ярославском стиле в виде фигурных наличников, колонок и поясов арок. Георгиевская (Преображенская) ц. в дер.

храма 1483 г. Работы производились в 1905–1910 гг. предположительно по проекту столичного архит. Г. Г. фон Голи. От старого здания, возможно, осталась часть стен одноапсидного четверика, в наст. время бесстолпного, сложного по композиции и завершенного декоративной главкой. Одноглавый придельный храм представляет собой также четверик с общей стеной. Оба придела имеют квадратные в плане трапезные и притворы. С юж. стороны пристроен теплый Преображенский придел, с запада — колокольня (1871).

На время господства московско-ярославского стиля приходится пик строительства в империи военных храмов по инициативе протопресвитера военного и морского духо-



Церковь св. Александра Невского
96-го Омского полка в Пскове.
1907–1908 гг.
Фотография. 2018 г.
Фото: З. А. Зверева

венства А. А. Желобовского. Образцовый проект военной церкви, разработанный гражданским инженером Ф. М. Вержбицким (1846 — после 1916) в рамках деятельности ко-





миссии для удовлетворения религиозно-нравственных нужд войск под председательством гр. И. Д. Тащицева, утвержденный имп. мч. Николаем II Александровичем 13 апр. 1901 г., представлял собой однонефную базилику из красного кирпича с высокой шатровой колокольной над притвором, увенчанную одной главой на большом световом барабане и декорированную в духе узора XVII в. (Берташ. 2015). Единственной восстановленной из 4 военных церквей Северо-Западного региона данного типа является ц. во имя блгв. кн. Александра Невского 96-го Омского полка в Пскове (1907–1908).

Ряд храмов 10-х гг. XX в. в рус. стиле представлен более архаичными формами. Построенная в 1910 г. ц. Покрова Пресв. Богородицы в дер. Духново Опочецкого р-на — кирпичная неоштукатуренная, в духе эклектики, с небольшой трапезной и колокольной, имеет архаичную, близкую к образцовым проектам объемно-пространственную композицию и скромный декор (полуциркульные окна, угловой горизонтальный руст) (в аварийном состоянии). Святодуховский храм в дер. Толбице (Псковский р-н) — кирпичная оштукатуренная церковь в рус. стиле с чертами народной архитектуры, сооруженная в 1910–1914 гг. Бесстолпный четверик, перекрытый купольным сводом с главкой, притвором связан с 3-ярусной колокольной с уменьшающимися по площади ярусами. Декор храма составляют разнообразные по рисунку декоративные орнаментальные пояса, арочки и кокошники. Двухпрестольный Илиинский храм в погосте Кулье (ныне деревня Печорского р-на) был построен в 1914–1917 гг. по типу тоновского соборного храма. Основной объем близок к кубическому, увенчан луковичным пятиглавием, трапезной соединен с притвором, над к-рым возвышается шатровая колокольная. В декоре использованы элементы рус. зодчества XVII в. — крыльца на кубышках, аркатурные пояса, аркатурно-колончатые пояса с килевидными навершиями, в к-рые вписаны полуциркульные оконные проемы.

В 80–90-х гг. XIX в. в Пскове был построен также ряд сооружений духовного ведомства в формах неоренессанса с домовыми церквями: Архиерейский дом с Крестовой ц. на



Церковь святых Космы и Дамиана
в с. Локно Палкинского р-на.

1900–1909 гг.

Фотография. 2020 г.

Фото: Л. А. Громова

подворье Псково-Печерского мон-ря (1881, архит. А. Ю. Новицкий, перестроен); Духовное училище (набережная Ольгинская, угол Красноармейской ул., 1888–1892, городские архитекторы А. Н. Векшинский и Ф. П. Нестурх; последний исполнял в 90-х гг. XIX в. также должность епархиального архитектора), жен. епархиальное уч-ще (угол улиц Детской и Калинина, 1894–1899, Нестурх).

Древняя псковская архитектура наряду с новгородской стала одним из основных источников неорус. стиля в храмостроительстве России нач. XX в. Свято-Троицкая ц. в дер. Мелётово Псковского р-на — кирпичная, в формах, близких к неорус. стилю (1909–1914, разрушается), построена к югу от древнего холодного Успенского храма. В основе композиции храма четверик, увенчанный декоративным пятиглавием, с равновеликими небольшими объемами прямоугольных притворов и алтаря. Декор храма — наличники, крыльца с кубышками, высокие полуциркульные окна с навершиями наличников в виде аркатурно-колончатых поясов, орнаментальные пояса — выполнен в изящных модернизированных формах рус. узора. Кирпичная ц. святых Космы и Дамиана на погосте Лакно (1900–1909, с. Локно Палкинского р-на; восстановлена в 2004–2009) построена в русском стиле на средства прихожан и местного священника Иоанна Шекина вместо прежней деревянной (1695), пришедшей в ветхость. Она представляет собой один из самых оригинальных примеров позднего рус. храмостроительства на северо-западе. Основной объем куби-

ческий, отличается живописной композицией с пониженными пристройками с западной, южной и северной сторон. Уникальными особенностями церкви являются расположение шатровой колокольной на юж. углу вост. фасада, с примыканием к полуциркульной алтарной апсиде, и декор, сочетающий черты рус. узора, визант. архитектуры (колонки с кубоватыми капителями) и модерна.

Др. примерами неорус. стиля являются произведения известных столичных зодчих. Церковь равноап. кнг. Ольги на предполагаемом месте ее рождения в погосте Выбуты Псковского р-на строилась по инициативе греч. кор. Ольги (1914–1917, гражданский инженер М. М. Перетяткович, инженер С. Н. Смирнов, разрушена в 1944) в стиле храмов древнего Пскова (Ганф. 2004). Кубический одноглавый храм с образующей отдельный объем 4-пролетной звонницей был близок к ретроспективизму. Космодамианская ц. в дер. Гвоздно Гдовского р-на (1909–1912)



Церковь святых Космы и Дамиана
в дер. Гвоздно Гдовского района.

1909–1912 гг.

Архит. А. П. Аплаксин.

Фотография. 2018 г.

Фото: А. В. Слёзкин

построена по проекту с.-петербургского епархиального архит. А. П. Аплаксина (1879–1931, разрушается). Сложные разновысотные завершения храма (крупный 2-светный центральный шатер, окруженный 4 вытянутыми барабанами по углам основного четверика, приземистая однопролетная звонница с «изломанной» кровлей — все завершены оригинальной формы луковичными главками), далеко вынесенные крыльцо с северо-запада и часовня с юго-востока под шатрами придают сооружению живописный и выразительный



силуэт. Псковские черты прослеживаются в декоре в виде бровок, «пилы», арочек и аркатурных поясков. Устремленность ввысь подкупольного пространства подчеркивают ступенчатое расположение узких окон и система параболических бетонных арок, на к-рых покоится парусный свод, внутренние стены открытого в интерьере барабана резко сужаются кверху. Также на территории совр. Псковской обл. Аплаксин спроектировал Георгиевскую ц. в Моцком погосте (ныне дер. Мда Гдовского р-на) (1911, 1913–1914, не реализована) в аналогичных экспрессивных неорус. формах. Часовня прмц. Анастасии в Пскове была построена в 1911–1913 гг. по проекту archit. А. В. Шусева при строительстве Ольгинского моста и стилизована под древнюю псковскую архитектуру, интерьер был расписан Г. О. Чириковым по эскизам Н. К. Рериха. Вытянутый четверик завершен миниатюрными барабаном и главкой, декорирован щипцами по центральным осям фасадов, угловыми лопатками и бегунцом.

Последние по времени деревянные храмы на Псковщине были построены также в формах неорус. стиля. Соборная церковь Воскресенско-Покровского жен. мон-ря в дер. Нежадово Лужского у. С.-Петербургской губ. (ныне Плюский р-н) была посвящена памяти войны 1812 г. и 300-летию Дома Романовых и построена преимущественно на казенные средства и пожертвования царской семьи по инициативе игум. Евфросинии (Арсеньевой) (Болховитинов. 2004). Строительный комитет по сооружению храма возглавил еп. Гдовский смчч. Вениамин (Казанский), в него вошли архитекторы М. Т. Преображенский и Шусев, оно велось, вероятно, по проекту А. Е. Элкина в 1912–1913 гг. Образцом для проекта высокого деревянного храма стала Илиинская ц. в с. Чухчерьма Холмогорского у. Архангельской губ. (1657, сожжена в 1930). Основной четверик стоит на подклете, увенчан невысоким шатром и 9 луковичными куполами: один над шатром, остальные вокруг него. В церковь вело высокое крытое крыльцо (храм уничтожен в 1958). Никольская ц. в г. Яунлатгале (ныне Пыталово) была построена на территории, относившейся в то время к Латвии, в 1928–1931 гг. по проекту синодального archit. В. М. Шер-

винского. Шатровый храм в стиле сев. рус. зодчества с шатровой же колокольной оформлен бочками и завершен луковичными главками.

Примерами русско-романского стиля на Псковщине являются кирпичные оштукатуренные ц. иконы Божией Матери «Знамение» в дер. Камено Опочецкого р-на (1873), Троицкий соборный храм Творожковской жен. общины Гдовского у. (дер. Творожково Струго-Красненского р-на) (1874–1878, archit. М. А. Шурупов, освящен в 1882), Входеоерусалимская ц. в дер. Посолодино Плюсского р-на (1893–1901), придел прп. Никандра Псковского Никольской ц.



случаи переоборудования костелов в правосл. церкви: напр., в дер. Зародище Себежского р-на,

*Церковь
святых Бориса и Глеба
в с. Вышгородок
Пыталовского р-на. 1891 г.
Фотография. 2020 г.
Фото: Л. А. Громова*

в пос. Палкино (погост Смолино) (1871, 1907). Прямоугольный в плане основной объем Троицкого соборного храма завершен восьмериком, увенчанным пятиглавием с центральной световой главой. К нему примыкают 5-гранный алтарь и колокольня со шпилем над папертью. В декоре основную роль играют огромные венецианские окна на боковых фасадах, а также мотивы арочек и килевидных кокошников. Знаменский храм — однокупольный 4-столпный, с колокольной, отличается разнообразным декором: арочки, кокошники, народный орнамент (разрушается). Трехчастный одноглавый бесстолпный храм святых Бориса и Глеба с 3-ярусной колокольной (дер. Вышгородок Пыталовского р-на) (1891) построен в романо-визант. стилистике, с преобладанием мотива арочки в декоре. Оригинальные формы величественного (42×14×42 м) храма могут быть объяснены участием в строительстве наряду с прихожанами островского помещика В. А. Изъединова. Наиболее выразительным примером романо-визант. стиля можно считать однокупольный 3-частный храм свт. Николая Чудо-

творца в дер. Крапивно Гдовского р-на (1879–1889), спроектированный столичным зодчим Ю. Ф. Бруни. Храм имеет план, близкий к лат. кресту, сдержанную отделку в виде арочных элементов и сухариков. Уникальным примером петровского необарокко являлась кирпичная Никольская ц. в пристанционном г. Новосокольники, построенная в 1912 г. по проекту С. Я. Александрова. Крестообразный в плане храм был завершен бетонным куполом с люкарнами (разрушен в 1944).

На границе с Западным краем, в частности на территории совр. Невельского р-на, были единичные случаи переоборудования костелов в правосл. церкви: напр., в дер. Зародище Себежского р-на, где к базиликальному классицистическому объему в 1870 г. была пристроена колокольня с невысоким шатром, а над самим храмом возведен восьмерик с шатровым верхом.

В регионе имеются довольно многочисленные примеры гармоничного включения в разновременной ансамбль и новых построек, и пристроек в рус. стиле 2-й пол. XIX — нач. XX в., гармонирующих со старым зданием. Сочетание элементов рус. стиля (завершение), классицизма (отделка 1-го этажа с рустом) и барокко (оформление окон 2-го этажа) позволило удачно вписаться в древнерус. контекст Псково-Печерского мон-ря одноглавой Сретенской ц. (1868–1870). Кирпичный декор в значительной степени соответствует убранству соседней ризницы, к-рое выполнено из плиты. «Тоновские» притвор и теплый Никольский придел (1858–1859) дополнили сложную объемно-пространственную композицию храма прп. Варлаама Хутынского в Пскове (1495). В 1907 г. аналогичный по архитектуре придел прп. Никандра Псковского был пристроен к 3-частной Никольской ц. в пос. Палкино (1784), архаичной по своим формам. Особенно часто расширение старых хра-



мов обширными приделами, иногда превосходящими по площади основной объем, происходило на рубеже XIX и XX вв. Они построены в рус. стиле или отличаются упрощенным, стилистически нейтральным обликом с попыткой соответствия архитектуре главного храма (Богоявленский придел Илиинской ц. в дер. Верхолино Псковского р-на (1888–1891, руинирована); расширение Преображенской ц. Великопустынского погоста, ныне дер. Слобода Порховского р-на (1893–1895, архит. Н. И. Богданов, руинирована); сев. придел свт. Феодосия Черниговского Георгиевской ц. в дер. Сенно Печорского р-на (1898–1900): 2-ярусный, завершенный луковичной главой, без декора; 2-этажный юж. придел Рождества Пресв. Богородицы Трехсвятительского собора Спасо-Елеазаровского мон-ря в рус. стиле (1902): с граненой апсидой, крупным масштабом окон и пластичными наличниками, стилизованными под XVII в., он не соответствует стилистике древнего храма, но и не диссонирует с ней, будучи обращен во двор; юж. 2-ярусный Знаменский придел ц. свт. Николая, что в Любятове, с отделкой в рус. стиле (1905, епархиальный архит. В. Л. Назимов); 2-этажный Знаменский придел Никольской ц. в дер. В. Мост Порховского р-на в русском стиле (1907–1908); шатровая колокольня в память 300-летия Дома Романовых (1912) и теплый Преображенский придел (1898) древней Покровской ц. в Знахлицах (дер. Болотово Псковского р-на). К архаичному, в стилистике средневек. псковского зодчества, Петропавловскому храму на о-ве Верхний (Талабские о-ва на Псковском оз.) (1710) в 1862 г. были пристроены шатровая колокольня, притвор и алтарь, а в 1901–1906 гг. — сев. придел прп. Досифея в виде 3-частного храма с глухой луковичной главкой, больший, чем основной объем. Обе новые части отличаются минимальной отделкой (лучковые навершия окон алтаря и притвора и полуциркульные — придела). «Тоновскими» наличниками с килевидным навершием декорирован одноглавая придельная ц. арх. Михаила (1908) храма ап. Матфея в погосте Нёготь (ныне с. Писковичи Псковского р-на). Часто использовались классицистические формы, с одной стороны, продолжавшие традиции прежнего хра-

мостроительства, с другой — не контрастировавшие со средневек. памятниками (классицистические колокольни ц. Сорока мучеников Севастийских в Печорах, 1860; древней Преображенской ц. в дер. Колпино Печорского р-на (1874); ц. ап. Матфея в Писковичах, но с шатровым верхом, 1874; колокольни церквей



Никольской, что в Любятове, и Дмитриевской в Поле (в Пскове); сев. теплый придел ц. мучеников Мины, Виктора и Викентия в дер. Куся Псковского р-на, 1886, колокольня — 1895; юж. Богоявленский придел Илиинской ц. в дер. Верхолино, 1888–1891; сев. Знаменский придел древней Никольской ц. в дер. В. Мост, 1907–1908).

На примере поздней псковской церковной архитектуры можно видеть широкий диапазон типологии церковных памятников: от довольно многочисленных примеров «тоновского» стиля и народной архитектуры до неорусского, византийского, русско-романского и классицистического. В наибольшей степени из всех епархий северо-запада здесь представлено высокопрофессиональное усадебное храмостроительство.

Кон. XX — 10-е гг. XXI в. Примерами совр. церковного строительства региона служат относительно немногочисленные постройки в рус. стиле (собор свт. Тихона, патриарха Всероссийского, в Вел. Луках, 2012–2016; Александро-Невская ц. в дер. Залахотье Гдовской р-на, 2012–2013, архит. С. Н. Кондратьев), преимущественно с элементами средневек. псковского зодчества (2 храма в Пскове по проектам архит. Ю. М. Ширяева: Воскресенская ц. в Орлецах, 1994–1997, и ц. мучениц Веры, Надежды, Любви и Софии в Крестах, 2008–2012; ц. Рождества Христова в Майском, г. Печоры, 1999–

2000; Георгиевский собор в пос. Струги Красные, 1993–2005, архит. В. Н. Савельев), реже — визант. стиля (часовня равноап. кнг. Ольги на Ольгинской набережной в Пскове, 1999–2000, архит. А. А. Красильников). В формах необарокко сооружена памятная «царская» часовня Воскресения Христова на Привокзальной пл. в Пскове (2003, архит. С. Н. Кондратьев). Значимым для всего ре-

Часовня
равноап. кнг. Ольги
на Ольгинской набережной
в Пскове. 1999–2000 гг.
Архит. А. А. Красильников.
Фотография. 2017 г.
Фото: З. А. Зверева

гиона проектом стало воссоздание Дмитриевского собора в Гдовской крепости (1540) по обмерам

1906 г. П. П. Покрышкина (1990–1991, архит. И. А. Хаустова, освящен в 1994 в честь Державной иконы Божией Матери) (*Женочин*. 2004).

Прот. Александр Берташ

Ист.: ААЭ. 4 т.; Псковская летопись / Изд.: М. П. Погодин. М., 1837; АИ. 5 т.; ДАИ. 12 т.; Сахаров И. П. Расходная книга Псковской Завеличской ц. Успения Пресв. Богородицы 1531 г. // ЗОРСА. 1851. Т. 1. Отд. 3. С. 1–4; Токмаков И. Ф. Сборник мат-лов для ист. и церк.-археол. описания Псковской губ. Псков, 1883. Вып. 1. 1888. Т. 5; 1889. Т. 6; ПСРЛ. 1903. Т. 19; Серебрянский Н. И. Повесть о явлении Святогорских икон // *Он же*. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 552–561; ПсковЛет. 1941–1955. 2 вып. Лит.: Васильев И. И. Виды г. Пскова и его окрестностей. Псков, 1872; *он же*. Ист.-стат. очерк г. Пскова. Псков, 1878; *он же*. Хронол. указ. ист. памятников, сохранившихся в Псковской губ. Псков, 1878. Тетр. 1; *он же*. Опыт стат.-геогр. словаря Псковского у. Псковской губ. Псков, 1882; *он же*. Ист.-стат. указатель г. Пскова. Псков, 1889; *он же*. Стат.-геогр. словарь Порховского у. Псковской губ. Псков, 1896; *он же*. Археол. указ. г. Пскова и его окрестностей. СПб., 1898; Прохоров В. А. О новгородских и псковских церквях // Христ. древности и археология. СПб., 1872. Кн. 1. С. 14–33; Евалентьев К. Г. Указатель вещественным памятникам древности и старины, церковным и гражданским, в губ. г. Пскове и его окрестностях. Псков, 1875; Годовиков И. Ф. Описание и изображение древностей Псковской губ. Псков, 1880–1882. 3 вып.; Шукин В. Д., свящ. Петропавловский собор в г. Пскове. Псков, 1883; Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1885. Вып. 10; Яхонтов А. Н. Город Псков и его окрестности. СПб., 1886; Лебедев Г. В., свящ. Погост Любятovo. Псков, 1887; Суслов В. В. Мат-лы к истории древней новгородско-псковской архитектуры. СПб., 1888; *он же*. Церковь Успения Пресв. Богородицы Пароменской в Пскове на Завеличье // Памятники древнерус. искусства. СПб., 1910. Вып. 3. С. 27–31; Зверинский. 1890–1897.





3 т.; *Станкевич С.* Церковь в Псковской губ. // Зодчий. 1892. № 3/4. С. 31–32; *Барановский Г. В.* Юбил. сб. сведений о деятельности бывш. воспитанников Ин-та гражданских инженеров. СПб., 1893; он же. Архит. энциклопедия 2-й пол. XIX в. СПб., 1902. Т. 1; *Павлинов А. М.* История русской архитектуры. М., 1894; *Загорский Ф. В.* Погост Любятково Псковской епархии и уезда. Псков, 1900; *Гедимин В. Н.* Прошлое г. Пскова в его ист. памятниках: (Путев. по древностям г. Пскова и его окрестностей). Псков, 1903; *Кремлев Б.* Древний и настоящий г. Псков. СПб., 1906; *Покрышкин П. П.* Церкви псковского типа XV–XVI ст. по вост. побережью Чудского оз. и на р. Нарове // ИИАК. 1907. Вып. 22. С. 1–37; Псков и его окрестности: Очерк истории Пскова: Путев. и справ. книга / Ред.: А. А. Заборовский. Псков, 1907; *Грбарь И. Э.* Церковное зодчество Пскова // Он же. История рус. искусства. М., 1910. Т. 1. С. 237–255; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1911, 1913; *Пирагис Л. Ю.* Город Псков и его достопримечательности. Псков, 1912; *Софийский Л. И.* Город Опочка и его уезд в прошлом и настоящем: (1414–1914 гг.). Псков, 1912; *Панов Н. А.* Летопись г. Острова и его уезда Псковской губ. Остров, 1913; *Цитович Г. А.* Храмы армии и флота. Пятигорск, 1913; *Покровский Н. В.* Заметки о памятниках псковской церк. старины. М., 1914; *Соболев П. Г.* Спутник по Пскову и окрестностям. СПб., 1914; *Лебедев Е. Е.* Порхов и его окрестности: Ист. очерк. Новг., 1915; *Николаевская ц. г. Острова, Псковской губ. Остров, 1915; Некрасов А. И.* Древний Псков и его худож. жизнь. М., 1923; *Романов К. К.* Псков, Новгород и Москва в их культ.-худож. взаимоотношениях // ИРАИМК. 1925. Вып. 4. С. 209–241; он же. Этапы развития русской архитектуры // Архитектура Ленинграда. Л., 1939. № 1(12). С. 57–66; *Брунов Н. И.* К вопросу о раннемоск. зодчестве // Тр. секции археологии / Ин-т археологии и искусствознания. М., 1929. Вып. 4. С. 95–105; *Васильев А.* Древний Псков: Ист. очерк и путев. Л., 1929; *Богусевич В. А.* Мелетовская надпись // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1934. № 7/8. С. 166–168; он же. Порховская крепость // НИС. 1936. Вып. 1. С. 5–22; *Сахаров С. П.* Правосл. церкви в Латгалии. Рига, 1939; *Спегальский Ю. П.* Псков: Ист.-худож. очерк. М.; Л., 1946. С. 36; он же. Памятники зодчества в Пскове // Памятники искусства, разрушенные немецкими захватчиками в СССР. М.; Л., 1948. С. 149–173; он же. Происхождение пониженных подпружных арок ц. Козьмы и Дамиана с Примостья // Памятники культуры: Исслед. и реставрация. М., 1960. Вып. 2. С. 31–41; он же. Реконструкция ц. Николая на Усохе в Пскове // Там же. 1961. Вып. 3. С. 77–91; он же. Здание кожевенного завода XVII в. в Пскове // КСИА. 1962. Вып. 87. С. 112–116; он же. Псков. Л.; М., 1963; он же. Псковские каменные жилые здания XVII в. в М.; Л., 1963; он же. Псковские часовни-успальницы // КСИА. 1964. Вып. 99. С. 106–110; он же. Вариант псковского храма XVI в. Церковь Ильи Пророка в бывшем погосте Торошино // ДРИ. 1968. [Вып.] Худож. культура Пскова. С. 197–203; он же. Гражданская архитектура древнего Пскова // История СССР. 1969. № 1. С. 162–172; он же. Церковь Василий на Горке в Пскове // Сов. Арх. 1970. № 2. С. 252–255; он же. Дом Печенко. Псков, 1973; он же. Сокровища древней архитектуры // Достопримечательности Псковской обл. Л., 1973. С. 98–171; он же. По Пскову XVII в. Л., 1974; он же. Каменное

зодчество Пскова. Л., 1976; *Тараканова С. А.* К вопросу о крепостных стенах Пскова // КСИИМК. 1946. Вып. 13. С. 77–80; он же. Раскопки в Пскове // Там же. 1947. Вып. 17. С. 132–138; он же. Раскопки в Псковском кремле // Там же. 1947. Вып. 21. С. 140–147; *Ларионов И. Н.* По ист. и живописным местам Пскова и области. Псков, 1948; он же. По Пскову и области: Кр. путей. Псков, 1955; он же. Архитектура Пскова: Социалистический и древний Псков. Псков, 1958; он же. По туристским тропам Псковской обл. Псков, 1959; История рус. архитектуры / Ред.: С. В. Бесонов. М., 1950; *Лавров В. А., Максимов П. Н.* Псков. М., 1950; *Косточкин В. В.* О датировке крепостей Острова и Изборска // КСИИМК. 1956. Вып. 62. С. 59–65; он же. Строительная биография крепости Изборска // Сов. Арх. 1959. № 1. С. 124–143; он же. Тропой легендарного Трувора. М., 1971; *Рабинович Г.* Архит. ансамбль Псково-Печерского мон-ря // Архит. наследство. М., 1956. Вып. 6. С. 57–86; *Алфёрова Г. В.* Собор Спасо-Мирожского мон-ря // Там же. 1958. Вып. 10. С. 3–32; *Морозкина Е. Н.* Архит. ансамбль Крыпецкого мон-ря // Там же. 1963. Вып. 15. С. 63–78; он же. Новое в зодчестве Пскова XVI в.: По памятникам Спасо-Елеазарова и Снетогорского мон-рей // Исслед. по истории архитектуры и градостроительства. М., 1964. Вып. 1. С. 183–216; он же. Псковская земля. М., 1975, 1986; он же. Псковская крепость в кон. XVII в. // Псков через века: Памятники Пскова сегодня. СПб., 1994. С. 157–170; он же. Щит и зодчий: Путев. по древнему Пскову. Псков, 1994; он же. Церк. зодчество древнего Пскова: Зодчество Пскова как наследие. М., 2007. 2 т.; *Плешанова И. И.* Псковские архит. керамические пояса // Сов. Арх. 1963. № 2. С. 211–226; *Творогов Л. А.* О датировках двух памятников псковского зодчества // Архит. наследство. 1963. Вып. 15. С. 182–184; *Гроздилов Г. П.* К вопросу о топографии древнего Пскова // Археол. сб. ГЭ. Л., 1964. Вып. 6. С. 139–155; *Максимов П. Н.* Архитектура Новгорода и Пскова кон. XIII — нач. XVI в. // Всеобщая история архитектуры. М., 1968. Т. 6. С. 11–31; *Белецкий В. Д.* Два вновь открытых памятника псковского каменного зодчества // Сообщ. ГЭ. Л., 1971. Вып. 32. С. 29–31; он же. Клейма и знаки на кирпиче XII в. из ц. Дмитрия Солунского в Пскове // Сов. Арх. М., 1971. № 2. С. 272–278; он же. Довмонтов город: Архитектура и монумент. живопись XIV в. Л., 1986; он же. Довмонтов город // Древний Псков: История, искусство, археология: Новые исслед. М., 1988. С. 99–112; он же. Древний Псков. Л., 1991; он же. Псковский кремль в планах и изображениях XVII–XIX вв. СПб., 1997; *Алешковский М. Х.* Начальные этапы каменного строительства Псковского крома // ДРИ. 1972. [Вып.] Худож. культура домонг. Руси. С. 322–348; Земля Псковская: Альб. / Сост.: Б. С. Скобельцын. Л., 1972; *Глезер Е. Н.* Собор Черемнецкого мон-ря // КСИА. 1973. Вып. 135. С. 98–100; *Бологов А. А.* Псков: Путев. Л., 1974; *Панченко И. Я.* Порхов. Л., 1976; *Тыц А. А.* Обмерные и проектные чертежи XVII в. Троицкого собора в Пскове // Средневеков. Русь. М., 1976. С. 336–343; *Карпов К. И.* Улицы Великих Лук. Л., 1980; *Скобельцын Б. С.* Новые мат-лы по архит.-археол. исслед. ансамбля Мальского мон-ря // Крепостное зодчество Псковской земли и ее соседей: Тез. докл. науч. конф. Изборск, 1980. С. 9; он же. Возрождение памятника архитектуры: Реставрация ц. Николая со Усохи XVI в. в Пскове в 1946–1978 гг. // Земля Псковская, древ-

няя и социалистическая. Псков, 1987. С. 78–80; *Тубли М. П.* Авраам Мельников. Л., 1980; *Пилявский В. И. и др.* История рус. архитектуры. Л., 1984; *Каврквелия О. Р., Станюкович А. К., Михайлов С. П.* О дате Ивановского собора в Пскове // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1984. С. 10–11; *Конов А. П.* К изучению памятников псковской архитектуры XIV в. (ансамбль храмов у вост. стены Довмонтова города) // Там же. 1985. С. 19; *Лабутина И. К.* Ист. топография Пскова в XIV–XV вв. М., 1985; *Седов Вл. В.* Псковская архитектура 1-й пол. XIV в. // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1985. С. 16–18; он же. Типология каменных храмов псковских погостов // Там же. 1986. С. 33–36; он же. Церковь Никиты Гусятника XV в. в Пскове // Сов. Арх. 1986. № 3. С. 266–271; он же. Церковь Николая XVI в. в Любятковском мон-ре // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1987. С. 6–9; он же. Церковь Варлаама Хутынского 1495 г. в Пскове // Там же. 1989. С. 18–21; он же. Дмитровский собор в Гдове и ц. Петра и Павла с Буя в Пскове // Там же. 1990. С. 17–19; он же. Церковь Воскресения на Стадище в Пскове // Там же. 1990. С. 15–17; он же. Псковские храмы XV в. в крута ц. Георгия со Вздоха // Сов. Арх. 1991. № 1. С. 134–144; он же. Церковь Ильи Пророка в Кривовицах: По мат-лам обследования 1989 г. // Реставрация и архит. археология: Новые мат-лы и исслед. М., 1991. С. 147–157; он же. Балканские аналогии псковских бесстолпных храмов // Архитектура мира. М., 1992. Вып. 1. С. 64–72; он же. О времени постройки ц. Новое Вознесение в Пскове // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1992. С. 12–15; он же. Псковская архитектура XIV–XV вв.: Происхождение и становление традиции. М., 1992; он же. Церковь Преображения в Колпино // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1992. С. 41–44; он же. Псковские храмы «группы Выбут» // Рос. Арх. 1993. № 1. С. 211–220; он же. «Большие» храмы Пскова XV–XVI вв. // Заказчик в истории рус. архитектуры. М., 1994. С. 27–47; он же. Церковь Жен Мироносиц в Пскове: Монастырское строительство псковских горожан // Там же. 1994. С. 48–63; он же. Успенский собор Святотроцкого мон-ря и псковская архитектура 1560–1570-х гг. // Реставрация и архит. археология: Новые мат-лы и исслед. М., 1995. Вып. 2. С. 133–141; он же. Три бесстолпных псковских храма XV–XVI вв. // ПКНО, 1995. М., 1996. С. 437–440; он же. Псковская архитектура XVI в. М., 1996; он же. Церковь Ильи Пророка в Корлах // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1996. С. 93–96; он же. Церковь Покрова в Знахлицах // Архит. наследство. 1996. Вып. 40. С. 47–50; он же. Церковь Ильи Пророка в погосте Торошино — уникальный псковский храм XVI в. // Там же. 2010. Вып. 52. С. 71–80; он же. Церковь Покрова в Колбежицах // Археология и история Пскова и Псковской земли. 2010. С. 119–126; он же. Изразцы ц. Георгия со Вздоха в Пскове и готическая архитектура Заморья // Архит. наследство. 2011. Вып. 55. С. 25–38; он же. Церковь Ильи Пророка в Добровидах — исчезнувший памятник псковской архитектуры XVI в. // Там же. 2016. Вып. 64. С. 16–21; он же. Основные результаты раскопок ц. Благовещения на Городище в 2016–2017 гг.: Археология и архитектура // Архитектурная археология. М., 2019. № 1. С. 10–34; *Моисеев Г. Я.* Ворота в стальной град Псков // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1986. С. 19–20; он же. Перси Святой





Троицы Пскова // Псков: науч.-практ. ист.-краевед. ж. Псков, 2000. № 13. С. 96–102; *Кирпичников А. Н.* Псков XVI в. по иностранным и рус. источникам // Земля Псковская, древняя и социалистическая. 1986. С. 12–13; *он же.* Иностранцы о Пскове XVI в.: Новые исследования // Древний Псков: история, искусство, археология. 1988. С. 225–235; *Мильчик М. И., Штендер Г. М.* Западные камеры собора Мирожского мон-ря во Пскове: К вопросу о первоначальной композиции храма // ДРИ. 1988. [Вып.] Худож. культура X – 1-й пол. XIII в. С. 77–94; *Михайлов С. П.* Первоначальное убранство интерьера собора Иоанновского монастыря во Пскове // Там же. С. 95–100; *он же.* Из истории псковского Любятковского мон-ря // Земля Псковская, древняя и современная. Псков, 1991. С. 91–94; *Плоткин К. М.* Псковская Приказная палата XVII в. // Древний Псков: История, искусство, археология. 1988. С. 269–278; *Киселев Ю. Н.* Сергиевский мон-рь с Залужья в сел-тах Псковского древнехранилища // Земля Псковская, древняя и современная. 1991. С. 32–49; *он же.* Хозяйственная деятельность Сергиевского мон-ря с Залужья // Древности Пскова: Археология, история, архитектура. Псков, 1999. С. 105–109; *Комеч А. И.* Каменная летопись Пскова XII – нач. XVI в. М., 1993; *он же.* Интерьеры псковских храмов XII–XV ст. // Худож. жизнь Пскова и искусство позднелиз. эпохи: Тез. докл. междунар. науч. конф. М.; Псков, 2003. С. 17–19; *Раппопорт П. А.* Древнерус. архитектура. СПб., 1993; *Голубева И. Б.* Архит. ансамбль Снеготорского мон-ря // Псков через века. СПб.; Псков, 1994. С. 119–136; *она же.* Храм на берегу Псковы // Там же. С. 137–144; *Емелина О. В.* Памятники псковского жилого зодчества XVII в.: Новые исслед. // Там же. 1994. С. 171–180; *она же.* Дом Марины Мишик в Пскове: История, исследования // Псков. 2011. № 35. С. 23–33; Псков через века: Памятники Пскова сегодня. СПб., 1994; *Рахманина Н. С.* О судьбе русского архит. наследия // Там же. С. 145–156; Свод памятников истории и культуры // Там же. С. 195–262; *Бирюков Ю. Б.* Взаимосвязь форм новгородско-псковской архитектуры 1-й пол. XII в. // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1996. С. 43–63; *он же.* Церковь Иоанна Милостивого в Пскове // Там же. С. 38–42; *он же.* Модернизация Псковской крепости в 1620–е – 1630-е гг. // Древности Пскова: Археология, история, архитектура. 1999. С. 115–126; *он же.* К вопросу о датировке икон с изображением Пскова и Псково-Печерского мон-ря и ц. Покрова и Рождества от Пролома // Архит. наследство. 2007. Вып. 47. С. 91–102; *Соленикова Е. В.* Псковско-новгородские отношения 1-й пол. XIV в. и архит. Пскова // Археология и история Пскова и Псковской земли. 1996. С. 35–37; *она же.* Псковские звонницы и колокольни XVI в. // ПКНО, 1997. М., 1998. С. 473–484; *Шульгина С. Е.* К вопросу о крепостных сооружениях древнего Пскова: По мат-лам раскопок у ц. Св. Петра и Павла с Буга // Псков. 1997. № 6. С. 21–28; *она же.* К истории Петропавловского храма // Древности Пскова: Археология, история, архитектура. 1999. С. 109–114; Наш отчий край Дедовичи. СПб., 1998; *Горди А. М.* Атрибуция храмов Довмонтова города: Мат-лы к истории архитектуры Пскова XIV–XVI вв. // Seminarium Bulkinianum: Сб. ст. СПб., 1999. С. 67–76; *Круглова Т. В., Яковлева Е. А.* К истории Успенского храма в Пскове // Древности Пскова: Археология, история, архитектура. 1999. С. 95–105; *Лагуин И. И.* Ист.-градостроительный

черчк г. Себежа и его окрестностей // Псков. 2000. № 12. С. 125–138; *он же.* Псков новгородский (сер. XI – 1-я треть XIV в.) // Там же. 2006. № 25. С. 80–113; *он же.* Столичный город Псков: подготовительный этап. II пол. XIII – I пол. XIV вв.: Ист.-градостроит. очерк // Там же. 2007. № 26. С. 79–94; *он же.* Крыпецкий Иоанно-Богословский мон-рь: 500 лет истории // Крыпецкая обитель. Псков, 2008⁶. С. 3–92; *он же.* Градостроительный ансамбль Пскова на рубеже XV–XVI вв. // Псков. 2012. № 36. С. 70–82; *он же.* Храм Богоявления с Запсковья: История и реставрация // Там же. 2013. № 39. С. 95–105; *он же.* Храм Святого Спаса в усадьбе Волюшова // Псков. 2015. № 42. С. 94–105; *Орлов В. В.* Храмы Великолукского уезда. Великие Луки, 2000; *Васильев М. Е., Васильев Г. М.* Велье: История старинного псковского села. Псков, 2001; *Макенко Л.* Храмы-памятники семейства Ланских на Псковской земле // Псковские хроники. 2002. Вып. 3. С. 210–214; *Алексеев Ю. Н.* Храмы Новоскольниковской земли. Новоскольники, 2003; *Петров С. Г.* Дорогами столетий. СПб., 2003; *он же.* В селе Успенском: Эпизоды истории. Великие Луки, 2005; *Степанов В. Я.* Феофилова пустынь: Прошлое и будущее. М., 2003; *Болховитинов С. А.* Воскресенско-Покровский мон-рь в Нежадове // СПбЕВ. 2004. Вып. 32. С. 90–107; *Ганф Т. И.* Храм-памятник св. равноап. кн. Ольги в Выбутах // Там же. С. 199–201; *Женочин М., прот.* Свято-Державный Димитровский собор в крепости г. Гдова. Псков, 2004; *Медников М. М.* Уездные города Псковской губ. Псков, 2004; *Постников А. Б.* Исчезнувшие псковские мон-ри // Псков. 2005. № 23. С. 69–87; 2006. № 25. С. 25–35; *он же.* Храм святых мучеников Мины, Виктора и Викентия в с. Куся Псковского у. в XVI–XX вв. // Там же. 2013. № 38. С. 14–42; № 39. С. 42–94; Порхов и его уезд: Сб. долев. публ. / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005; *Розов Н. Г.* Ожерелье псковской земли: Дворянские усадьбы. Псков, 2005; Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. долев. публикаций / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005; *Емелина О. В., Гофман Г. С.* Предварительные исследования ц. Вознесения Господня в Бельском Устье Порховского р-на Псковской обл. // Псков. 2006. № 25. С. 114–117; Святые и древности Псковского уезда: По долев. источникам / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2006; *Ефимов А. Н.* Древние погосты земли Сруго-Красненской // Псков. 2007. № 26. С. 12–37; Псковская энциклопедия. Псков, 2007; *Коловасов И. О.* Монастырская ц. Воскресения со Стадица в Баткове ул. на Запсковье: Ист.-погр. контекст архит. памятника // Псков. 2007. № 27. С. 65–74; *Иоаннисян О. М.* Собор Иоанна Предтечи в Пскове и его место в архитектуре Руси XII в. // ДРИ. М., 2008. [Вып.] Худож. жизнь Пскова и искусство позднелиз. эпохи. С. 9–22; *Никитин В. Е., Голубева И. Б.* Архитектура собора Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря: Мат-лы. натурн. исслед. // Там же. С. 37–64; *они же.* Единственный на Руси: История создания, жизни и реставрации Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря. Ч. 1: XII в. // Псковская губерния. 2009. 02–08 сент. (№ 33). С. 12–14; *Сарабянов В. Д.* Программ. монашеских изображений в росписях собора Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря // ДРИ. М., 2008. [Вып.] Худож. жизнь Пскова и искусство позднелиз. эпохи. С. 65–98; *Котов В. В.* Холмская крепость XVI в. // Псков. 2008. № 29. С. 3–15; *он же.* Страницы истории Иоанно-Богословского Костельникова мон-ря на Мишариной горе

(1547–1721) // Там же. 2010. № 32. С. 134–143; *он же.* Экскурсия в город Холм XVI в. // Там же. 2013. № 38. С. 43–51; *Емелина О. В., Закурина Т. Ю.* Исследования у ц. Василия на Горке // Археология и история Пскова и Псковской земли. 2009. С. 182–186; *Кузнецов А. В.* Датировка Троицкой ц. в Доможирке // Ю. П. Спегальский и ист.-культ. наследие Псковской земли: Мат-лы науч.-практ. конф. Псков, 2009. С. 53–60; *он же.* Храм Святой Троицы в с. Доможирка: Страницы истории // София. Новг. 2010. № 1. С. 5–10; Псковская епархия: Справ.-путев. / Сост.: В. П. Воробьев, А. В. Зилотов. СПб., 2009; *Харлашов Б. Н.* Археологические раскопки ц. Иоанна Милостивого в Пскове // Археология и история Пскова и Псковской земли. 2009. С. 187–197; *Чекмарев А. В.* О судьбе забытой копии Чесменской церкви // Русская усадьба. М., 2009. Вып. 15. С. 386–399; *Попов А. В.* Натурные исследования ц. Василия на Горке в Пскове в 2007 г.: Предв. итоги // Архит. наследство. 2010. Вып. 52. С. 61–70; *Емелина О. В., Изотова Л. Е.* Приказная палата в Пскове. История строительства. Реставрация // Псков. 2011. № 34. С. 10–24; *Михайлова О. К.* Тихая радость: Ц. Покрова Божией Матери дер. Озера. СПб., 2011. С. 25–26; *Новикова Н. Н.* Некоторые страницы истории Троицкого кафедр. собора // Псков. 2011. № 34. С. 3–9; *Степанов С. В.* Исследования на территории некрополя Спасо-Елеазаровского мон-ря // Археология и история Пскова и Псковской земли. 2011. С. 95–104; Храмы и мон-ри Великолукского у. Псковской епархии / Сост.: Н. В. Коломийцева, инокиня Фотиния (Парфёнова). Псков, 2011. Вып. 4; *Зайцев А. С., Лагуин И. И.* К изучению крепостных сооружений 1309 г.: Первый опыт проектных геофизических исслед. в Пскове // Псков. 2012. № 36. С. 59–69; *Белоножкин А. Е. С.* Петербургский епарх. архит. А. П. Аппаксин. СПб., 2013. С. 79–81, 92–96; *Скобкарёва (Булдакова) Д. С.* О датировке собора Рождества Христова Мальского мон-ря // Актуальные проблемы теории и истории искусства: Тез. докл. междунар. конф. СПб., 2013. Вып. 3. С. 28–29; *она же.* К истории изучения псковской архит. XVI в. // Там же. 2014. Вып. 4. С. 162–172; *она же.* К вопросу о типологии монастырских соборов и приходских храмов Пскова XVI в. // Там же. 2016. Вып. 6. С. 93–94; *Антипов И. В.* О времени появления храмов на подцерковье в псковской средневек. архитектуре // Образ христ. храма: Сб. ст. по древнерус. искусству к 60-летию А. Л. Баталова. М., 2015. С. 186–195; *Берташ А., прот.* Строительство военных храмов при протопр. Александре Желобовском и их стилистика // История военного и морского духовенства в Российской империи в кон. XIX – нач. XX вв. СПб., 2015. С. 62–84; *Шулакова Т. В.* Храмы Пскова. Псков, 2017².

Прот. А. Берташ, И. В. Антипов,

А. Е. Гриц, Д. С. Скобкарёва

Художественное наследие XII–XXI вв. Древнерусская иконопись Пскова — одно из самых значительных и самобытных художественных явлений XIV–XVII вв., отличающееся цельностью и единством стиля при развитии на раннем этапе в общем русле визант. искусства. Образный строй с особой личностной интонацией, колорит и манера письма, композиционные и иконографические





особенности позволяют говорить об уникальной живописной системе, повлиявшей на сложение общерус. стиля с сер. XVI в.

Произведение искусства домонг. периода, ансамбль фресок собора Мирожского мон-ря (ок. 1140), рассматривается как часть (или одна из ветвей) художественной культу-



Сошествие во ад.

Роспись

*собора Рождества Пресв. Богородицы
Снеготорского мон-ря.
1313 г.*

ры Новгорода (см. ст. *Новгородская республика*). Как самостоятельный художественный центр Псков складывается не ранее сер. XIII — 2-й пол. XIV в. От этого пестрого в иконографическом и художественном отношениях периода дошли немногие случайно уцелевшие иконы и лишь один памятник монументальной живописи — фрески собора в честь Рождества Пресв. Богородицы Снеготорского мон-ря (1313). Уже ранние памятники демонстрируют признаки локального стиля, отсутствие выраженных новгородских черт, что подтверждает, напр., сравнение росписей Снеготорского монастыря и ц. свт. Николая Чудотворца на о-ве Липно близ Новгорода (ок. 1299).

Историография. В отличие от богатой истории изучения живописи Новгорода открытие феномена «псковская школа иконописи» произошло поздно: коллекционеры с XIX в. все происходящие из Пскова памятники рассматривали как варианты новгородского «пошиба». Такое же положение сохранялось в исследованиях о местной церковной старине, включая важнейшие памятники иконописи (Н. В. Покровский

и В. Д. Грацилевский): подробные описания икон в церквях Пскова в «Путеводителе» Н. Ф. Окулича-Казарина (1911, 1913), в записках краеведа Г. М. Казакова, буд. заведующего Псковским музеем (1919–1922), сделанных им в связи с подготовкой к XV Археологическому съезду в Новгороде (1911) и к XVI съезду в Пскове (авг. 1914, не состоялся из-за первой мировой войны); в тексте П. П. Муратова об иконописи в 6-м томе «Истории русского искусства» (1915). Публикация в 1915 г. Л. А. Мацулевичем открытых фрагментов росписи в соборе Снеготорского мон-ря позволила датировать их временем строительства храма и рассматривать в контексте визант. искусства. Впервые о яркой индивидуальности местной живописи упомянул А. В. Грищенко, сравнивший «монументальную эпичность» Новгорода с «лирическим декоративным стилем» живописи Пскова, сочетание «лиризма» и «интенсивности» тоновой живописи с «драматизмом и экспансивностью, «экзальтацией чувств» (Грищенко. 1917. С. 70–72). Подобную прозорливость в интерпретации художественной образности местного искусства можно объяснить публикацией икон из собрания А. В. Морозова, большая часть которых была приобретена в Пскове.

Первым опытом изучения псковской живописи как оригинального явления древнерусского искусства можно считать книгу А. И. Некрасова (1923), к-рый на основе знакомства с единичными древними памятниками отказался от господствовавшей до того «панновгородской» теории происхождения живописи Пскова, отметил ее связь с Западом, влияние Греции и южнослав. культур, увидел в снеготорских фресках признаки знакомства с визант. искусством раннего XIV в. В 1925 г. псковские храмы были обследованы на предмет древних икон Е. И. Силиным, Н. А. Реформатской и Н. Е. Мнёвой в рамках широкомасштабной деятельности Комиссии по охране и реставрации памятников древнерусской живописи. В 1926 г. в ГЦХРМ (Москва) оказалась большая часть ранних псковских икон и началась их систематическая реставрация. Впервые в расчищенном виде они были представлены на зарубежной выставке 1929 г., что позволило тогда же Грабарю заявить об

открытии Пскова как нового художественного центра (*Грабарь*. 1966. С. 229). За этим последовало неск. важных статей (*Жидков*. 1928 и др.), авторы к-рых поддерживали мысль о самобытности художественной жизни Пскова, развивавшейся так же, как и др. «местные школы», в неразрывной связи с общим стилем древнерус. искусства.

Работы А. И. Анисимова 1930 г., посвященные расчистке монументальной живописи и реставрационным открытиям икон Пскова (*Анисимов*. 1983), стали первой попыткой выявления этапов стилистической эволюции, эталонным памятником которой были признаны фрески Снеготорского монастыря. Были определены близкие к ним иконы: «Собор Богоматери», «Святые Варвара, Параскева и Ульяна» (ГТГ), поясной «Димитрий Солунский» (ГРМ), «Богоматерь Любятовская» (ГТГ). Анисимову принадлежит идея о деятельности «варваринского» мастера XIV в., написавшего первые 2 из упомянутых икон, найденные в 20-х гг. XX в. в ц. вмц. Варвары в Пскове и сходные с новгородскими фресками: в церквях мон-ря на Волотовом поле (1363) — работы Феофана Грека (1378), в ц. вмч. Феодора Стратилата (80-е гг. XIV в.). Впервые автор датировал расчищенные произведения, выделив домонгольские — Деисус из ц. свт. Николая Чудотворца от Кожи (ГРМ), «Свт. Николай Чудотворец» из той же церкви и «Успение Пресв. Богородицы», храмовую икону из церкви с Пароменья (обе в ГТГ). Реставрационные достижения рус. науки дали материалы для дискуссии: истоки самобытности Пскова Анисимов видел в усилении интеллектуальной жизни горожан, а Некрасов — в особых контактах с Полоцко-Смоленскими землями (*Некрасов*. 1937).

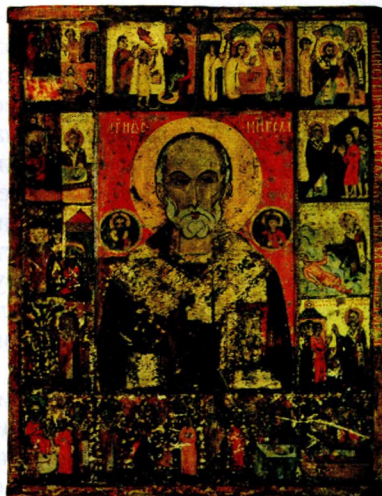
Итоги 30-летнего изучения псковской живописи были подведены в статьях В. Н. Лазарева для 2-го тома «Истории русского искусства» (1954). Были обозначены основные этапы и направления развития (византизирующее и локальное), выделены группы памятников («архаические» и «прогрессивные»), даны характеристики наиболее значительных из них. По мнению Лазарева, наиболее ранние иконы «не образуют замкнутой стилистической группы». Он причислил «Сошествие во ад» из собрания Н. П. Лихачёва



(ГРМ) к кругу «варваринских образов» как «местной струи» посл. четв. XIV в., определенной влиянием проникшего из Новгорода палеологовского искусства; развил идею об архаичности и консервативности псковского искусства, сохранявшего в XV–XVI вв. характер более раннего стиля. Начиная с работ Лазарева число псковских икон быстро пополнялось произведениями, не имеющими отношения к этому центру, приписанными ему в силу схожести колорита, использования ассиста или экспрессивности письма, напр. новгородские царские врата 2-й четв. XV в. из собрания И. С. Остроухова (ГТГ).

Художник Н. М. Чернышёв попытался составить характеристику псковской школы живописи, основываясь на употреблении красочных пигментов, в т. ч. местного происхождения (Чернышёв. 1954). В. В. Филатов, участник реставрационных работ 1948–1949 гг. в Снеготорском мон-ре, внес коррективы в эти выводы: псковские иконописцы использовали устойчивый набор красок — аурипигмент, темно-красный и зелёный особых оттенков. Большую часть датировок и взглядов Лазарева на развитие псковской живописи (за исключением более ранней датировки — XIII в., древнейшей иконы этого центра — житийного образа прор. Илии), разделила Мнёва, в соавторстве с В. И. Антоновой описавшая в каталоге ГТГ (1963) все поступившие из этого центра памятники.

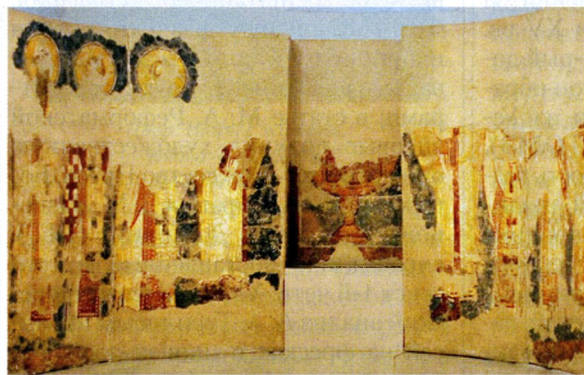
Группа икон, связываемых с деятельностью «варваринского» мастера, была рассмотрена и дополнена иконой «Деисус со святыми Варварой и Параскевой» (НГОМЗ) М. А. Реформатской (Реформатская. 1968), по мнению которой, они являются высшей точкой эволюции местной школы живописи 2-й пол. XIV в. Соединив в статье разновременные памятники, автор дал точную оценку особенностей их стиля, характерного для 1-й половины следующего столетия. В ряде статей (1971) и тексте диссертации (1979) М. А. Реформатская предложила концепцию 2-этапного становления местной школы: на раннем этапе (XIII — 1-я пол. XIV в.) проявились лишь некоторые свойства, отразившие местную духовную специфику и свидетельствующие о зарождении псковских «писем»; их кристаллизация и становление устойчивых при-



Свт. Николай Чудотворец,
с житием.
Икона.
1337 г. (ГРМ)

знаков «экспрессивно-живописного» стиля происходило под влиянием искусства Феофана Грека во 2-й пол. XIV в. и ярче всего отразилось в произведениях «варваринской мастерской». В дальнейшем эти черты вплоть до нач. XVI в. сохранялись, определяя баланс «прогрессивных» и архаических черт и делая стиль консервативным.

Важную роль сыграла выставка «Живопись Древнего Пскова», устроенная по инициативе ГЦХРМ им. акад. И. Э. Грабаря в 1970 г., объединившая произведения из разных музеев, в т. ч. найденные во время экспедиций 50–60-х гг. XX в. Помимо неизвестных древнейших памятников — икон «Богородица Одигитрия» (нач. XIV в., ПИАМ) и «Свт. Николай Чудотворец» из Видлебя (1337 г., ГРМ), «Крещение» (2-я пол. XIV в., ГЭ) — впервые были широ-



Служба св. отцов.
Роспись алтарной апсиды
ц. свт. Николая Чудотворца
на Гребле (?). 50-е гг. XIV в.
(ПИАМ)

ко представлены иконы XVI в. и целые комплексы псковских иконостасов. Публикация этих памятников сделала более сложной картину развития местного иконописания

в XIV–XVI вв. (датировки многих были изменены в ту или иную сторону, подчас на 100 лет). На основании того, как представляли в науке того времени стилистические черты «школы» (особенности колорита, ассиста, композиционной экспрессии), в число псковских было включено значительное число икон, в действительности связанных с др. центрами — Вологодой, Ростовом, Москвой: «Борис и Глеб на конях» (ГТГ), «Косма и Дамиан в житии», «Чудо Георгия о змие» с Пинеги (Британский музей, Лондон). С той же атрибуцией и датировками эти памятники вошли в 1-й большой альбом, посвященный псковским иконам (Овчинников, Кишилов. 1971); А. Н. Овчинников тогда же опубликовал брошюру о материалах, пигментах и приемах в станковой живописи XIII–XVI вв., к-рые, по его мнению, позволяли определить «местную» специфику (Овчинников. 1971).

На эти годы приходятся работы Л. И. Лифшица о росписях Снеготорского мон-ря, в к-рых впервые (еще до их раскрытия) рассматривались иконографическая программа ансамбля, вопросы особенностей художественного стиля и происхождения мастеров. Эти выводы были дополнены и скорректированы в результате реставрационных работ (Г. С. Батхель, В. Д. Сарабянов с 1985 г.; см. ст. Псковский Мироздский в честь Преображения Господня мужской монастырь). Именно в снеготорских фресках в «готовом виде» предстают почти все главные приметы местной «школы», оригинальная манера письма, приемы и методы работы.

Важным этапом стала находка археологической экспедицией ГЭ (1972–1981) под руководством В. Д. Белецкого фрагментов фресок в

основаниях храмов Довмонта города. Предложенные датировки росписей: в Никольской ц. на Гребле (?) — 50-ми гг. XIV в., а в Покровской (?) ц. — 1383 г. (Белецкий. 1980; он же. 1986) вполн. были скорректированы — ок. 1400–1420-е гг. (Седов. 1992. С. 81–88; Комеч. 1993;

Лифшиц, 2004), что позволило по-новому взглянуть на периодизацию псковской живописи в XIV–XV вв.

Целый ряд работ Лифшица 70–90-х гг. XX в. был посвящен памятникам иконописи, в которых были уточнены, а подчас и пересмотрены датировки (напр., житийная икона прор. Илии из погоста Выбуты, ГТГ), найдены аналоги их стилю в искусстве византийских провинций. Наиболее полное издание (Родникова, 1990) объединило рекордное число памятников псковской иконописи, в т. ч. опубликованных впервые; при всех особенностях (сочетание в текстах и каталожных данных неточных, а порой и неверных датировок, искусственно введенные направления стиля, отсутствие художественных характеристик) альбом демонстрировал цельную картину развития псковского искусства.

По-новому взглянуть на псковские иконы и фрески стало возможным после выхода ряда статей Л. В. Бетина, В. М. Сорокатого, Сарабянова, И. А. Шалиной, А. К. Крылова, А. С. Косцовой и др., в к-рых были опубликованы неизвестные или углубленно изучены известные памятники, решались вопросы развития и эволюции стиля псковской живописи XIV – сер. XV в. Результатом статьи В. К. Лауриной (1990) о времени создания псковских икон в ГРМ, основанной на их технико-технологическом исследовании С. И. Голубевым, стало выведение из числа псковских иконы вмч. Димитрия Солунского (в рост), признание более широких («Сошествие во ад» из собрания Лихачёва) или уточненных датировок; бо́льшая часть этих выводов в посл. была отвергнута или изменена. Важные наблюдения за памятниками рубежа XIV и XV вв. были сделаны Сорокатым, к-рый дополнил число псковских икон образом Богородицы Одигитрии из Успенской ц. с Пароменья (НГОМЗ), пересмотрел последовательность развития и эволюцию местной традиции: он впервые подверг критике идею о «варваринском мастере» и показал разницу в стиле приписываемых ему или его мастерской памятников, большей частью написанных уже в XV в.

Существенно изменились представления о хронологии и периодизации псковской живописи к моменту выхода монографии Лифшица (Лифшиц, 2004) о древнейшем перио-

де псковской «школы»: кон. XIII – нач. XV в., о формировании и развитии локальной художественной традиции. Помимо уточнения места каждого из сохранившихся памятников в процессе формирования той или иной школы, особенностей письма мастеров, в центре внимания оказались вопросы поэтики местного искусства, эмоционального звучания образов, личностного начала в их содержании, раскрывающих суть искусства этого центра.

Своеобразным итогом изучения псковского искусства за последние десятилетия стал сб. «Древнерусское искусство», посвященный 1100-летию Пскова (ГИИ, 2008), с рядом важных статей по истории его монументальной и станковой живописи: исследования монашеской программы в росписях Снеготорского мон-ря (Сарабянов) и Довмонтова города (А. С. Преображенский), росписей ка-



но могла иметь первую на этой земле иконописную мастерскую. Косвенно это

Сошествие Св. Духа.
Роспись
Преображенского собора
Мирожского мон-ря. Ок. 1140 г.
Фото: В. Е. Сусленков

пеллы Св. Креста на Вавеле 1470 г. (А. Ружицка-Брысек), расширяющих географию деятельности псковичей; публикации отдельных икон, как известных, так и впервые введенных в науку: 2 работы Сорокатого, посвященные житийному образу вмч. Феодора Стратилата из церкви в Кальбенштайнберге (Бавария, ФРГ) и анализу развития стиля иконописи 1-й пол. – сер. XVI в., ее взаимодействию с другими центрами; в статье М. А. Реформатской впервые получил художественную оценку образ «Рождество Пресв. Богородицы» из собрания В. М. Васнецова, позднее П. Д. Корина (ГТГ), справедливо поставленный в контекст 1-й четв. XV в. Палеографический анализ А. А. Туриловым надписей на фресках и иконах позволил уточнить датировку целого ряда важнейших икон, что подтвердило результаты, полученные при технико-технологическом и художественном анализе стиля икон в работах Шалиной и др.

Сведения о памятниках живописи на территории Пскова в XII – 1-й пол. XIII в. От домонг. эпохи собственно псковских памятников не сохранилось. Ансамбль фресок Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря, с к-рого Лазарев начинал изложение истории местной живописи, как стало понятно после их раскрытия (с 1991) и изучения, был создан греч. художниками (см. ст. Псковский Мирожский в честь Преображения Господня мужской монастырь). Программа фресковой декорации собора, акцентирование экклезиологических сцен в алтаре, сцена Сошествия Св. Духа над входным порталом и апостольский цикл показывают, насколько велика была роль владычного мон-ря и митрополичьей кафедры в христианизации края и города. Мирожская обитель не только была духовным средоточием, центром книжности,

может подтверждать сакрализация самих росписей и монастырских икон,

служивших образцами для копирования вплоть до XV–XVI вв. Фрагменты орнаментальной росписи, сохранившиеся в храме Иоанновского мон-ря, были исполнены спустя 50 лет, видимо, смоленскими мастерами и также не имели прямого отношения к истории местного искусства. Границы Пскова вплоть до нач. XIII в. почти не выходили за пределы буд. Довмонтовой стены, и, судя по отсутствию в летописях сведений о возведении каменных храмов, здесь не было своих художников-монументалистов.

Отсутствие собственных памятников было определено неслучайным и не княжеским статусом Пскова – города-крепости, форпоста борьбы с рыцарями Тевтонского и Ливонского орденов. Имманентная готовность к смерти, эсхатологические ожидания, вероятнее всего, определяли своеобразную, глубоко личностную молитвенную интонацию псковских икон, в к-рой стойкость, покорность воле Господа со-



четається с ожиданием справедливого суда и воздаяния. Определенное влияние на мироощущение и образное мышление жителей оказывали особенности достаточно автономного политического управления, где власть князей ограничивалась военными и судебскими функциями. Значительной вплоть до времени вхождения Пскова в состав Московского гос-ва оставалась роль граждан в общественной жизни — на вече, в «соседских общинах» (объединениях жителей одной улицы), духовным и социальным центром к-рых были церковные общины, отличавшиеся уникальной системой управления. Отсутствие сложной иерархической системы, тесная городская застройка, при к-рой церкви и жилые дома часто делили одну территорию, привели к более тесной, нежели в др. рус. центрах, связи духовенства и мирян: при усилении роли церковных «соборов», объединяющих городские части, фактически для управления жизнью общины сформировался институт церковных старост, к-рые обычно выступали ктиторами строительства храмов, их убранства. Сильное влияние на духовную атмосферу и культурную жизнь оказывало широкое распространение келлиотских монастырей, инициатива и средства для устройства к-рых исходили от принявших в них постриг горожан, часто на месте их личных владений. Это приводило к проникновению аскетических идей в повседневную жизнь мирян, создавало своеобразную модель религиозной жизни, которой единственно можно объяснить необычность местной иконописной традиции и тот факт, что все древнейшие происходящие из этого центра произведения далеки от стиля живописи гос-ва-сюзерена — Новгорода.

В Пскове не было крупных ремесленных или торговых корпораций, похожих на новгородские, больших мон-рей с многочисленной братией (кроме Мирожского), уличанских и кончанских общин, имевших средства для возведения каменных храмов, как и коллективных заказчиков икон. Слабая социальная среда и отсутствие «лучших мужей» не способствовали инициации художественной деятельности. Главными заказчиками икон оставались князья и их ближайшее окружение. Поскольку на псковском княжеском столе вплоть



Торопецкая икона Божией Матери.
Сер. XIV в. (ГРМ)

до 1240 г. сидели представители смоленской ветви дома Мстиславичей, в первую очередь возросло художественное влияние Смоленска. Об этом свидетельствуют фрагменты фресок собора Иоанновского мон-ря и сведения летописи (Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 79) о мироточивой иконе Спаса, стоявшей над



Прор. Илья, с житием.
Икона. Сер. XIII в.
(ГТГ)

гробом кнг. прмц. Евпраксии, дочери полоцкого кн. Василия (Рогволода) Борисовича, место захоронения к-рой подтверждает связь с родом смоленских князей.

Становление живописи в Пскове, видимо, началось не ранее сер. XIII в. под воздействием 2 факторов: отсутствия укорененных традиций комниновского времени и влияния юго-западных и прибалтийских земель.

Иконографические и стилистические особенности памятников той эпохи должны были послужить отправной точкой для первых местных иконописцев. Возможно, ими вдохновлялись мастера, создавшие в сер. XIV в. золотоассистные иконы, такие как Торопецкая икона Божией Матери, Деисус (обе в ГРМ) и «Свт. Николай Чудотворец» (ГТГ) из Никольской ц. от Кож; приемы эти впосл. не получили распространения.

Древнейшим памятником псковской иконописи является монументальная житийная икона прор. Илии (сер. XIII в., ГТГ) из церкви с тем же посвящением в погосте Выбуты, на легендарной родине равноап. кнг. Ольги (Елены). Торжественная величавость образа сочетается с мягкостью интонации. Иконографическая программа отразила круг идей, актуальных для ранней эпохи христианизации Пскова, осознания им своей самобытности. Выбранный в среднике тип задумчивого пророка, сидящего «на камне веры» в пустыне и словно прислушивающегося к небесному гласу, «тихому ветру» на горе Хорив (3 Цар 17. 3–7; 19. 11–12), обозначает теофаническую тему Богообщения; однако здесь она уступает др. граням почитания святого — как стража веры, бдительно-го хранителя духовного стада. Обращая свой взгляд к Спасителю в деисусном чине, пророк ходатайствует за свой народ. Идеи миссионерства, борьбы с идолопоклонством и нечестием народа подтверждает выбор сцен из жития (на нижнем поле клейма сохранились фрагментарно), где прор. Илья выступает как преданный Богу исповедник и оратор, наказующий неверных и неправедных правителей, жрецов Ваала, творящий чудеса и приносящий угодную жертву. Это самая древняя рус. житийная икона и одна из ранних подобных икон в искусстве визант. мира, первый пример помещения деисусного чина в верхней части иконы. Иконография изображения святого в среднике, художественные особенности иконы близки к фреске диаконника Успенской ц. мон-ря Морача (Черногория, 1252–1255). Одной из черт, впосл. ставшей приметой псковского искусства, является трактовка композиции как многосоставного пространства, где насыщенное по содержанию центральное изображение дополняют житийное





повествование и деисусный чин на верхнем поле; поклонный образ уподоблен монументальной росписи. Признание произведения как образа «архаизирующего» направляло служило основанием для его датировки периодом вплоть до нач. XIV в. Рассмотрение иконы в контексте визант. искусства позволило Лифшицу датировать ее сер. XIII в. Древние традиции действительно сказались в живописи клейм и в полуфигурах Деисуса, где в отличие от средника сохраняется комниновский тип голов с мягко очерченными ликами и миндалевидным разрезом глаз. В целом произведение отражает характерное для своего времени стремление к эмоциональной открытости, величавому спокойствию, передаче неизменного духовного идеала и обретенной ясности. Следование монументальному пластическому стилю, окончательно сформировавшемуся к 3-й четв. XIII в., сказалось в отсутствии пространственного иллюзионизма. Фигура прор. Илии, заполняющая почти весь средник, приобретает черты гиганта, сочетается с массивно-весомыми и округлыми формами, не отделимыми от симметрично-обобщенного «пейзажа». Лапидарные, повторяющиеся композиции клейм лежат в одной плоскости, параллельно которой в каждом из них разворачиваются 2–3 малоподвижные фигуры, наделенные скупыми жестами. Уплощенность композиции усиливается приглушенным тонально сближенным колоритом: пространственные планы — это окрашенные ровно цветковые поверхности с контурными черными линиями. Красочная гамма строится на сочетании плотных, пропитанных теплым светом лиловых, темно-коричневых, красно-оранжевых пигментов, выявляющих весомую пластику форм, и редких смесей холодных розовых, сиреневых, голубых полутонов, подчеркивая благородную сдержанность, создавая мерцающий эффект на серебряном, ныне почти утраченном фоне. Необычен тип лика с широко расставленными глазами, своеобразно личное письмо с монохромной ровной карнацией без подрумянки. Материальные особенности иконы — сосновая доска, цвет фона, объединяющие ее с группой древнейших образов — станут характерными для псковских памятников. Именно с этой иконы,

возможно, хранящей черты наследия иных центров, началось формирование художественной традиции Пскова.

Оживление культурной жизни следует связывать со временем появления в Пскове блгв. кн. Довмонта (Тимофея). С ним переселились и приняли крещение 300 литовцев — члены княжеского «дома» и дружины, среди которых могли быть представители творческих профессий. С последними десятилетиями XIII в. связывается возведение княжеских церквей и создание вкладных икон, из которых наиболее известна по списку «Богоматерь Мирожская» (после 1582 г., ПИАМ) с предстоящими блгв. кн. Довмонтом и его супругой кнг. Марией — донаторами, изображенными «под кровом» простертых в молении рук Оранты. Тип композиции с предельно близкими к небесной покровительнице молящимися, мотив личного обращения получили широкое распространение в балкан. искусстве XIII в.: облик Довмонта-старца свидетельствует о создании иконы незадолго до его смерти, богатый золотой ассист на одеждах Богоматери повторяет примету псковской живописи 1-й пол. — сер. XIV в. Не исключено, что в Псков эта особенность проникла из сев.-вост. земель, учитывая иконографическую близость Мирожской иконы к иконе «Богоматерь Великая Панагия» из Ярославля (1-я треть XIII в., ГТГ) и династические связи блгв. кн. Довмонта через брак с родом Владимиро-Суздальских князей.

Икона «Богоматерь Одигитрия» из Никольской ц. от Кожы (ГТГ) близка по времени к Мирожской иконе Божией Матери, но принадлежит к иному пласту местной живописи, не имевшему глубокого знакомства с византийской традицией. Крупная (130×102 см) икона, как и ее прототип, представляет собой поклонный образ, предназначенный для литийных всенародных молений, восходит к какому-то чтимому изображению, как и другие ранние псковские Богородичные иконы. Низкое положение фигуры Младенца подобно возлежанию на одре, оно напоминает композицию «Недреманное Око», с евхаристическими коннотациями, их же подчеркивает крестообразно наброшенный темно-синий гиматий, ассоциирующийся с одеждами воина-победи-



Икона Божией Матери «Одигитрия». Посл. десятилетия XIII в. (ГТГ)

теля, а красное перекрестие нимба символизирует торжество над смертью. Откинутый край плаща, обнажающий пурпурно-охристый хитон Еммануила, свидетельствует о триумфе Судии мира. В этом контексте Его поза уподобляется образу торжественно сидящего на престоле Царя Славы с устойчивым символизмом одеяний, в т. ч. откинутым и лежащим на левом колене краем гиматия. Массивные пропорции фигур, их оплывающие силуэты усиливают незыблемость образа; ощущение прочности способствуют почти квадратные пропорции доски и киноварный цвет фона. По сравнению с визант. образами усилены эмоциональная выразительность ликов, их задушевная открытость, мягкие взгляды преувеличенных глаз выражают живое участие личного обращения. Личное письмо с темно-оливковым санкирем и сплывленными с ним пятнами подрумянки характерно для визант. провинциальных памятников 2-й пол. XIII в. Колористическая организация выявляет скрытый цветовой потенциал густых тонально сближенных сумеречных цветов, контрастирующих с ровно окрашенной плоскостью фона и ярко-желтым цветом нимбов и полей.

Храмовая икона ц. Успения Пресв. Богородицы с Пароменья (ГТГ) относится к первоначальному убранству крупнейшего кончанского храма на Завеличье, стоящего напротив Крома, у переправы через р. Великую. Плохая сохранность до последнего времени сказывалась на оценке ее живописи, в которой исследователи видели признаки низовой культуры, отступления от «классичес-



ких» норм визант. искусства. Однако именно этот памятник, созданный в посадской среде, демонстрирует наступление нового этапа в развитии местного искусства. Материальные примеры: использование сосновой доски как основы и грубой паволоки с тонким левкасом, узнаваемых пигментов — червлени (кораллово-красного), коричнево-красного, насыщенного зеленого, аурипигмента (желтого), типичные для псковичей, свидетельствуют об устойчивости во 2-й пол. XIII в. местной художественной традиции. Лаконичный вариант сцены, отчасти переключившейся с росписью собора Мирожского мон-ря, сочетается с введением дополнительных мотивов — подсвечников и золотого сосуда у подножия ложа, напоминающих о ветхозаветных прообразах Богоматери — стамне с манной небесной в Скинии Завета (Исх 16. 33,34), что отражает знакомство с тенденциями визант. искусства того времени. Прimitивизация пространства демонстрирует поиск мастерами новых принципов его организации: многочисленные персонажи, собранные в тесные группы, едва умещаются в пространственно сжатый средник. Упрощенные и предельно уплотненные пластические формы выявлены благодаря особенностям утрированно длинных фигур с тяжелыми пропорциями и



Успение Пресв. Богородицы
2-я пол. XIII в. (ГТГ)

лапидарными силуэтами, с массивными головами и крупными конечностями. Такой эффект созвучен мн. памятникам визант. периферии последних десятилетий XIII в., как

и принцип опредмечивания каждого элемента, известный по новгородской иконе свт. Николая Чудотворца («Никола Липный») мастера Алексея Петрова (1294, НГОМЗ), а также своеобразный «иконографический натурализм», проявив-



Жертвоприношение
прор. Или на горе Кармил.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
Снетогорского мон-ря. 1313 г.

шийся в жестах ангельских фигур на иконе из Пароменской церкви, словно выглядывающих из-за краев мандорлы, к-рых они касаются руками. С аналогичной сценой Успения Пресв. Богородицы в снетогорской росписи памятник связывает скорбное выражение ликов с гротескными чертами. Сгущенная и сумеречная гамма, постепенно нарастающий по интенсивности свет из глубины серебряного фона позволили художнику создать эффект погружения в нее разномасштабных фигур. Наибольшей яркости палитра с характерными для Пскова диссонирующими цветами достигает в центре композиции — сияние белых пелен Души Богоматери, Которую поддерживает Христос как Источник света. Уже в полной мере заявила о себе художественная природа псковской образности: напряженный драматизм и осязательность, придающая особую достоверность атмосфере мистического события, нарастание экспрессии, в к-рой всегда присутствует стихийное начало, сочетание сдержанности чувств, трогательной скорби и простонародной искренности, к-рые, по выражению Лифшица, наделены конкретным смыслом устройства вокруг ложа Пресв. Богородицы церковной общины.

Центральным памятником искусства Пскова 1-й пол. XIV в. являются росписи ц. в честь Рождества Пресв.

Богородицы Снетогорского мон-ря, основание к-рого традиция связывает с именем блгв. кн. Довмонта (Тимофея). Обитель быстро превратилась в одну из крупнейших, воспринималась как новый духовный центр аскезы наряду с Мирожским мон-рем. После 1299 г. строительством каменного собора, его фресковым убранством, видимо, занималась кнг. Мария Димитриевна (в иночестве Марфа, † 1317) (*Лабутина*. 2011. С. 215). Возрождение прежних традиций стенописи отчасти может объяснять определенную архаичность части иконографической программы, ориентированной на визант. фрески в соборе Мирожского мон-ря (архитектурные формы к-рого были воспроизведены строителями в Снетогорье), и отражать представления псковичей о нормах и принципах храмовой декорации. Однако роспись демонстрирует осведомленность мастеров в визант. иконографическом арсенале, творческое обращение к разным образцам и текстам которого свидетельствует о сложившихся к тому времени связях Пскова с духовными и художественными центрами Византии. Сочетание традиционализма и новаторства, глубокое знание книжных источников, особый дар интерпретации канонических композиций составят вплоть до XVI в. неотъемлемые черты мышления местных художников — мыслителей и богословов.

Обращение к традициям XII в. подтверждают ключевые элементы росписи — купольное «Вознесение» с огромной фигурой восседающего на радуге Христа, триумфально окруженного ангелами, евангелистами с их символами (в парусах); в конхе уникальный образ Богоматери с Младенцем на троне со склоненными архангелами, догматический смысл к-рого раскрывался через поднятую десницу Девы Марии, указующей на Христа во славе на алтарном своде. К новгородской храмовой декорации домонгольского времени восходили: роспись алтаря с 2-ярусным фронтальным чином святителей, изначально насчитывавшим ок. 30 фигур; симметричный чин Евхаристии; фигуры первосвященников на алтарных склонах, Нерукотворный Образ и Еммануил на лобовых частях подпружных арок. Привычные сюжеты в интерпретации снетогорского мастера получают новые видение



и смысл, обретая свойственную псковскому искусству догматическую многоплановость. Росписи жертовника сохранились фрагментарно, но сцены здесь были определены прообразовательным евхаристическим содержанием, связаны литургическими коннотациями и последованием проскомидии: Троица Ветхозаветная («Гостеприимство Авраама»), Жертвоприношение Илии на горе Кармил, Явление Моисею Неопалимой Купины, Жертвоприношение Авеля и Каина, а также сцены из жития Иоанна Предтечи, Явление в Эммаусе, когда Учитель был узнан учениками в момент преломления хлеба (Лк 24. 13–35). Иконография Св. Троицы, отличающаяся изокефалией ангелов и симметрией фигур стоящих перед трапезой Авраама и Сарры, восходит к изводу древней храмовой иконы Троицкого собора — «Дома Св. Троицы».

Значительное место в декорации собора отведено изображениям преподобных, к-рые занимали весь нижний регистр сев. и юж. ветвей подкупольного креста по периметру наоса (на зап. стене они были утрачены в XVI в. при растеске арок, ведущих из основного объема в угловые зап. компартименты). Эта особенность повторяет мирожскую роспись. Тематически к ним примыкали 4 фрагментарно дошедшие композиции на сев. и юж. стенах по сторонам порталов: «Иов на гноище», «Беседа Антония Великого и Павла Фивейского», «Зосима отпевает Марию Египетскую» и «Видение Петра Александрийского». Сохранившиеся на вост. стене по сторонам от апсиды 14 фигур иллюстрируют различные ступени и грани монашеского подвига — исповедники, пустыnnики, составители уставов и основатели мон-рей, проповедники, богословы и гимнографы. Стены и своды подкупольного пространства посвящены нескольким тематическим циклам, Евангельскому, Страстному и Богородичному, причем в их расположении нет ни хронологической, ни отчетливо выраженной топографической и логической последовательности. Спонтанность отбора тех или иных композиций явно стала результатом сочетания разных принципов — следования старым образцам и обращения к новым иконографическим веяниям; определенные коррективы в их расположение внесли особенности архаичного по архи-

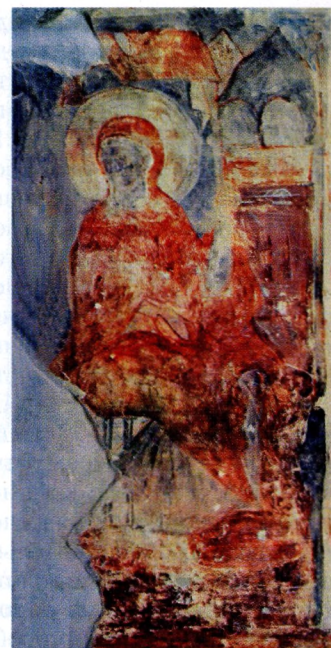
тектуре интерьера. Сменяющие друг друга сюжетные блоки имеют разные масштабные соотношения, чем нарушается хронологическая последовательность событий НЗ.

Богородичный цикл, акцентированный в соответствии с посвящением собора, занимает значительную часть росписи сев. и юж. рукавов подкупольного пространства. В средней зоне вост. стены юж. рукава выделен храмовый праздник, Рождество Пресв. Богородицы; повествование, опоясывая интерьер, завершается на сев. стене монументальным изображением Успения, в к-рое включена сцена передачи пояса Богоматерью ап. Фоме. Чрезвычайно подробно отображено повествование о Рождестве Христовом, включающее редкие сюжеты: Путешествие в Вифлеем, Убиение Захарии, Бегство Елисаветы в пустыню, Избиение младенцев и др. Во мн. сюжетах заметно влияние гимнографической поэтики со сложными символическими и поэтическими аллюзиями, в т. ч. рождественской стихире, получившей распространение в визант. искусстве 2-й пол.



Неизвестные преподобные,
прп. Антоний Великий, прп. Феодор.
Роспись
собора Рождества Пресв. Богородицы
Снетогорского мон-ря. 1313 г.

XIII в., богослужения Страстной седмицы Великого поста. С Протоевангелием Иакова связан блок сюжетов на зап. стене сев. рукава: в 3 регистрах расположены сюжеты из детства Девы Марии, ряд композиций перекликается по содержанию с иконографией Акафиста Пресв. Богородице, напр. иллюстрацией 10-го икоса («Стена еси девам»), представленной в одном из самых ранних на Руси вариантов Покрова Пресв. Богородицы. Этот сюжет может быть интерпретиро-



Богоматерь.
Фрагмент росписи собора
Рождества Пресв. Богородицы
Снетогорского мон-ря. 1313 г.

ван как явление спасительной Богородичной ризы, тем более что в последней утраченной акафистной сцене могли быть изображены Ее чудотворные облачения. Такие смысловые акценты связаны с иконографическими новшествами палеологовской эпохи: гимнографические темы прославления Пресв. Богородицы и Ее реликвий получают широкое распространение в кон. XIII — нач. XIV в.

К традициям домонг. эпохи восходит грандиозный цикл Страшного Суда, занимающий весь объем зап. рукава подкупольного креста. Некоторые иконографические мотивы — редкие и восходят к раннему времени. Содержание росписи во многом опережает свою эпоху, выходя за рамки визант. традиции и предвосхищая рус. иконографию XV–XVI вв. В отличие от визант. традиции Страшный Суд не симметричен: рядом с образом трубящего и сворачивающего небо ангела находится первое в древнерус. живописи изображение облачающего иудеев прор. Моисея; подробная иллюстрация Видения прор. Даниила, с 4 трубящими ангелами и 4 зверями — символами земных царств, скрупулезно следует тексту (Дан 7. 2–8, 9–10); фигуры прор. Захарии Серповидца и прор. Исаии с их символами — серпом и херувимом; иллюстрация строф (Дан 7. 13–14), по-





казывающая летящих на 2 облаках в сторону Ветхого денми Иисуса Христа в сопровождении Богоматери и Иоанна Предтечи и 3 ангелов с орудиями Страстей. Троекратно повторенный в Страшном Суде образ Христа отражает богословие программы: теофаническое изображение Ветхого денми указывает на идею предвечного Бога Сына, а Его старческий облик, в соответствии с текстом видения прор. Даниила, — на Его единосущие Богу Отцу. В нижний регистр сев. стены помимо традиц. сюжетов — «Земля и Море отдают мертвых», «Геенна огненная» — включен сюжет, иллюстрирующий притчу о богатом и Лазаре (Лк 16. 19–31). Обилие сопровождающих надписей рядом с головами грешников, среди к-рых — цари ВЗ, гонители христианства, ересиархи, указывает на лит. источники. Вероятно, что в снетогорской росписи зародилась одна из важнейших черт псковской художественной культуры — ярко выраженная иллюстративная повествовательность.

В характере исполнения росписи, с одной стороны, ясно видны традиции позднекомниновской эпохи, с другой — тенденции палеологовского периода, активный поиск но-



Ангел.

Фрагмент композиции

«Страшный Суд»

в росписи собора

Рождества Пресв. Богородицы

Снетогорского мон-ря. 1313 г.

Фото: В. Е. Сусленков

вых форм, предвосхищающих развитие искусства зрелого XIV в. Оставшийся вдалеке от магистрального направления визант. живописи кон. XIII — 1-й четв. XIV в., по

характеру художественных поисков работавшего здесь мастера памятник оказался созвучным и даже опережающим исихастское направление, известное по фрескам в новгородских церквях 2-й пол. XIV в. Своеобразием ансамбля является его художественная целостность, к-рая складывается благодаря индивидуальному стилю «артистически дерзкого» (Сарабьянов) главного мастера. Мастер отказывается от сложных цветовых решений и тщательных пластических проработок, предпочитая лапидарные композиции без пространственных построений. Он свободно обращается с архитектурными принципами фресковой декорации, игнорируя членения стен, наличие окон и порталов, размещая рядом крупномасштабные фигуры и уменьшенные, почти иконные по пропорциям сцены. В простых и открытых образах сочетаются аскетическая строгость и духовная пронзительность характеристик: письмо ликов разнообразно, каждый наделен особой выразительностью и неповторим. Округлая форма лепится с помощью широких темно-фиолетовых теней и густого пастозного охрения; высветления занимают лишь наиболее выпуклые части ликов, чем подчеркиваются их рельефность, экспрессия и драматизм. Не отказываясь от пластически выявленных форм, художник словно стремится к их преодолению, ищет идеальную просветленную Божественной энергией материю. Колорит построен на сочетании сближенных теплых тонов с активным использованием местных красок, прежде всего червлени и серо-голубых глин. Даже если учесть термическое перерождение красных и желтых пигментов, белильных пробелов, «жемчугов» и надписей, очевидно, что палитра изначально была строгой и неяркой. Выразительно-экспрессивный стиль фресок определил своеобразное лицо псковской школы живописи и в той или иной степени просуществовал до XVI в.

Самой близкой аналогией центральному изображению в конхе снетогорского собора является происходящая из него икона «Богоматерь Одигитрия» (ПИАМ), его наиболее почитаемый образ. Использованный мастером иконографический тип восходит к Богородичной иконе из Никольской ц. от Кожы (ГТГ), показывая его устойчивость в Пскове.

Уникальным мотивом в композиции снетогорской иконы следует признать изображения в верхних углах средника 2 кающихся ангелов, возможно, связанные с поминальной функцией храма. Отнести ее к первому десятилетию XIV в. (традиц. атрибуция — кон. XIII в.) позволяют подвижность композиции, уверенная пластика форм с гибкими складками одежд, их вибрирующая живописная поверхность. Судя по всему, икона была написана тем же мастером, что и фрески, в одно время: сходна интенсивная многокрасочность личного письма с подчеркнутыми «импрессионистичными» приемами наложения мазков; осязаемая пластика формы строится за счет широких коричнево-вишневых с фиолетовым оттенком теней и чрезвычайно густого охрения с пастозным розоватым оттенком плотной и фактурной карнации; близко психологическое состояние образов, при всей внутренней сдержанности они более эмоциональны, различаясь по интонации, теплотой сердечности и душевной открытости.

В связи с пребыванием на псковском столе тверского князя во 2-й четв. XIV в. с 30-х гг. XIV в. возводятся церкви в Довмонтовом городе и на территории Застенья. После Болотовского договора 1348 г. преобразились институты власти — вечевая республика во главе с посадником, духовным центром к-рой становится собор Св. Троицы. Памятники 1-й пол. — сер. XIV в. единичны и не схожи между собой. К одному из «низовых» пластов относится житийная икона свт. Николая Чудотворца с 14 клеймами из соименной ц. на погосте Виделебье (ГРМ). На ее полях фрагментарно уцелела вкладная надпись о создании «стяжани-емь раба божия Васи[ли]я и Федора Онаньиного» в 1337 г. Небесные патроны заказчиков, свт. Василий Великий и мч. Феодор Тирон (?), представлены в медальонах по сторонам святителя, там, где в соответствии с иллюстрацией Никейского чуда обычно изображаются Христос и Богоматерь. И надпись, и своеобразные «ктиторские портреты» встречаются на псковских иконах того времени значительно чаще, чем в др. центрах, вскрывая особую интонацию местного искусства, доверительное обращение молящихся к святому-защитнику. Простосердечная





искренность характерна и для житийного повествования, в которое включены редчайшие сюжеты: освобождение из плена по заступничеству святого, что, возможно, связано с обстоятельствами жизни заказчика. В стиле иконы много архаичных черт: плоские архитектурные кулисы в клеймах, «жемчужная» рамка, отделяющая клейма и напоминающая аналогичные новгородские памятники. Лик святого написан с уверенной графикой чуть стилизованных черт.

Монастырский вариант этого стиля, не похожего на экспрессивную живопись Снетогорского монастыря, но также генетически связанного с предшествующим столетием, представляет небольшой келейный образ Спаса Вседержителя (ПИАМ), — чудотворная икона из Спасо-Елеазарова монастыря, в собор во имя Трех святителей которого она была перенесена из Преображенской Великопустынской обители, по преданию, основанной на месте явления образа в 1352 г. Нельзя исключать, что икона была написана для Снетогорского монастыря во 2-й четв. XIV в., а при его расформировании в нач. XIX в. оказалась в Трехсвятительском соборе. Необычно высокий для поясного типа срез фигуры плотно вписан в вытянутый средник; простота приемов письма соотносится с усложненными красочными сочетаниями, сдержанной интонацией образа, участливостью во взоре, сильным звучанием темы молитвы и сострадания.

Особое место принадлежит иконе Богоматери Одигитрии (ГРМ), реплике древнего образа, привезенного прп. Евфросинией Полоцкой из Византии ок. 1160 г. Во время разорения Полоцка войсками кор. Стефана Батория (1579) она оказалась в Богородичном монастыре г. Торопца, где почиталась в Корсунско-Богородицком соборе. Сложная судьба чудотворной иконы отражена в череде названий (Корсунская, Эфесская, Полоцкая, Торопецкая). Визант. выносная икона псковским мастером в XIV в. была заменена новым списком, вероятно, в те годы, когда полоцкий кн. Андрей Ольгердович управлял обоими городами. Иконографический вариант получил широкое распространение именно в псковском искусстве: к тому же типу относится и икона Богоматери из церкви от Кожы. Повторением



Господь Вседержитель
(Спас Елеазаровский).
2-я четв. XIV в.
(ПИАМ)

древнего образца можно объяснить мощные пропорции фигур, осязаемость пластических форм, округлых драпировок, особенно в гиматии Христа. О причастности к искусству XIV в. свидетельствуют отдаленность фигуры от 1-го плана, суженный силуэт, узнаваемая колористическая гамма, сочетающая коричневые, темно-зеленые и темного оттенка красные пигменты. Такой же приметой местной живописи яв-



Деисус.
Икона в окладе. Сер. — 3-я четв. XIV в.
(ГРМ)

ляется густой золотой ассист в раздельке одежд.

Своеобразную линию «монументального» реализма продолжают 2 иконы сер. — 3-й четв. XIV в., единый вклад в одну из Никольских церквей Пскова, как следует из фрагментарно сохранившейся надписи

на нижнем поле иконы Деисус с изображением Спаса на престоле, Богоматери и Предтечи (ГРМ), обнаруженной вместе с образом свт. Николая, архиеп. Мирликийского (ГТГ), в псковской Никольской ц. от Кожы на Завеличье. Парность образов подтверждают одинаковые размеры и конструкция досок с накладными торцовыми шпонками на кованых гвоздях. Характеру дорогого вклада соответствует уникальная в древнерус. искусстве по тщательности обработка щитов с пролевкашенным и затянутым тканью оборотом. Внушительные по размеру иконы написаны на золотом фоне, редком для ранних псковских икон; сходен для раннего псковского иконописного убора, частично первоначальный: чеканные нимбы, касты с надписями и чеканные накладные на одеждах и обрезах Евангелий. Об изначальном намерении украсить иконы таким окладом свидетельствуют оставленные под венцы белые, не покрытые золотом нимбы и цветные поля. Рука одного мастера прослеживается в общем замысле и в деталях: богато орнаментированные каймы поручей и епитрахили чудотворца идентичны декору драгоценного трона и подножия Христа с сине-красными «каменьями» в «репьях»-кастах и жемчугом. Обильный, положенный широкими золотыми листами «гребенчатый» ассист придает плотной и монументальной живописи царственную роскошь, уподобляет ее поверхность драгоценному изделию, к-рую дополняли золотой фон и оклад. В церемониальной строгости композиции, тяжеловесности складок, спадающих с пластически разработанных фигур, широких «светах» (ассист), подобных мощному разлитою света, видится сознательная ориентация мастера на монументальные, возможно, визант. мозаичные композиции. По выражению М. А. Реформатской, «программный ретроспективизм» памятника подчеркивает и его иконография, повторяющая алтарную конху Спасского собора Мирожского монастыря. Богатое украшение трона с высокой подушкой, покрытой белым платом с ромбовидным орнаментом, уподоблено индитии. Идеальный замысел парных икон для алтарной преграды по сторонам царских врат объясняет и редкую иконографию свт. Николая Чудотворца — он, как и Вседержитель, держит Евангелие рас-





крытым. Не исключено, что вкладной памятник был заказан псковичами в благодарность за исцеление, напр., после мора 1352 г.

Период расцвета местного искусства приходится на посл. треть XIV в., когда Псков стал одним из политических, экономических и культурных центров Др. Руси: начиная с освящения каменного кафедрального Троицкого собора, летописи почти ежегодно сообщают о возведении новых храмов, для украшения к-рых требовались иконы и фрески. На короткое время крепнут связи с Новгородом, где в эти десятилетия греч. и рус. мастера создают важнейшие монументальные ансамбли, отличавшиеся столь импониовавшим псковичам экспрессивным стилем. Сила снетогорских фресок словно оживает в образе «Богоявление Господне» из Успенской ц. с Пароменья (60-е гг. XIV в., ГЭ). Необычная иконография — с обнаженным Христом, с соединением в широкий поток 2 спускающихся с гор притоков, Иор и Дана (возможный намек на текст Нав 3–4 о том, как перед ковчегом завета раступились воды; см. ст. *Иордан*), — будет востребована в местном искусстве и позднее. Главным в художественном замысле оказывается новое отношение к пространству —



Богоявление.
Икона. 60-е гг. XIV в.
(ГЭ)

Фото: © Государственный Эрмитаж,
С.-Петербург

как к глубокой среде, доминирующей над фигурами, подчиняющей себе их позы, жесты, детали ландшафта. Сумеречный строй серебристого колорита поддерживает оловянный фон,



Явление ангела
прп. Симеону Столпнику Дивногорцу.
Роспись
из храма № 9 Довмонтова города.
1388 г. или нач. 90-х гг. XIV в. (ГЭ)
Фото: © Государственный Эрмитаж,
С.-Петербург

подвижные короткие света-блики на одеждах и горках придают поверхности мерцающий характер в духе палеологовских образцов. Проработка рельефных форм, пастозность мазка, утяжеленные черты крупных, выразительных ликов заставляют вспомнить росписи ц. в честь Успения Пресв. Богородицы на Волотном поле, что свидетельствует о самостоятельности местного художественного стиля, равного Москве и Новгороду — а также об усмирении экспрессивного начала благодаря отработанным приемам письма.

Последние десятилетия века в развитии культуры и искусства отличаются теми же чертами зрелости, что и политический строй республики, в 1397 г. принявшей первый свод законов (Псковская судная грамота). Гораздо активнее проявляются визант. особенности, «общие» с др. крупными художественными центрами: местные черты и устоявшиеся эстетические предпочтения уступают стилю греч. и балканского искусства с активизацией деятельности приезжих мастеров. Некоторое нивелирование местных примет проявляется в разнохарактерности икон посл. четв. XIV — нач. XV в.: происходящей из Рождественского собора Снетогорского мон-ря «Борис и Глеб», потом оказавшаяся в с. Б. Загорье (ГТГ), «Богоматерь Одигитрия» из Успенской ц. с Пароменья (НГОМЗ), «Свт. Николай Чудотворец» из Порхова (НГОМЗ), «Свт. Николай Чудотворец» из Иоанновского монастыря в Пскове (ГТГ), 2-сторонней иконы «Спас оплеч-

ный» с «Богоматерью Одигитрией» на обороте (ГЭ), «Одигитрия» из собрания Анисимова (ГТГ). В их числе 11 небольших келейных икон, найденных в 1978 г. при реставрационных работах в соборе Иоанновского мон-ря, поражающих многоплановостью по качеству исполнения, образным характеристикам, далеко не всегда позволяющим увидеть псковскую самобытность; однако в них сохраняется индивидуальное начало — суть неповторимого мышления псковских художников.

От того времени уцелела часть декорации неск. церквей, выстроенных на небольшой территории Довмонтова города, бывшей в течение 2 веков местом обетного строительства. Ныне известны ок. 20 церквей, насыпанные при строительстве оборонительных сооружений в ходе Северной войны (1700–1721). Десятки снятых со стен фресковых композиций, отреставрированных в мастерской Е. Г. Шейниной, позволяют представить стиль и отчасти реконструировать систему росписей. Из 10 найденных церквей 9 были расписаны, интенсивность художественных работ не уступала Новгороду. Из наиболее сохранившихся выделяется высоким качеством ансамбль ц. в честь Рождества Христова, расписанной в нач. 90-х гг. XIV в. Система ее декора уникальна, выбор сцен демонстрирует особую начитанность псковских мастеров, свободную ориентацию в лит. сюжетах. Роспись алтаря включает редкий извод Евхаристии, расположенной в 2 полукружиях апсиды: Христос дважды преподаёт 6 апостолам хлеб и вино. Такой вариант композиции встречается в ц. Преображения Господня (Спаса) на Ковалёве (1380), с к-рой псковские фрески имеют столько общих черт, что дает повод думать об их создании одной группой мастеров. В зап. компартиментах были помещены сюжеты на тему торжества истинной веры и жертвоприношения: 4 равноапостольные Константин и Елена; свт. Лев, папа Римский; образ Неясыти-пеликана, оживившего птенцов собственной кровью, символ христианского искупления. Др. сцены — проповедь Иоанна Предтечи и беседа Иисуса с фарисеями о субботе (Мф 12. 1–8) — напоминали о превосходстве веры над законом и внешним благочестием, что было содержанием





полемических споров, волновавших псковское общество. В притворе, у входа в наос, размещались сюжеты, связанные с исцелениями: выбраны были те, что произошли в субботу — слуги сотника в Капернауме (Мф 8. 6–13) и слепого (Ин 9. 6–7), — нарушавшие одну из главных заповедей иудаизма — о дне покоя, что также соответствовало содержанию религ. разногласий. Индивидуальный подход к выбору сцен доказывает уникальное изображение ангела, приносящего в жертву агнца; интерпретация сюжета вызывает недоумение у исследователей. Скорее всего, это иллюстрация эпизода из Жития прп. Симеона Столпника Дивного: святому явился небесный посланец, закалывающий «козлице» и выливающий его кровь в чашу, где она густеет и приобретает вид сыра, что должно было напоминать о необходимости соблюдать во время Четыредесятницы запрет на потребление молочных продуктов. Возможно, мастер в этой сцене обратился к пророчеству Гедееона. Обличение грехов «народа избранного» передано через сюжет из Книги прор. Захарии о «ложно клянувшихся именем Божиим». Включение его фигуры в роспись может объясняться патрональной целью: святой соименен посаднику Захарии Костромичу, погребенному в храме Рождества Пресв. Богородицы в 1401 г. Вотивный характер зап. части росписи предопределил размещение там изображений св. жен, в т. ч. редкое для Руси изображение мц. Марины, побивающей беса; напротив возвышается юный воин, к которому с молитвой обращен бородастый старец без нимба — уменьшенный размер фигуры, очевидно, указывает на образ ктитора. Над входом в храм, судя по сохранившимся фрагментам, располагалась Скиния с ковчегом завета и поклоняющимися ей первосвященниками — мотив, известный по росписям балкан. храмов. Роспись отличается строгим делением на регистры, соответствием композиций архитектурным членениям и замыслу каждой храмовой части. Колорит, ограниченный сочетанием 3–4 основных цветов, тонально становится более прозрачным, сложным из-за обилия притенений, подцвечивания голубыми и сиреневыми красками по аналогии с росписями новгородских храмов этого же времени. Плотные коренастые фигуры, обобщен-



Мц. Марина, побивающая беса.
 Роспись из храма № 9
 Довмонтова города.
 1388 г. или нач. 90-х гг. XIV в.
 (ГЭ)

Фото: © Государственный Эрмитаж,
 С.-Петербург

ные силуэты продолжают линию снетогорских фресок; ясность художественного языка сочетается со следованием пластической форме, к-рая стала заметно более воздушной. Монохромно написанные лики выражают готовность узреть Творца, о близости Которого свидетельствуют тонкие, расходящиеся от глаз белильные света, отдаленно напоминающие манеру Феофана Грека.

Кульминацией этого стиля считается группа икон из ц. вмч. Варвары в Пскове — «Святые Параскева, Варвара и Иулиана», «Собор Богоматери» (обе в ГТГ), поясной образ вмч. Димитрия Солунского (ГРМ) и Деисус с предстоящими (НГОМЗ), долгое время рассматривавшиеся исследователями (Лазарев, Овчинников, М. А. Реформатская, И. С. Родникова) как произведения одной мастерской или одного иконописца, т. н. варваринского мастера, последователя Феофана Грека. Однако эти произведения отражают близкие по духу, но разновременные явления местного искусства, в целом предопределившие характер псковской иконописи на целое столетие.

Искусство рубежа XIV и XV вв. — важный этап становления местной живописной культуры, связанный

как никогда с визант. художественной традицией. Его произведения отличаются значительными размерами, отчетливо выраженным пониманием монументальной пластической формы, неторопливо разворачивающейся в пространстве плотного золотого фона, к-рый утрачивает иллюзию глубины, но играет важную роль в колористической гамме. Яркое «классицизирующая» линия проявилась в живописи храмовой иконы Божией Матери «Одигитрия» из Успенской ц. с Пароменья (ок. 1400, НГОМЗ). Судя по нетипичной пластической выразительности, она повторяла не дошедший до нас и особо почитавшийся в Пскове визант. образ XIII в. О создании ее по заказу церковных старост Василия и Кира сообщает надпись на верхнем поле, содержанию к-рой соответствуют изображенные по сторонам средника их патрональные святые; необычный в образе прп. Кира целительский аспект подчеркнут его облачением врача-бессребреника с пиксидой в руках. Памятник относится к распространенному в местной культуре типу заказных ктиторийских икон, связанных с важной ролью городских приходов; аналогичные вкладные надписи на верхнем поле уцелели на близком по времени образе мц. Иулиании (ПИАМ) и на иконе Божией Мате-



Икона Божией Матери «Одигитрия».
 Ок. 1400 г.
 (НГОМЗ)

Фото: © Новгородский музей-заповедник,
 Вел. Новгород

ри «Умиление» из Любятова (Любятовской) (30-е гг. XV в., ГТГ). Преодолевая сумрачный драматизм стуженной палитры, мастер следует палеологовскому принципу: усложняя





ет живописную поверхность за счет мерцающих всплесков лаковых притенений одежд, в данном случае лазурита, а также «горящей» кинофары в уголках изнанки мафория. Попсковски — «на просвет» — без раскраски по золотому фону написаны фигуры ангелов. Глубоко личностное и даже камерное начало в образной характеристике усиливают не только фигурки небесных покровителей, но и именование Пресв. Богородицы «ФЕТОКΙΑ» (указывает на участие греческого или южнославянского художника), серьги в ушах и едва заметные «звездочки» на синем чепце Девы Марии. Значительная по размеру фигура Сына на Ее руках подобна Царю Славы, — в одеждах, сплошь покрытых крупным ассистом, напоминающим золотые украшения, с кинофарным свернутым свитком. Сочетание личного моленного образа и монументального храмового памятника — типичная черта духовной культуры Пскова и местных икон. К этому направлению можно отнести такие разные по образности иконы, как «Свт. Николай Чудотворец» из Порхова 1412 (?) г. и того же времени «Мц. Иулиания» (обе в ПИАМ).

Образ «Вмц. Параскева, вмц. Варвара и мц. Иулиания» (ГТГ), имеющий в лит-ре широкую датировку, от посл. четв. XIV до кон. 1-й четв. XV в., — вершина экспрессивного стиля, не имеющая аналогий. Монументальность словно сошедших с фресок фигур, аристократическая элегантность их узких и гибких силуэтов нарушают принятый в местной живописи канон пропорций. Композиция как рельеф разворачивается в узком просцениуме, выстраивается на ракурсах покачивающихся фигур, пребывающих в собеседовании жен. Объединяющая их внутренняя энергия вызывает в памяти творения Феофана Грека. Динамика сказывается в богатстве светотеневых эффектов поверхностного слоя живописи, большей частью утраченных вместе с завершающими моделировками ликов. Белильные заливки, очень тонкие «света», цветные тонные разделки кладутся не на самые выпуклые места формы, а касаются поверхности, передавая эффект «развоплощенной материи», лишь внешне напоминая «светопись» фресок 2-й пол. XIV в. Драматическая сила и мистическая образность иконы созвучны credo визант. монашеской



Великомученицы
Параскева и Варвара, мц. Иулиания.
Икона. 1-е десятилетие XV в.
(ГТГ)

аскезы (Попова. 1993), без разделения между реальным Богообщением и Боговидением и внешней изобразительностью; это дает возможность датировать ее не позже чем первое десятилетие XV в., хотя о наступлении нового столетия свидетельствует стиль памятника (Лифшиц. 2009). Фигурам придаются прихотливые неспокойные очертания, с каскадами и резкими контурами спадающих складок, отделяющими их от нейтрального желтого фона, что усиливает угловатость ракурсов. Новая волна усиления экспрессивного начала пришлась в восточнохрист. искусстве на 1-ю треть XV в., в хронологических рамках которой можно рассматривать и псковский образ.

Как и для большинства древнерус. центров, XV в. стал эпохой наивысшего расцвета местного искусства, отразив благополучное состояние городского общества, политическую самостоятельность и зрелость церковных структур Пскова и его пригородов. Архитектурные образы храмов, как и украшавшая их иконопись, выражали незыблемость и неизменность жизненного уклада. Искусство XV в. делится на 4 ярко выраженных этапа, хотя своеобразие псковской живописи сохраняет устойчивость примет, позволяя безошибочно связывать памятники с этим центром.

Живопись господствующего направления 1-го этапа (1-я четв. XV в.) отличается смягченным вариантом экспрессивного стиля, напряженная внутренняя интонация к-рого сдер-

живается внешней статичностью, и уступает место духовной сосредоточенности, сочетавшейся с личностным звучанием камерных образов. При этом высокий пластический рельеф сохраняется в них даже в более выраженном виде, чем в предшествующих памятниках. Намечается тенденция к измельчению и дробности форм, их ритмическому чередованию, однако в целом они сохраняют монументальность и значительность образов. Колористический строй становится более сдержанным, менее контрастным, построенным на сочетании сближенных тонов.

Одна из манер росписи храма № 1 в Довмонтовом городе (возможно, во имя Св. Софии — 1-я треть XV в. (1416 ?) (Лифшиц. 2004. С. 344–349), к-рая дошла во фрагментах, очень близка к живописи иконы «Рождество Пресв. Богородицы» (ГТГ), а прежде, возможно, храмовой в соборе Снеогорского монастыря, в монастырских описях к-рого кон. XVI в. отмечены сходные особенности композиции — с Деисусом вверху (Шалина. 2019). Используется сложный извод — с большим числом дев и выглядывающим из палаты прав. Иоакимом и сценой омовения новорожденной Марии — дополненный поясным деисусным чином в верхней части средника. Словно увиденная сверху панорамная композиция, уподобленная фреске, включающая мир земной и небесный, станет одной из самых характерных черт псковского искусства XV в. В тот период окончательно складывается отличный колорит — с преобладанием насыщенных темных тонов: коричневых, местной червлени, тяготеющей к оранжевому красному, изумрудно-зеленых. Пскову присущ не только устойчивый состав пигментов, но и драматическая напряженность их сочетаний, накаленность цветовой гаммы, «достигающей здесь патетической выразительности» (Аллатов, Родникова. 1990). Приметой псковских икон становится паутинообразная сеть золотого ассиста, подчас покрывающего все одежды и плоскости. В этой иконе окончательно складывается типичный декоративизм, выраженный в ярких и крупных деталях убранства — белых «жемчугах» и разноцветных «камнях», украшающих значительные поверхности: «жемчугом» щедро украшены ложе прав. Анны, подносимые





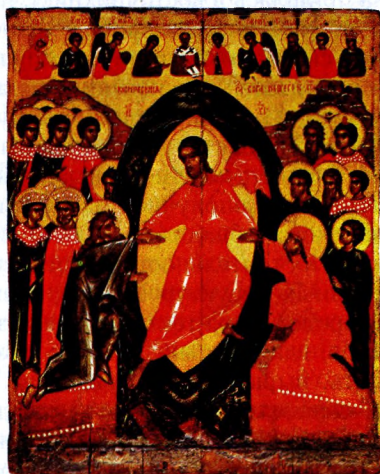
девами сосуды, крышка Евангелия в руках Христа. Материальная весомость каждого элемента проявилась в лепке рельефа ликов и наделенных подчеркнута крупными размерами деталях — диагонально поставленном ложе и уравненной с ним колыбели, похожих на массивные постаменты; палатах, нагроможденных под разным углом зрения; сосудах и чашах в руках дев. Благодаря ракурсам выдвинутые на передний план изображения лишены тяжести и превращены в замкнутое от мира, ирреальное пространство. В пояском 7-фигурном чине (боковые фигуры стерты) отсутствуют образы Богоматери и Крестителя; не соблюдена парность в чинах святости — свт. Николай, архиеп. Мирликийский, соотносен с вмц. Анастасией. В письме ликов, как и в близких к ним фресках церкви № 1 (во имя Св. Софии?, 1416 г., по мнению Лифшица (*Лифшиц*. 2004. С. 344–349), проявляется своеобразный физиогномический тип: широкие скуластые лица, с крупными чертами, особой, не встречающейся в иных рус. памятниках формой носа с гипертрофированным округлым утолщением на конце.

К этому же направлению следует отнести икону «Сошествие во ад» из Троицкого собора г. Остров позднее в собрании Лихачёва (ныне в ГРМ), к-рую традиционно рассматривали среди произведений экспрессивного стиля кон. XIV в. В энергичной манере исполнения с вспышками коротких пробелов на поверхности, а также в особенностях композиции, как и на иконе «Рождество Пресв. Богородицы», показанной чуть сверху; в близких особенностях личного письма и декора, скругленных линиях силуэтов сказываются черты 1-й трети XV в., заметные даже при плохом состоянии сохранности красочного слоя. Образ открывает целую группу псковских памятников, варьирующих уникальный извод, к-рый не имеет аналогий в христ. искусстве: акцент перенесен с триумфа Христа, как Победителя смерти и Ада, на Его Жертву. Раскрытию содержания подчинена миндалевидная форма темной мандорлы с почти неразличимыми изображениями херувимов — исключительная деталь местной иконографии. Напоминая о Божественном бытии, она является входом в небесный мир, а Христос, в порывистом движении распростерший Себя для «принятия



Рождество Пресв. Богородицы.
Икона. Нач. XV в.
(ГТГ)

многих», — есть Дверь спасения для праведников. Золотые или белые одежды псковский мастер заменил на киноварные, подчеркнув жертвенный подвиг Иисуса. Увеличено число праведников, необычно выделенных нимбами, их позы и жесты напоминают скорее скорбный обряд, чем радость Воскресения. Все эти особенности ассоциируются со службой Великой субботы, вспоминающей события ветхозаветного исхода (*Шалина*. 1994). Особенностью псковских икон этого извода, видимо, служивших своеобразными надгробными памятниками псковичам, является прием дополнения основного изобра-



Сошествие во ад.
Икона. 1-я треть XV в.
(ГРМ)

жения Деисусом или рядом избранных святых: икона мыслилась как микрокосм, соединяла реальное событие и его символическое объяснение. Как и в др. случаях, чин от-

личается необычным составом святых: в центре на месте Вседержителя изображен свт. Николай Чудотворец, в средневек. представлениях страж райских врат, хранитель ключей от Рая, водитель душ в загробном царстве. Как ходатай за род человеческий, свт. Николай, расположенный в центре чина, прямо над Христом «Дверью Жизни», является здесь охранителем небесных врат, через к-рые верные входят в Царство Небесное («твоими молитвами внидем купно в животные врата» — Октоих). Характер почитания др. святых подтверждает особый замысел произведения — моление святых как прообраз Страшного Суда, всеобщая надежда на прощение и спасение.

В кон. 1-й четв. — нач. 2-й четв. XV в. стиль трансформируется в сторону большей внешней патетики и декоративизма. Помимо иконы Трех мучениц из ГТГ к этому направлению относится изображение Распятия на крышке Евангелия-тетр («афонской» редакции перевода, переписанного в 1383 г. в К-поле — ГИМ. Син. 742) — самый ранний пример живописного убранства крышек рукописных книг, получившего распространение исключительно в псковском искусстве (*Игошев*. 2018; *Он же*. 2019). Написанный темперой по коже, натянутой на доску с ковчегом, образ уподоблен иконе, тисненные по тонкому золотому листу поля — обычный декор обиходных переплетов. Экспрессивность композиции с вытянутыми пропорциями фигур предстоящих, массивностью занимающего весь средник креста подчеркнута ракурсами скрещившейся ноги Пресв. Богородицы и шагающего навстречу Ей ап. Иоанна Богослова. Высокая изумрудно-зеленая иерусалимская стена слита с поземом. При сохранении типичной цветовой гаммы необычны одежды, сплошь покрытые мелким ассистом, но особенно — новый вариант эскизно написанного личного, в к-ром постепенная лепка объема заменена точными белильными высветлениями по темно-коричневой основе.

Художественные принципы этого мастера органично продолжает исполнение иконы «Собор Богоматери» (ГТГ), традиционно считавшейся созданием «варваринского» мастера кон. XIV в. В 2009 г. Лифшиц предложил рассмотреть ее в кругу произведений 30–40-х гг. XV в., что подтвердило стиль и эволюцию псковской



живописи 1-й пол. XV в. Иллюстрация рождественской стихир «Что Ти принесем, Христе...» получила распространение в палеологовском искусстве (древнейшая — в росписи



Собор Пресв. Богородицы.
Икона. 30–40-е гг. XV в.
(ГТГ)

нартекса ц. Богородицы Перивлепты в Охриде, 1294–1295), но на Руси впервые появляется именно в этом произведении. Тема Боговоплощения усилена за счет иконографии — изображение Еммануила в 8-угольном нимбе-славе, характерном для Софии Премудрости, а также яслей, заимствованных из сцены Рождества Христова. Фигуры певцов, чтеца с книгой и юноши в динамичной позе получили противоречивые интерпретации. Возможно, их появление в композиции обусловлено текстом не только стихир, но и кондака, приписываемого прп. Роману Сладкопевцу («Дева днесь Пресущественного рождает...»), что могло бы объяснить появление собирательного образа прославляющего Богородицу гимнографа или чтеца с книгой. Остальные части отличаются редким решением: спинка трона напоминает муз. инструмент типа лиры или арфы-псалтири и ассоциируется с царем прор. Давидом. Знакомство мастера с южнослав. памятниками показывают подвешенные за спиной Богородицы белые завесы, также усиливающие тему Боговоплощения (церковная завеса как плоть Христова). Судя по этому произведению и восходящей к его образности иконе «Рождество Христово» из Опочки (сер. XV в., ПИАМ), в Пскове сложилась особая традиция почи-

тания волхвов, связанная, вероятно, с проникновением зап. иконографии и обрядов при их гробнице в соборе Кёльна, где мощи св. королей находились с 1164 г.: дни их памяти сопровождало театрализованное действо с 3 мужчинами в белых одеждах; физиогномические типы волхвов повторены в образах 3 певцов в белых диаконских одеяниях и напоминают о крещении волхвов.

Возможно, к муз. ритму стихир, наделяя композицию особой поэтикой, восходят экстагическая напряженность поз стремительно окруживших трон волхвов, аллегорических образов земли и пустыни, танцующего мальчика; этот же ритм определяет острые силуэты лещадок, сильный вынос надписи с именем Матери Божией. Фоном служит сгущенная по цвету изумрудно-зеленая гора, лишаящая пространство глубины. Экспрессивные движения фигур, подчиненных вертикально направленной композиции, застывают в кульминации. Ритмическое начало подчеркнуто симметрично возвышающимися над склонами горы трижды повторенными фигурами ангелов и пастухов, к-рые тянутся к Вифлеемской звезде (утрачена). В соответствии с символикой Св. Троицы, посвящением главного престола псковского собора, в программе иконы варьируется число 3; на патрональный аспект указывают полуфигуры 2 святых в верхних углах средника. В экстремальной форме используя все признаки местного искусства: драматизм колорита и личного письма с белильными светлыми по коричневой основе, доведенные до крайности образные характеристики, — мастер усилил декоративизм, очевидный в ритме белильных штрихов на лещадках и в чередовании контрастных цветовых пятен. Продолжая линию развития «мастера иконы Трех мучениц» и сохраняя пластическую достоверность ракурсов, художник использует более разбеленный колорит, в к-ром пропадают отдельные горячие вспышки цветовых пятен; мешковатые одежды скрывают структуру формы. Камерность в сочетании с энергичностью исполнения, миниатюрность ликов роднит икону с композицией Распятия на окладе Евангелия. Оба памятника стоят у истока того стиля, к-рый станет ведущим в 3-й четв. XV в. и найдет самое яркое воплощение в росписях Успенской ц. (1465)

в Мелётове (в 40 км от Пскова).

К этой наиболее элитарной линии развития принадлежит деисусный чин Успенской ц. с Пароменья (ок. 1444/45, ПИАМ), редкий пример Деисуса с апостольским рядом, в котором помимо Богоматери, Иоанна Крестителя и 2 архангелов изображены все 12 апостолов. Соотнесение Деисуса с иконой «Собор Богоматери» кажется невозможным в силу нового понимания эстетики иконы, в красоте ее почти скульптурной по рельефу живописи. Однако, если представить икону «Собор Богоматери» в масштабе деисусного чина, будут созвучны широкий вспарушенный мафорий Богоматери, личное письмо, весомость крупных форм разноцветных одежд апостолов, словно нависающих над фоном фигур, раздутых и утяжеленных мелким ассистом. Монументальность усиливают высокие рельефные нимбы, к-рые станут излюбленным приемом псковичей. Широкие спадающие вниз складки скрывают движение и подчеркивают грузность фигур, крупные ступни ног поставлены по низу позы, часто боком, как на скульптурных рельефах. Тяготение к пластической проработке формы очевидно в личном письме, с мощной светотеневой моделировкой, к-рую лишь оживляют редкие и тонкие «света». Апостолы изображены в разных позах, каждая икона воспринимается как самостоятельная замкнутая композиция, вне шествия к центру чина. Значительны по размеру и толщине кодексы Евангелий с драгоценными крышками. С неведомым визант. культуре реализмом святые демонстрируют их перед собой, приоткрывая. Очевидно, эти иконы развивают пластический стиль до заключительной стадии: далее неизбежно было бы разрушение средневек. канона изображения (*Осташенко*. 2014).

В нач. 2-й четв. XV в., очевидно, в силу консервативной природы псковского искусства возникло иное направление, возвращающееся к идеалам прошлого, к менее экспрессивному образу, в к-ром пластичная форма сочеталась с новым типом психологической выразительности и отвечала общерусским тенденциям эпохи. У истоков этого стиля стоит большой образ Трех Вселенских святителей, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, и вмц. Параскевы Пятницы



(ГТГ). Сочетание святых не обусловлено ни календарной памятью, ни лит. основой. Возможно, повлияли интеллектуально-мистические толкования на литургию: создатели ее чинопоследования и вмиц. Параскева, именем олицетворявшая Великую пятницу — указание на искушенность в богословско-догматических вопросах заказчиков; не исключено, что икона была храмовой в соборе Трех Вселенских святителей в мон-ре, основанном ок. 1425–1426 гг. прп. Евфросином Псковским, личность к-рого в 1-й пол. XV в. находилась в центре литургической полемики. Согласно Житию, эти святые указали преподобному во сне место возведения храма. Еще один Трехсвятительский («с Болота») монастырь, женский, на Полонище, в самом Пскове впервые упоминается в 1417–1421 гг. Икону отличает еще более плоскостная композиция: ровный строй фигур, стоящих плечо к плечу, создающих т. о. подобие нерушимой стены без намека на пространственную глубину. Главным качеством становится декоративизм, линейное и ритмическое начало, повторяющееся в позах вытянутых фигур, в одинаковых жестах, в чрезмерной орнаментации одежд, в обобщенных силуэтах, пятнах цвета. Величественные образы полны достоинства, выражая незыблемость веры. Прямое обращение к предстоящему — это новая черта искусства. Лики наделены обостренными аскетическими чертами, со впалыми щеками, с резкими перепадами светлых и затененных участков, особенно в виде треугольных впадин под глазами. Если бы не свободная лепка личного, с мягкими переходами, в к-рых короткие и острые пробела сохраняют соответствие форме, икону можно было бы датировать ближе к середине века.

Упрощенный вариант возврата к монументальности смягченных образов использован на иконе с Деисусом и предстоящими великомученицами Варварой и Параскевой (НГОМЗ) из ц. вмиц. Варвары в Пскове, до последнего времени считавшейся произведением кон. XIV в. Необычная композиция с тронным изображением Христа и с уменьшенными фигурами предстоящих Богоматери и Крестителя, над которыми возвышаются св. жены, вполне вписывается в присущую псковским мастерам иконографию Деи-



*Святители Василий Великий,
Иоанн Златоуст, Григорий Богослов
и вмиц. Параскева Пятница.
Икона. Нач. 2-й четв. XV в.
(ГТГ)*

суса на одной доске. Икона отличается упрощением художественных приемов, снижением пафоса экспрессии, «успокоенным» и сгармонизированным колоритом, преобладанием статичных форм и усилением ритмического начала. Трансформацию претерпевает личное письмо с широкими плоскостями коричневых теней, моделированных густыми темными охрами с добавлением киновари. Сохраняется физиогно-



*Деисус,
с предстоящими великомученицами
Варварой и Параскевой.
Икона. 2-я четв. XV в.
(НГОМЗ)*

Фото: © Новгородский музей-заповедник,
Вел. Новгород

мический тип с пухлыми губами и утолщением на кончике носа, подчеркивающими высокий рельеф пластики, узнаваемые цветовые сочетания и декоративные «жемчуга»

и «камни» на одеждах, крышке книги, подиуме под ногами Христа.

С лучшими представителями этого же направления следует связывать поясной деисусный чин, от к-рого уцелели 4 иконы, в нач. XX в. находившиеся в собраниях Н. С. Большакова и Лихачёва, — 3 центральных образа (ГТГ) и арх. Гавриила (ГРМ). Возможно, чин составлял иконостас в соборе Никольского Любяткова мон-ря под Псковом: характер оформления и пропорции досок, как и особенности стиля, близки к происходящей оттуда Любятковской иконе Божией Матери (ГТГ). Вытянутый формат щитов не типичен для деисусных композиций. Максимально приближены, плотно вписаны в средник превышающие его пределы, пространственно развернутые полуфигуры. Велика роль весомой рельефной формы, к-рую преодолевает ритм изломанных линий, особенно в разрезе глубоко распахнутого хитона архангела. Живописная трактовка крупных плоскостей одежд, залитых тревожными сочетаниями насыщенных оттенков, изумрудно-зеленых и кроваво-красных, светоносность красок, обтекаемость силуэта создают внутренний диссонанс. Узнаваемые по более ранним памятникам черты получают здесь совершенно иное качество, красочная лепка становится более прозрачной, экспрессия образа уступает место размеренности, во внутреннем строе заметны ноты эмоциональной доступности и задушевности. Первоначальная живопись была богаче по оттенкам и нежнее в переходах полутонов, как это видно по остаткам розовых притенений киноварного хитона, голубых разделок красно-коричневых (багор) крыльев, по прозрачным переливам складок гиматия, исполненного азури-том со скользящими световыми бликами. Более активно и плотно написан лик архангела, сочетающий широкие плоскости охры холодного оттенка и желто-оливковых санкирных теней, объемно вылеплена сжатая кисть руки, с ее скульптурной вязкостью форм, объемно выступает деревянный нимб, — редкая особенность древнерус. живописи, известная по псковским памятникам XV в.

«Богоматерь Любятковская» (ГТГ) в XVI в. почиталась чудотворной. Судя по интонационному строю, ее создание нельзя датировать перио-





Деисусный чин.

Иконы 2-й четв. XV в.:

Богоматерь, Иисус Христос, св. Иоанн Предтеча (ГТГ), арх. Гавриил (ГРМ)

дом позднее 30-х гг. XV в.: точеные выпуклые формы с высоким рельефом, тонально сближенная пластика личного письма со светлым, желто-розовым плотным охрением. Подчеркнуто крупная фигура Младенца с пухлыми ручками, широкими рукавами хитона, набухшими складками гиматия так сильно выдвинута на передний план композиции, что условное пространство изображения сближается с реальной средой. Поэтому неестественным выглядит высоко поднятое правое плечо Пресв. Богородицы, словно заслоняющей Собой Иисуса, а также не отвечающая логике прижатая к телу Ее указующая рука. К той же группе принадлежит 2-сторонняя икона «Богоматерь Одигитрия» — «Преображение», найденная в церкви с Пароменья (ГРМ), но, судя по иконографии, созданная в качестве за престольной для собора Мирожского мон-ря: оборотная сторона точно повторяет соответствующую композицию росписи. Живопись находится под записями, однако личное письмо Богоматери, очень близкое к образу вмч. Параскевы на иконе 4 святых (ГТГ) и к поясному деисусному чину (ГТГ, ГРМ), не оставляет сомнений в одновременности создания этих памятников.

К этой группе относится демонстрирующая то же новое отношение к образности, достаточно отстраненной, самодостаточно-замкнутой, храмовая икона с Нерукотворным образом Спасителя (Смоленский музей-заповедник). Техника личного письма восходит к иконе 4 святых (ГТГ), типичны для местных мастеров пигменты и приемы, в т. ч. контурно написанные ангельские крылья, оставляющие открытым фон, как на иконе 3 мучениц (ГТГ).

Произведение является самым древним рус. примером новой иконографии св. Убруса с ангелами, к-рые поддерживают за верхние концы плат с изображением, причем провисающие складки загибаются не в сторону фона, как было принято в восточнохрист. традиции, а на зрителя (будет повторено мастером С. Ф. Ушаковым). Особенности заимствованы из арсенала зап. культуры, знакомству с к-рым могло способствовать



Вмч. Димитрий Солунский.

Икона. Ок. сер. XV в.
(ГРМ)

длительное пребывание в Пскове посольства грека митр. Исидора Киевского (1437–1441) (ПсковЛет. Вып. 1. С. 44), следовавшего через Ливонию и Германию на Ферраро-Флорентийский Собор (1438–1439). В том же 1438 г. возле Старого костра (башни) была возведена каменная ц. Спаса Всемилоственного, храмовым образом к-рой могла служить эта икона (Шалина. 2017).

Контаминация черт обоих направлений 2-й четв. XV в. сказалась на монументальной иконе свт. Афана-

сия I Великого (сер. XV в., Музей рус. иконы), служившей храмовой в одноименном мон-ре Гдова (Шалина. Икона свт. Афанасия... 2014). На смену активному личному письму, как и в Деисусе из церкви с Пароменья, приходит плотная заливка широких плоскостей ровными слоями сильно разбеленного вохрения с почти эмалевидной поверхностью. Пластическая разработка создается крупными формами, в которых подчеркивается высокий рельеф с контрастными светотеневыми переходами. Появление пароменского Деисуса, внешне не столь сходного с рассмотренными ранее памятниками, но отражающего общее стремление к пластическому осязаемому скульптурной форме, на 2 десятилетия вперед, несмотря на смену ориентиров, сохранит в псковской живописи пристрастие к объему, плотности письма, тончайшему, подчеркивающему предметность драпировок золотому ассисту. Однако в нач. 60-х гг. XV в. на смену торжественному монументально-тяжелому стилю с его выточенной выпуклой формой приходит совсем иное — камерное по характеру искусство, предпочитающее миниатюрность изящных фигур, лапидарность параболических линий, безукоризненную выразительность эмоционально открытых образов и книжную повествовательность композиций.

Эти этапы разделяет одно из наиболее рафинированных по художественному решению произведений — поясной образ «Вмч. Димитрий Солунский» (ок. сер. XV в., ГРМ) — последняя известная икона того стиля, к-рый культивировал пластику форм. Объемно написанная кисть правой руки, сжимающей крупный крест, напоминает аналогичные приемы на иконах с 4 избранными святыми, на Любятовской иконе Божией Матери (обе — ГТГ) и поясном деисусном чине. Вместе с тем в художественном решении иконы вмч. Димитрия появляются и др. качества — вытянутые элегантные пропорции, небольшие размеры головы и шеи, утонченность черт юношеского лица, изысканность орнаментов. Важнее становится роль линейного ритма, силуэта и активных цветовых сопоставлений — эти особенности получают развитие в камерном стиле фресок Успенской ц. в Мелётове (1465), о чем свидетельствуют сходство некоторых ликов и прямые



переключки, напр. с очертаниями прор. Даниила в куполе. Образ отвечает тем изменениям, к-рые произошли в иконографии св. воинов, с подчеркиванием не силы, но мягкости, созерцательности; с тяжёлыми доспехами и оружием контрастировали подчеркнута хрупкие фигуры, миловидные лики. Особое почитание в Пскове вмч. Димитрия Солунского, к-рому было посвящено неск. церквей и престолов, было связано не только с постоянной военной угрозой со стороны зап. соседей, но и с очень глубоким переживанием о памяти погибших, что ставило поминальную Димитриевскую субботу в число особых церковных праздников. Этим можно объяснить существование при городском кладбище монастырского храма во имя Солунского воина-чудотворца, а также распространение в псковском искусстве редкой иконографии воина, держащего в левой руке щит и меч одновременно, а в правой вместо копья — мученический крест подчеркнута большого размера, символически перекликающийся с очертаниями рукояти опущенного вниз и спрятанного за орнаментальный щит меча. Перенесение акцента на подвиг воина-христианина, побеждающего не столько оружием, сколько силой креста — «меча духовного», возможно, было связано с распространением в нач. XV в. монашеских идеалов, отдававших предпочтение мученическому аспекту почитания святого, сравнивавших его жертву с искупительным подвигом Христа, целительность его мироточивых мощей — с чудесами Спасителя.

Изменения в общественной структуре города 2-й пол. XV в., разделившегося на «бояр, купцов, житейх людей и весь Псков», не привели к усилению боярства, никогда не обладавшего крупными земельными владениями, как в Новгороде, но в состав «господ» вошли посадники — главные заказчики и украшатели храмов. Постоянная угроза с запада, появление огнестрельного оружия обусловили строительство оборонительных сооружений и крепостей не только в Пскове, но и в его разросшихся пригородах. Для новых каменных храмов и мон-рей, в т. ч. крупных, как Псково-Печерский монастырь (1473), требовались росписи и иконы, что привело к подлинному расцвету живописи во 2-й пол.

XV в. Фактором особого пути местной художественной традиции служило отсутствие единоначалия в духовной иерархии. Церковные дела нередко подвергались мирскому



*Рождество Христово,
с избранными святыми.
Икона. 3-я четв. XV в.
(ПИАМ)*

«рассуждению», в местной культуре отсутствовала высокопарность, свойственная мирской и духовной элите Новгорода; образное решение большинства памятников наделяно добросердечием, стремлением к индивидуальному восприятию чуда. Видимо, эта же независимость церковной жизни послужила одной из причин свободомыслия в богословских вопросах и обрядности (вплоть до ереси), породила особый, «книжно-премудрый», язык местного искусства.

Эти качества присущи иконе, открывающей историю местной живописи 3-й четв. XV в., «Рождество Христово с избранными святыми», обнаруженной в Покровской ц. г. Опочки (ПИАМ) и до последнего времени несправедливо датированной 1-й пол.—сер. XVI в. Панорамное решение сцены, включающей как традиционные, так и редкие подробности, не имеет аналогий, строится по принципам монументального искусства. В основе ее иконографии — самые разные источники и изводы, получившие распространение в палеологовском искусстве, но образная выразительность, общий замысел торжественного гимна в честь Родившей Слово восходят к иконе «Собор Богоматери». На фоне плоской горы, взметнувшейся на всю высоту средника, все детали полны бурной «реакции»: прихот-

ливо цепляющиеся за коричневую «землю» лещадки подчиняются векторам направления отдельных персонажей и мизансцен. Наряду с космической всеохватностью события и пейзажа, сочетанием стремительности поз, сложных ракурсов и статичности фигур мизансцены еще более разрежены и миниатюрны. Необычная по очертаниям пещера вмещает не только ясли уникальной ромбовидной формы, но и синее ложе Пресв. Богородицы, что также выходит за рамки канона. Остальные детали расположены на расстоянии друг от друга и на необычных местах: в нижнем левом углу — благовестие во сне прав. Иосифу о Рождении Младенца; волхвы с заимствованными из апокрифических источников именами — Наспар (Каспар), Малфион (Мельхиор) и Салтасар (Валтасар), что свидетельствует о почитании в Пскове вост. царей. Вторично волхвы появляются в нижнем правом углу, в сцене «Поклонение Богоматери с Младенцем», с Божией Матерью, восседающей на высоком престоле. Даже сцена омовения надлена особенностями — Младенец показан обнаженным, а служанка (с надписью «рабыня») льет воду из сосуда, по форме больше похожего на горнило, в купель, имеющую вид пылающего колодца. Изображение напоминает аллегорический образ посылающей на землю огонь Души чистой, получивший распространение в XVI в.; объяснением служит текст апокрифа, согласно которому Саломея усомнилась в сохранении Марией девства, за что была немедленно наказана: ее рука была опалена огнем и иссохла. Раскайвшись, по молитве Богоматери она получила исцеление. Символичны симметричные изображения 8 поющих ангелов, стоящих по гребню горы перед Вифлеемской звездой: их число — как символ Царства Небесного и вечности — подчеркивает космический масштаб происходящего события. В нижней части средника под разгранкой, как на стене с росписями, представлены полуфигуры 5 святых, особо почитавшихся в Пскове: в центре — фронтальные лики свт. Николая Чудотворца, свт. Климента, папы Римского, и прор. Илии, в молении к ним обращены св. целители, Косма и Дамиан.

Росписи Успенской ц. в Мелётове (дошедшие фрагментарно, находятся в процессе реставрации и до сих





Сретение Господне.

Роспись

Успенской ц. в Мелётове. 1465 г.

Фото: И. А. Мельникова

пор не изучены полностью) отличаются утонченность эстетического вкуса, безукоризненная выразительность эмоционально открытых образов, книжная премудрость, символично-лит. мышление их исполнителей. Памятник получил убранство благодаря ктиторовству посадников, в т. ч. известного по летописи Я. И. Кротова. При сохранении традиц. системы декорации она включает уникальные и редкие сюжеты и детали. В куполе представлен Пантократор в окружении Небесных сил, в барабане — пророки, причем их фигуры сопровождают символические изображения; образ прор. Моисея заменен сценами «Явление Непопалимой Купины» и «Чудо превращения змеи в жезл». Алтарная композиция «Служба св. отцов» дополнена «Тайной вечерей» и «Омовением ног». Жертвенник включает прообразовательные литургические сцены — «Причащение прип. Марии

благовословение ап. Петром лежащей на смертном одре итал. мон. Галлы Милостивой. Частью Страстного цикла, основанной на текстах свт. Кирилла Туровского и тропарей воскресной утрени Октоиха, является изображение Христа, несущего в рай бездыханное тело Адама. Традиц. схемы наделяются редкими подробностями: в композиции «Уверение Фомы» Христос предстает восставшим из гроба. В зап. части храма сосредоточено значительное число сюжетов ВЗ, а также иллюстраций Житий, апокрифов и нравоучительных сказаний, в т. ч. Богородичных. Полемическое и, видимо, актуальным для псковской действительности смыслом наделено «Явление Богородицы скомороху-хулителю Анту», сначала наказавшей его отсечением рук и ног, а по раскаянии Анта — исцелившей; сюжет был заимствован из сб. «Лимонис», возникшего в Болгарии в эпоху борьбы с богомилством. Под хорами и в их небольшом помещении сохранилось неск. сцен ВЗ, в т. ч. деяний арх. Михаила («Канон на исход души», «Моисей и Аарон у скинии Завета»; «Нафан облачает Давида», «Жертвоприношение Илии на горе Кармил», «Арх. Михаил побивает войско Навуходоносора», «Чудо о Флоре и Лавре»), в которых, как и в росписях собора Снегогорского мон-ря, отчетливо видно пристрастие псковского искусства к ВЗ.

Как наиболее элитарный вариант местного искусства, судя по наиболее сохранным частям («Сретение», «Положение во гроб»), образный строй росписей полон ритмической музыкальности разнообразных по масштабу композиций. Мастеров отличают иконная тщательность в проработке каждой сцены, гибкость и точность рисунка небольших, часто совсем миниатюрных фигур, иногда нарочито

ется с искренностью, наивной простотой изложения. Сопоставление космического масштаба и камерности, приемы письма и отдельные детали (позы фигур, абрисы развешенных одежд, редкой формы головные уборы, ромбовидные подушки и овальные лежа) настолько роднят мастеров росписи и создателя иконы «Рождество Христово» из Опочки, что возможно говорить об идентичности их исполнителей.

Вариант этого же стиля известен по целому ряду памятников: житийной иконе вмц. Параскевы Пятницы (ГИМ), неправомерно датированной нач. XVI в.; в книжной миниатюре — образ ап. Матфея в Евангельских чтениях 1463 г. (РНБ. Погост. 18. Л. 19 об.); по фрескам в капелле Св. Креста на Вавеле в Кракове. Отточенность миниатюрного письма, уже с элементами нек-рой манерности и стилизации, сказывается в живописи небольшой иконы «О Тебе радуется» (60–70-е гг. XV в., ГТГ). Судя по необычному надписанию сюжета («Похвала Пресв. Богородицы»), в это время еще не получившего широкого распространения в рус. живописи, образ мог быть написан для одной именной обетной каменной церкви 1466 г. в Пскове, заменившей деревянную обыденную (поставленную «одним днем» во время моровой язвы 1442 г.; Псков. Лет. Вып. 2. С. 54). Сходными чертами — объемно-пластическим письмом фигур, плавким личным с высоким рельефом, характером горков и орнаментов — можно объяснить появление в 3-й четв. XV в. необычной по замыслу и манере исполнения, стоящей несколько в стороне от рассмотренных ранее произведений иконы «Свт. Николай Чудотворец (Зарайский), с житием» (ПИАМ), чаще относимой к 1-й четв. того же века. Образ чудотворца обладает рядом редких деталей: крупными разноцветными крестами на фелони, на ее подкладке и даже на подряснике, многочисленными волнистыми полосами на омофоре, орнаментальным шрифтовым декором на поземе. Обрамление срединки житийными клеймами лишь с 3-х сторон восходит к мотивам юго-зап. земель (Галиция, Закарпатье, Польша). Диагонально поставленные постели для возлежащей прав. Нонны и младенца в сцене рождения напоминают аналогичные мотивы на иконе «Рождество Пресв. Богородицы» 1-й четв. XV в. (ГТГ). В центре



Уверение ап. Фомы.

Роспись

Успенской ц. в Мелётове.

1465 г.

Фото: И. А. Мельникова

Египетской», «Жертвоприношение Авраама», «Видение свт. Василия Великого», «Видение свт. Петра Александрийского», на сев. стене — сюжет из книги свт. Григория Двоеслова —

гипертрофированных в пропорциях и угловатых; изысканность колористических эффектов с нюансировкой сдержанных сочетаний. Миниатюрная замкнутость сцен сочета-



левого поля — Перенесение мощей чудотворца из Мир Ликийских в Бари, на верхней крышке гроба представлен стоящий во весь рост в полном облачении святитель. Поскольку та же деталь известна в Пскове еще по одной житийной иконе Зарайского извода, с 18 клеймами (1-я треть XVI в., ПИАМ), следует думать, что особое развитие иконографии опиралось на прототип, видимо западный, к-рым, напр., могла быть деревянная статуя или рельефная фигура на крышке раки/реликвария (Шалина. 2002).

Храмовая икона «Страшный Суд» (60-е гг. XV в., ПИАМ; до последнего времени атрибуировалась 1-й пол. XVI в., возможно, происходит из Нововознесенского мон-ря), наряду с одноименной иконой из Успенского собора Московского Кремля (ок. 1400) — древнейшее изображение сюжета в рус. станковой живописи с целым рядом новых сцен, восходящих к широкому кругу источников (Шалина. Худож. феномен. 2014): «Второе пришествие» с Небесным Иерусалимом и сонмами святых, «Ветхий денни на огненном престоле», «Поклонение ангелов Голгофскому Кресту с орудиями Страстей», «Низвержение с неба падших ангелов», «Обличение иудеев и грешников прор. Моисеем», с образами «милостивого блудника» и змия, названиями всех мытарств, что до сих пор было известно лишь по самым подробным иконам XVI в. Мн. композиции, в т. ч. подробное «Видение прор. Даниила», восходят к росписям собора Снеготорского мон-ря, как и обилие подробных, крупных, архаичных по письму комментирующих надписей. Среди лит. источников помимо книг ВЗ и НЗ — Толковая Палея, Слово Палладия Мниха на Второе пришествие, Житие Василия Нового, Слово на Собор арх. Михаила. Совмещение неск. иконографических типов Христа соответствует традициям древнего богословия, однако в иконописи проявляется впервые и может быть связано с обращением к балкан. образцам: напр., к росписям в серб. мон-ре Дечаны (1338–1348) восходит меч в руках Еммануила. Псковские особенности иконографии сказались во внимании к образу благоразумного разбойника, в соответствии с местной традицией названного здесь «Дизмань». Памятник воспринимается как стена высокого иконостаса



Страшный Суд.
Икона. 60-е гг. XV в.
(ПИАМ)

с выделенными в нем рядами событий и лиц, приобретает космический порядок. Сочетание монументальной панорамности и иконной соразмерности уменьшенных в масштабе фигур напоминает фрески в Мелётове, как и сочетание замысла, основанного на книжных текстах с искренностью, простотой повествования. Следует думать, что икона была создана в той же художественной среде и в кругу мастеров, работавших над убранством храма в Мелётове. Однако слаженность письма, отсутствие золо-



Сшествие во ад,
с избранными святыми.
Икона. Кон. 60-х — 70-е гг. XV в.
(ГРМ)

того ассиста и диссонирующих красок позволяют говорить о принадлежности иконы к более смягченному направлению — сер.— 3-й четв. XV в., представленному такими ико-

нами, как «Сшествие во ад» (1466 (?), ПИАМ), «Сшествие во ад, с избранными святыми» из г. Остров (кон. 60–70-х гг. XV в., ГРМ) и «Успение Пресв. Богородицы» из дер. Лог, nasledующими эти традиции в посл. четв.— кон. XV в. Икона «Сшествие во ад» (ГРМ), во время Великой Отечественной войны оказавшаяся в Троицком соборе Острова, была несправедливо связана с «архаичным» направлением иконописи 1-й пол.— сер. XVI в. Рассмотрение этого памятника в контексте развития псковской иконописи 60-х гг. XV в. позволяет верно оценить одно из лучших произведений эпохи и факт развития редкой, но типичной для Пскова иконографии, известной по неск. репликам — из собрания Лихачёва (1-я четв. XV в., ГРМ) и другая близкого времени в ПИАМ. Композиция дополнена рядом избранных святых в нижней части: (слева направо) представлены великомученицы Екатерина и Анастасия, мч. Фотий, святители Николай Чудотворец, Василий Великий, Иоанн Милостивый, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, вмч. Никита, великомученицы Варвара и Параскева Пятница. Облаченные в одежды, сплошь покрытые тончайшим ассистом, их фигуры сродни произведениям 3-й четв. XV в. — житийному образу вмч. Параскевы (ГИМ), 4-частной иконе из собрания Воробьёвых (Москва), иконе «Святые Параскева, Варвара и Иулиания, с житием вмч. Варвары и мч. Иулиании» (НГОМЗ). Важной чертой стиля является объемная пластика личного письма, обусловленная, судя по технико-технологическим исследованиям, не имеющим аналогий оттушеванным лаконичным рисунком. Беглая эскизная линия, без детальной разработки, отмечает лишь черты ликов и складки — без абриса фигур и голов, позволяя думать, что знаменщик и иконописец не были одним и тем же лицом. Совр. восприятие памятника отражает реконструкция его первоначальной красочной гаммы, претерпевшей во время реставрации значительное изменение: ведущим цветовым соотношением были красно-коричневые пигменты и сине-зеленые, а не просто зеленые, как воспринимаются они в наст. время. Объемная пластика и рисунок, передающий выразительные, мягкие и живые лики, тонко нюансированные колористические эффекты уверенно связыва-



ют икону со временем не позднее 60–70-х гг. XV в. Более того, эти качества свидетельствуют о заказном характере произведения, созданного лучшими иконописцами для бояр-



*Вмц. Параскева (Пятница),
с житием.
Икона. 3-я четв. XV в.
(ГИМ)*

Фото: © «Исторический музей»

ско-купеческой среды и предназначенного для украшения одного из самых значительных городских соборов Пскова.

Образ «Сошествие во ад» из ПИАМ продолжает традиции монументального направления псковского искусства, восходящего к экспрессивному искусству 1-го десятилетия XV в. Красноречивы быстрые, едва уловимые блики света, скользящие по подвижным и легким поверхностям неплотных одеяний, напоминающие эскизную манеру письма фрескистов, смягченные и внутренне озаренные лики, стремительные и энергичные позы. Ее создатели принадлежали к кругу объединенных светлой надеждой на всеобщее воскресение, о чем так недвусмысленно свидетельствуют уникальная иконография и плотная композиция, собравшая замершую в предстоянии и молчании «всю плоть человеческую». Происхождение памятника проясняет состав деисусного чина на верхнем поле, включившего прп. Варлаама Хутынского, облаченного в схиму и занимающего важнейшее место — справа от центрального образа свт. Николая. Видимо, икона была создана для обетной ц. во имя прп. Варлаама Хутынского, поставленной «всем миром» в 1466 г. после дня свт. Николая, «по прекращении» пожара, уничтожившего почти весь деревянный город,

в т. ч. 11 церквей, а вслед за ним — «великого мора», описанию к-рого летописец посвятил целую статью, озаглавленную «Варламьской» (Псков. Лет. Вып. 1. С. 71; Вып. 2. С. 162–163). Размеры, превышающие иконы такого сюжета (120×110 см), свидетельствуют об обетном характере произведения, написанного «на поклон... миру», эскизность, даже небрежность рисунка с затеками нанесенных поверх подмалевка описей убеждают в том, что мастера невероятно спешили. Красноликие и краснокрылые ангелы — одна из особенностей памятника, ставшая приметой псковской живописи.

Выдающиеся произведения той эпохи датировались 1-й пол. и даже сер. XVI в. С этим связано распространенное мнение о сосуществовании в Пскове сразу неск. противоположных по художественным принципам живописных направлений, одно из к-рых якобы отличалось устойчивым консерватизмом и архаичностью стиля и в XVI в. продолжало культивировать принципы раннего времени. Очевидно, что такой



*«Троица Ветхозаветная»
(Гостеприимство Авраама).
Икона. Посл. десятилетия XV в.
(ГТГ)*

взгляд на историю псковской иконописи во многом был основан на недоразумении. Искусственное перенесение памятников XV в. в более позднюю эпоху, в к-рой они действительно выглядели архаично, предопределило отношение к Пскову как к центру консерватизма из-за удержания своего прошлого постоянным обращением к древним образцам. В контексте XV в. они оказываются созданиями мастеров ведущих стилистических направлений.

В посл. четв. XV в. стиль мелётовских росписей претерпевает определенные изменения — пропорции заметно вытягиваются, фигуры уплощаются, что связано с понятием дионисиевского стиля в целом, но они нейтрализованы сохранением глубоко своеобразных местных особенностей. Возвращается более традиционный для Пскова колорит, выдержанный в темной и сближенной гамме, с преобладанием приглушенных красно-коричневых, темно-синих и зеленых тонов, яркая киноварь одежд. Драматизм живописи сильнее воспринимался на ярко-желтом фоне, использовавшемся местными мастерами чаще золотого. Более высокой по сравнению с иконами 1-й пол. XV в. становится плотность личного письма, подчеркивающая рельефность живописи. Активным пластическим элементом иконы остается мелкий и частый ассист, покрывавший темные одежды, орнаменты — на одеждах и архитектуре. В стиле мн. икон этого времени, особенно в житийных циклах, усиливаются иллюстративность и архаизм композиций, плавно перетекающих из одного клейма в другое, сохраняется пристрастие к небольшим, чуть угловатым фигурам святых и к камерности образа. В полной мере эти черты проявляются на иконе «Святые Параскева, Варвара и Иулиания, с житием Варвары и Иулиании, в 22 клеймах», происходящей из псковской Варваринской ц. и написанной не ранее кон. 60-х либо в 70-х гг. XV в. Кульминация этого стиля достигает на иконе «Троица Ветхозаветная (Гостеприимство Авраама)» из собрания кн. С. А. Щербатова (ГТГ) последних десятилетий XV в. Она относится к древнему изводу с изокефальными фронтальными фигурами равновеликих ангелов, получившему особое развитие именно в Пскове (Сергеев. 1981), известному по целому ряду памятников XV–XVI вв., начиная с самого раннего — клейма на 4-частной иконе из собрания Воротыньевых (Москва) 60-х гг. XV в., видимо, восходящих к древнему храмовому образу кафедрального Троицкого собора. Именно в таком изокефальном изводе Св. Троица представлена в нише над порталом на иконах блгв. кн. Всеволода (Гавриила) с моделью Троицкого храма в руках. Существенно отличаясь от рублёвской схемы, эта схема могла отражать богословские представления





о «единосущной» Троице: «Они же сядяще вси три въ единомъ месте равни славою, равни честію, и ни единъ вѣщающе ниже меньши...» (*Иосиф Волоцкий, прп.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Каз., 1896³. С. 169). Необычна нижняя часть сцены с приготовлением трапезы, в к-рой жертвенного тельца закалывает не слуга-отрок, а сам Авраам. Этот не соответствующий библейскому повествованию мотив оказался устойчивой чертой псковской иконографии, повторяясь в памятниках 1-й пол. XVI в. (средник иконы с Бытием в клеймах из Тихвина (ГТГ), из собрания кн. А. С. Уварова (ГИМ), на храмовой иконе кон. XVI в. из собрания К. В. Воронина). Он основан на использовании в качестве лит. основы изложения этого сюжета в текстах Палеи — Толковой и Исторической («Книга Бытия небеси и земли»), представляющих собой новозаветные сочинения, посвященные экзегетическому (толковательному) изложению событий ВЗ: «...сам телец ношаше. Заклав же, рече убо, и приготоваша брашно и постави пред ними и начаша ясти» (Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г.: Труд ученых Н. С. Тихонравова. М., 1892. Вып. 1. Л. 67 (факсимиле); Палея Толковая / Вступ. ст. В. Кожина, подгот. древнерус. текста и пер. А. Камчатова. М., 2002. Л. 67 а. С. 176). Рукописи Толковой Палеи получили распространение в Пскове в XV в., в т. ч. лицевые списки — рукопись 1477 г. (ГИМ. Син. 210). Торжественная репрезентативность сцены, ритмические повторы наряду со сгущенной цветовой палитрой, с сеткой ассиста на одеждах, крупный орнамент на больших поверхностях органично вписывают этот памятник в ту группу произведений единого направления посл. четв. XV в., у истоков стиля к-рой стоит деисусный чин Успенской ц. с Пароменья.

XVI в. Картина псковской живописи этого века до последнего времени представлялась весьма размытой. Не были введены в науку важнейшие памятники, уже известные — интерпретированы необъективно или датированы некорректно. Сформировался тезис о синхронном существовании различных стилей: с одной стороны, консервативного, а с другой — прогрессивного, соответствующего главным тенденциям эпохи, причем последний рассматривался

вне контекста развития собственно псковской школы. Осложняла ситуацию атрибуция XVI в. целого ряда важнейших икон 2-й пол. XV в. Это противоречило общепринятому взгляду на псковских художников, к-рые в грозненское время оказались в роли ведущих изографов, влиявших на новые идеи в иконографическом творчестве в масштабах всей страны. Представить органичный и постепенный процесс развития псковской иконописи возможно лишь при условии решительного пересмотра места и времени создания большинства произведений иконописи.

Искусство XVI в. совпадает со значительным этапом истории Пскова, ставшего одним из крупнейших центров Русского гос-ва в период от присоединения к Московскому великому княжеству до создания епархии (1589). Взлет художественной жизни был обусловлен экономическим подъемом в городе, к-рому не помешала осада войск кор. Стефана Батория в 1581 г., поражение в Ливонской войне. С вхождением Пскова в состав централизованного гос-ва изменилось соотношение властных структур: при сохранении института наместников все управление сосредоточивается в руках московских дьяков, действовавших через городничих и старост, к-рым подчинялись 10 пригородов и 2 городища. Существенно изменен был и состав населения: были выселены в др. города «лутшие» люди — посадники и бояре, часть купцов и купеческих старост, на их местах поселились «гости сведенные москвичи 3 десяти городов 300 семей». На территории Крома помещались новая администрация, «пищальники казенные и воротники», великокняжеские житницы и княжеская церковь. Коренное псковское население («средние и мелкие люди») было перемещено из Среднего города на Полонище, Запсковье и Завеличье (*Масленникова Н. Н.* Присоединение Пскова к рус. централизованному государству. Л., 1955). Мн. псковичи из бояр и крупных купцов предпочли ссылке пострижение в монахи, проживание в многочисленных монастырях, земли к-рых остались в неприкосновенности: «А иные... мнози постригаюся в черньци, а жены оу черницы и в монастыри поидоша, не хотяще в полон пойти от своего града...» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 96). Это не в последнюю очередь предопредели-

ло активный рост мон-рей, к-рые с XVI в. стали играть важную роль в культурной жизни Псковской земли, причем местные традиции в среде черного и белого духовенства сохранялись лучше и в течение долгого времени. Крупными землевладельцами были 4 «больших» мон-ря: Снетогорский, Мирожский, Великопустынский и Елеазаров со строгим уставом общежития. Активно развивается Псково-Печерский монастырь, при московской администрации превращенный в крепость. Известность получает общежительный Крыпецкий мон-рь, устроенный в XV в. прп. Саввой, учеником прп. Евфросина Псковского. Все они украшаются в XVI в. каменными ансамблями, иконами и богатой утварью.

С именем московского дьяка М. Г. Мунехина, последовательного проводника политики вел. кн. Василия III Иоанновича, было связано активное каменное строительство, в т. ч. оборонительных сооружений, а также литейное дело. Московский ставленник был разносторонне образованным человеком эпохи, в кон. XV в. совершил путешествие в Царьград, на Афон, на Св. землю и в Египет, составив описание последнего; ему адресованы послания против лат. ереси старца псковского Елеазарова мон-ря Филофея, с идеей о Москве как о Третьем Риме и наследнице павшей Византии. Его рассказами пользовался старец Филофей при составлении Хронографа 1512 г. Возможно, с этими паломническими описаниями связано особенное внимание псковских изографов к изображению на иконах иерусалимских реликвий.

Своеобразие местной художественной культуры было определено неск. причинами. Со 2-го десятилетия намечается экономический подъем после получения псковскими купцами, мон-рями, приходскими храмами жалованных грамот вел. кн. Василия III: с 1510 г. — Никольского мон-ря в Гдове, Петропавловского Верхнеостровского и Иоанновского мон-рей в Пскове; жалованная обельная грамота 1525 г. псковским попам и диаконам освобождала их от тягла (*Масленникова Н. Н.* О земельной политике правительства Василия III в Пскове // Россия на путях централизации. М., 1982. С. 63–64; также см.: Две жалованные грамоты 1510 г. псковским мон-рям /





Подгот. текста и примеч.: С. М. Каштанов и А. Н. Робинсон // Зап.ОР. ГБЛ. М., 1961. Вып. 24. С. 221–258; Каштанов С. М., Назаров В. Д., Флорья Б. Н. Хронолог. перечень имунитетных грамот XVI в.: Ч. 3 // АЕ за 1966 г. М., 1968. С. 204).

Закономерно, что целая группа икон самых первых лет XVI в. демонстрирует художественный стиль, тесно связанный с предшествующим столетием. Поскольку к этому времени относили очень много икон, на самом деле созданных во 2-й пол. XV в., архаизация художественного языка и намеренная традиционность иконографии рассматривались как основные тенденции эпохи. Но таких икон совсем немного, и присутствие им особенности оказались в определенной степени «чужеродны» единому, стилистически узнаваемому пласту псковского искусства 1-й трети XVI в. К числу наиболее ранних следует относить храмовую икону «Огненное восхождение прор. Илии» из ц. во имя прор. Илии («Илья Сухой») жен. мон-ря на Завеличье в Пскове (ГИМ) (Кызласова. 1988), продолжающую линию развития таких образов, как «Троица Ветхозаветная» из собрания Щербатова (ГТГ). По сравнению с новгородским искусством тех же лет, где значительное число памятников демонстрирует отчетливую тенденцию к архаизации художественного языка, псковские иконы, не теряющие своеобразие в стиле, оказываются более «открытыми» для изменений. Это касается иконографического решения, но характер «образца» явно оказывал определенное воздействие и на живописный язык. Эти черты проявились в серии икон-таблеток нач. XVI в. (10 икон из собрания Морозова, ныне в ГИМ, ГТГ; Евсеева. 2009), предназначавшейся, возможно, для Троицкого собора. По иконографии большинство из них восходит к софийским святам кон. XV в., однако имеет и отличия; судя по качеству живописи, они были написаны в одной из ведущих мастерских Пскова, узнаваемы: местная сумрачная колористическая гамма, экспрессивное письмо, личное с энергично положенными «светами» и контрастным вохрением. Отдаленную параллель табличкам составляют миниатюры — небольшие фигуры близких пропорций и типажа ликов на полях псковского Апостола нач. XVI в. (Древлехранилище



Огненное восхождение прор. Илии.

Икона. Нач. XVI в.

(ГИМ)

Фото: © «Исторический музей»

ИРЛИ (ПД), Новгородско-Псковское собр. № 21; Смирнова. 1988).

Храмовая икона «Троица Ветхозаветная с деянием в 24 клеймах» (ГТГ), вывезенная ЦГРМ в 30-х гг. XX в. из Тихвинского музея, традиционно рассматривается в числе реплик 2-й пол. XVI в. недошедшего образа, написанного новгородскими мастерами для интерьера Благовещенского собора после пожара 1547 г. Иконография и художественные особенности стиля позволяют не только уверенно связывать его с деятельностью псковских мастеров, но и считать древнейшим среди образов первых десятилетий XVI в. такого типа (Шалина. 2020). Сцена «Гостелюбие Авраама» в среднике представлена в изводе, неизвестном др. центрам. Прародители Авраам и Сарра, вписанные вместе с ангелами в одну полукруглую композицию вокруг сигмообразного стола, не только слуги, но и сотрапезники Св. Троицы, участники евхаристического пира в Царстве Небесном. Приметой псковского варианта является интерпретация нижней сцены приготовления трапезы, в к-рой жертвенного тельца закалывает не слуга, а сам Авраам; 24 клейма включают не только библийский цикл хождения Троицы, но и праздники, иллюстрации Акафиста Пресв. Богородице. Крайние боковые клейма нижнего ряда с изображением Софии Премудрости и Успения Богоматери, соответствуют посвящениям престолов собора в Тихвинском мон-ре и в Новгороде. Икона следует художественным принципам мас-

тера «Троицы Ветхозаветной» из собрания Щербатова (ГТГ) и примыкающих к нему памятников, но даже по сравнению с ними отличается сдержанной палитрой, восходящей к памятникам 3-й четв. XV в., скудной орнаментацией. На иконе сохраняются объемная пластика вытянутых по пропорциям фигур, мягкое высокое рельефа личное письмо с близкими тональными переходами плотной коричневой моделировки, колористические сочетания сближенных коричневых, красных, охристых красок, применение исчерна-зеленых и синих цветов, обильный ассист. Видимо, древнейший образ Троицы Ветхозаветной «с хождением» был исполнен псковичами ко дню освящения в Тихвине каменного Успенского храма в 1515 г., возведенного и украшенного по заказу вел. кн. Василия III.

От камерного праздничного чина придельного (?) иконостаса сохранились 8 икон, к нач. XX в. оказавшихся в молельне псковского старообрядца П. Д. Батова (ныне в ПИАМ, в ГИМ, в Национальном музее в Праге). Этот ряд включал большое количество сюжетов, он даже более развит, чем известные нам псковские чины крупных храмов XVI в. Четыре иконы относятся к Страстному и Пасхальному циклам, отражая тенденции нач. XVI в. к расширению праздничного чина на Руси. Большая часть этих икон следует псковской серии из собрания Морозова (ГТГ), т. е. в какой-то степени небольшой чин исполнял сходную функцию аналогичных икон-«полотенцев». Подчеркнуто графический характер стиля, отличающийся подвижной и точной линией авторского рисунка, местами проглядывающего сквозь неплотные слои красок, нетипичен для местной живописной культуры. Однако эта особенность сближает его с житийной иконой в.м. Параскевы Пятницы из с. Заклинье Дновского р-на (ПИАМ) и еще с рядом памятников. Чин был исполнен 2 мастерами. Первый — автор икон «Благовещение», «Рождество Христово», «Крещение», «Вознесение», обладает более графической манерой, использует упрощенное личное письмо, моделированное по коричневой заливке точечными белильными оживками; покрытые прозрачными красками плоскости одежд и горок создают подвижную красочную поверхность; присущая





ему атмосфера тихой сосредоточенности более свойственна московскому искусству рубежа XV и XVI вв. Живописная манера др. мастера отличается изысканным многоцветием, объемной моделировкой ликов, эмоциональной экспрессией. Физиогномический тип персонажей — круглые лики с маленькими носом и ртом и тяжелым подбородком — ближе к новгородским образцам.

К элитарному художественному варианту стиля, отразившему эстетические вкусы наиболее требовательных заказчиков, принадлежит крупный 3-створчатый складень (75×63 см — средник; 75×31 см — створы) с Деисусом и предстоящими святыми из собрания Силина (ГТГ). Среди предстоящих наряду с апостолами, мучениками, святителями — рус. святые, митрополиты, князья, аскеты и преподобные, в т. ч. прп. Сергей Радонежский и прп. Варлаам Хутынский (?). Учитывая изображение прп. Саввы Великого как небесного патрона, можно подумать, что складень предназначался для одного из псковских отшельнических мон-рей, возможно Спасо-Крыпецкого. Сочетание редкого извода Деисуса, большого числа святых на створках значительных размеров не имеет аналогий в древнерусском искусстве того времени. Типичны для Пскова плотность изображения, насыщенность колорита, характерные оттенки густых красок, обильный ассист и «жемчуга»; впервые они сочетаются с гибкой линией драпировок, взвихренных концов одеяний, параболических силуэтов на высоких подиумах. Графика заостряет изломы форм, придает трепетность поверхности, короткими белильными разделками превращая их края в орнаментальные очерки. Живописное пятно, красочная лепка остаются основой икононого образа, что принципиально отличается от приемов новгородских мастеров раннего макариевского времени. Самая непривычная для псковских мастеров черта иконы, явно созданной в 20-х гг. XVI в., — созерцательно-печальные, просветленные образы, своей утонченностью близкие к московскому искусству последниониевского времени. Определенная графичность присутствует в более строгих формах на иконах деисусного чина из ц. арх. Михаила в дер. Мельницы Псковского р-на (ПИАМ) (Иконы Пскова. 2012. Кат.



Деисус, с предстоящими.
Икона-складень. 20-е гг. XVI в.
(ГТГ)

№ 83–89). Структура складня восходит к московским иконостасам XV в. с образами рус. святителей, получившим распространение в Пскове после 1510 г.

Все самобытные явления в искусстве Пскова 1-й пол. XVI в. принято рассматривать либо как провинциальные, архаизирующие, либо как развивающиеся под непосредственным влиянием столицы. Однако при обращении к наследию 2-й четв. XVI в., эпохи архиеп. Макария, стоявшего у истоков нового художественного стиля в Новгороде (включая годы продолжившего его начинания владыки архиеп. Феодосия), видно, что входивший в орбиту епархии Псков, как и в предшествующие столетия, остался независимым. Особый этап развития живописи во 2-й четв. — сер. XVI в. совпал с годами относительного спокойствия и роста благосостояния, невиданного каменного строительства: летописи за 1530–1545 гг. ежегодно фиксируют построение церквей, нередко одновременно в разных городах Псковской земли по заказу мон-рей, погостов, городских корпораций, «соседей», «гостей сведеных». В 1542–1543 гг. одновременно возводят 2 каменные церкви, в тот же год пристраивают приделы к кафедральному Троицкому собору. Всего с 1533 по 1548 г. только летопись фиксирует 19 новых каменных построек (10 монастырских и 8 приходских храмов). К этому надо прибавить большое число не отмеченных в летописях храмов, архитектурные осо-

бенности которых позволяют датировать их 40-ми гг. XVI в. (Седов. 1996. С. 72–73).

Существование десятков иконописцев, неск. артелей, исполнявших заказы на украшение возводимых храмов, подтверждает число памятников, к-рые демонстрируют многообразие авторских манер и одновременную работу разных мастеров. Кончанские, погостские и монастырские церкви имели разнообразное живописное убранство, в первую очередь высокие иконостасы (как правило, 3-ярусные — в городских храмах). Только по письменным источникам можно выявить имена более 30 иконографов. В письме переводчика (толмача) Дмитрия Герасимова псковскому дяку Мунехину среди др. псковских мастеров упоминается «большой иконник» Переплав, один из главных участников спора со свт. Геннадием (Гонзовым), архиеп. Новгородским (1484–1504), о праве художника на иконографические новшества и относительную в рамках канона авторскую свободу (Горский А. Е. Максим Грек Святогорец // ПрТСО. М., 1895. Ч. 18. С. 191–192). В рукописном сборнике РНБ (Погод. № 1566. Л. 57 об.) упомянут «Алексий Псковитин, словомый Малый», написавший в 1521 г. для Псково-Печерского мон-ря по заказу псковских торговых людей Василия и Феодора образ «Успение Пресв. Богородицы», прославившийся как чудотворный. В расходной книге псковской Успенской ц. с Пароменья (1531) говорится о Фе-





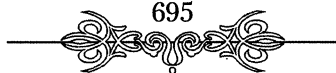
доре иконнике, «что Евангелие в страстях построил» (ЗОРСА. 1851. Т. 1. Ч. 3. С. 1). Иконный мастер, староста Космодемьянской ц. с Приимостью, Киприан Нефедьев, согласно надписи на колоколе 1546 г., был одним из его заказчиков (*Князев*. 1858. С. 24–25). В 1547 г. упоминается «иконописец Семион», написавший образы прп. Евфросина Псковского и блгв. кн. Всеволода (Гавриила) (Памятники старинной рус. литературы. СПб., 1862. Вып. 4. С. 113), тогда же псковские иконники (наряду с новгородскими) были вызваны для работ в храмах Московского Кремля: Останя, Яков Михайло, Якушко, Семен Высокий Глаголь с «товарищами» пожелали вернуться домой, чтобы продолжить работу (ААЭ. СПб., 1836. Т. 1. С. 240–247). В том же году Петр Псковитин был послан из Муром в Псков «за образом, стихирой и каноном» для церковного прославления блгв. кн. Константина Муромского (Житие Константина Муромского / Сборник XIX в. МИХМ. № 2325. Л. 108 об. — 109). Об иконописце Евстафии рассказывается в чуде о жене Матроне, помещенном в Житии прп. Саввы Крыпецкого сер. XVI в. В том же тексте в 13-м чуде называется иконописец Мартин Ушак, который «жилище имел на Полонище» (ПИАМ. Древлехранилище. Фонд Михайлова. № 229/49. Л. 289 об., 290, 292 об.). Псковские писцы выполнили Царский список ВМЧ свт. Макария Московского (*Костюхина Л. М.* Писцовая школа митр. Макария // *Забелинские чт. М.*, 1995. № 87. С. 130–131). В синодике Псково-Печерского мон-ря (Л. 195) записано неск. имен иконников, нек-рые могли принимать участие и в росписи Благовещенской ц. 1547 г.: старец Андреан (*Серебрянский Н.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 381), иером. Арсений Хитроша (Хитрёша), к-рый в годы игуменства прп. Корнилия (1529–1570) «списал» икону Божией Матери «Умиление» «в ту же меру яко же Владимирская на Москве» (О приходе литов. людей к Печерскому мон-рю и о победе на них // *КЦДР XI–XVI вв. Л.*, 1991. С. 192); в кон. XVI — нач. XVII в. там же помещен «род черного священника Феодосия иконописца». Прмч. Корнилий Печерский упомянут как иконописец в Переписной монастырской книге 1586 г. В Повести о Пе-

черском монастыре в рассказе о свече, чудесно загоревшейся в алтаре Успенской ц., один из иноков отмечен как «дьяк Григорий иконник» (РГАДА. Ф. 181. № 399. Л. 64 об.); ему приписывается авторство Повести (СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 172–174). Еще один, видимо тоже монастырский, мастер — «раб божий Наум», в 1561 г. трудился над иконами Покровского Озерского мон-ря близ Пскова (ныне Гдовский р-н): его имя сохранилось в надписи на обороте образа «Сошествие во ад» (ГРМ). В числе изографов могли быть Василий, автор «Повести о приходе Стефана Батория на град Псков», и его сын Григорий, упоминаемый в данной 1564 г. Псково-Печерского мон-ря (Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков / Вступ. ст.: В. И. Малышев. М.; Л., 1952. С. 22–24, 98–99). В Житии блгв. кн. Всеволода (Гавриила) (чудо 18) рассказывается об исцелении иконописца Памфила, которому святой явился «в тонком сне» и велел написать свой образ (*Родникова*. 2001. С. 22). Довольно много имен иконописцев встречается в Писцовой книге Пскова 1585–1587 гг., перечисляющей лавки и торговые места Иконного ряда. В собственных лавках торговал иконник Ефим (Ефимка) Дмитриев, живущий «на Полонище» (Сборник МАМЮ. М., 1913. Т. 5. С. 34, 37, 47, 51, 65). В кон. XVI — нач. XVII в. псковские мастера работали во мн. городах и мон-рях. На сев. дверях Троицкого собора Антониева Сийского мон-ря, согласно описи 1597 г., был изображен «разбойник на краске на бели Оксеньгва писма Псковитина» (БАН. Арханг. Д. 375. Л. 8). Иеродиак Нил и мон. Иринарх были посланы для возобновления убранства новгородских церквей после 1617 г. (*Собко Н. П.* Словарь русских художников. СПб., 1893. Т. 2. Ч. 1. С. 497; *Никитина Ю. И.* Художники иконостаса Новгородского Софийского собора // *Новгород древний — Новгород социалистический*. М., 1977. С. 28; *Родникова*. 2001. С. 19).

Расцвет художественной жизни Пскова приходится на 30–40-е гг. XVI в. Расцвету иконописи помимо активной духовной и экономической жизни базой послужила мощная самобытная живописная традиция. Художественный феномен местной иконописи XVI в. отличается рядом важных качеств, прежде всего плотной и подчеркнута жи-

вописной поверхностью сгущенных красок, сочетанием сближенных или, напротив, резко диссонирующих цветов. Фигуры кажутся весомее и больше, чем отведенное им в композиции место, причем подготовительный рисунок нигде не просвечивает сквозь драпировки и не играет той ведущей роли, какую он имел в новгородских памятниках того же времени. Это был намеренный прием, поскольку псковичи славились на Руси как весьма искусные рисовальщики, каллиграфически точную линию демонстрируют и архитектурные построения, и отдельные детали. Тем не менее линия, как правило, уступает живописности целого, красочному пятну. Плоскостная декоративность новгородских икон сменяется сложноустроенным, хотя и сжатым, пространством, характер которого не находит аналогий. Фигуры выглядят пластически монументально, что достигается особой системой разворотов и рельефно вылепленных бликов. Ракурсы фигур строятся внутри цветового пятна: неестественно выступают плечевые суставы, тяжелые складки спадают единой массой, не превращаясь в каскады. Цветные и белильные «света» на выступающих частях одежд редко совпадают с движением, но активность пробелов создает иллюзию объема наряду с «колючими» очертаниями одеяний, изломами бликов, их избыточностью. Характерный для псковичей способ мышления крупными пластическими формами сказывается в письме ликов — с большими изогнутыми носами, со сжатыми пухлыми губами, с глубокими подглазными впадинами. В отличие от новгородских псковские образы того времени отличаются внутренней напряженностью, в духе искусства предшествующих столетий.

Цветовая палитра псковских икон построена на сочетании густых цветов, образующих плотную, подчас эмалевидную поверхность, и резких белильных пробелов. Сложно разработаны переходы одного цвета: красного в коралловый или зеленого в желто-коричневый. Важен не просто эффект контраста, как для новгородцев, но скорее красочный диссонанс, постепенно сведенный к живописности. Только ей было присуще стремление сближать зеленые с синими или коричневыми, красные — с малиновыми или оранжевыми. На





иконах наиболее аристократического направления по-прежнему используется придающая рафинированность и изысканность сетка асиста на одеждах. Лучше всего усложненное пространство псковских икон демонстрирует архитектурный фон, в его основе — плоские стены, к-рые имеют многообразные дополнения: 3-мерные портики с выступающими опорами, часто увенчанные куполами с вогнутыми кессонированными потолками, с нагроможденными друг на друга капителями, с причудливо лежащими велумами и с многочисленными кивориями; диагонально поставленные конструкции храмов (как на «Четырехчастной» иконе из Благовещенского собора Московского Кремля), со вспарушенными сводами, с «изломанными» крепостными стенами и висящими архитектурными деталями, с фризами из косых перекладин. Исполнение горок подобно лепке одежд — не столько их конструкция, сколько плотность лещадок создает насыщенно-живописный экспрессивный рельеф, без описей они переходят из одной формы в другую, причудливый орнамент подчас превращается в фантастические личины с раскрытыми пастьми. Лишь на псковских иконах встречаются контрасты разноокрашенных и резких по сочетанию «горячих» горок, драматургию изображения дополняет наложение поверх них холодных лиловых и синеватых теней.

Повторяемость узнаваемых иконописных приемов позволяет говорить о глубокой укорененности здесь иконографии, живописных эффектов, особенностей стиля, технических средств мастерства, почти не оставляющих места индивидуальному почерку. Трудность выделения манер отдельных мастеров объясняется главной особенностью псковского искусства: за редким исключением, в нем почти всегда скрыт авторский как подготовительный, так и завершающий (в виде описей, драпировок и др.) рисунок, формообразующая графика к-рого чаще др. художественных приемов выдает авторские приметы. Рисунок псковичей обладает на редкость обобщающим характером: им лишь намечают композицию и абрис фигур. Среди немногих датированных памятников с высоким качеством исполнения отметим миниатюры Евангелия 1532 г. из Снетогорского мон-ря (в ПИАМ



Евангелист Лука.
Миниатюра
из т. н. Елеазаровского Евангелия
из Снетогорского мон-ря. 1532 г.
(ПИАМ)

поступил из Елеазаровского мон-ря, под чьим именем чаще всего публикуется), отличающиеся плотной живописной поверхностью и редким ритмическим началом, возможно, связанным с копированием новгородской рукописи.

Ко 2-й четв. XVI в. относится ряд иконостасных ансамблей, среди которых наиболее ранним и сохранным является двурядица (ПИАМ) с Деисусом и праздниками (всего 12 икон) из монастырской ц. во имя вмч. Димитрия Мироточивого в Поле, возведенной в 1534 г. (Иконы Пскова. 2012. № 90–101). Выбор для деисусного ряда икон преподобных Саввы и Евфимия, основателей крупнейшей мон-рей Восток, объясняется их соименностью местным чудотворцам, создателям псковских обителей. Приверженностью изводам, получившим здесь наиболее устойчивый характер, следует считать расширенный Богородичный цикл. Подчеркнутая охряным фоном общая светлая палитра, построенная на ярких и контрастных цветах, просветленное содержание сосредоточенных образов, надежных несвойственной Пскову лиричностью и мягкостью, сочетаются с элементами графичности: тонкими волосными пробелами, лежащими по кромке драпировок, декоративными разделками ангельских крыльев. Эти черты, напоминающие памятники предшествующего десятилетия, не позволяют датировать иконостас позже нач. 30-х гг. XVI в. Его

иконографию повторяет близкий по времени праздничный чин (10 икон — ныне в ПИАМ; Иконы Пскова. 2012. № 103–112). Живопись его также отличается светлой палитрой. Разреженные композиции, тонкие вытянутые фигуры сохраняют все черты псковского иконописания. Один из мастеров этого комплекса и иконостаса 1534 г., предпочитавший сдержанные образные характеристики ликов, живописные сочетания неярких зеленых пигментов и охры, а также украшавший горки мелкими и частыми белильными лещадками, был автором крупной иконы «Рождество Христово» из собрания Е. Е. Егорова (ГИМ) (Новые открытия рус. иконописи: К 10-летию основания Музея рус. иконы / Ред.-сост.: И. А. Шалина. М., 2016. Кат. № 17. С. 90–91). Очевидно, это был храмовый образ одной из Рождественских церквей Пскова, возможно Довмонтова города (1386/87), засыпанной при устройстве в нач. XVIII в. военной батарее, чем объясняется тот факт, что иконы оказались в руках старообрядцев. Повторя отдельные части аналогичного памятника из Опочки сер. XV в., мастер вводит узнаваемые элементы рассмотренного праздничного чина — размещение ложа Пресв. Богородицы на фоне пещеры, фигуру пастушка, «запечатывающего» уста особым жестом, пастыря с сучковатой палкой в руках, необычные головные уборы волхвов. Розовый цвет ложа повторяет один из художников иконостаса 1534 г. Уникальные особенности иконы — возлежащая Пресв. Богородица держит на руках запеленатого Младенца, ясли остаются пустыми. Не исключено, что икона и праздничный чин входили в убранство одноименного храма Довмонтова города.

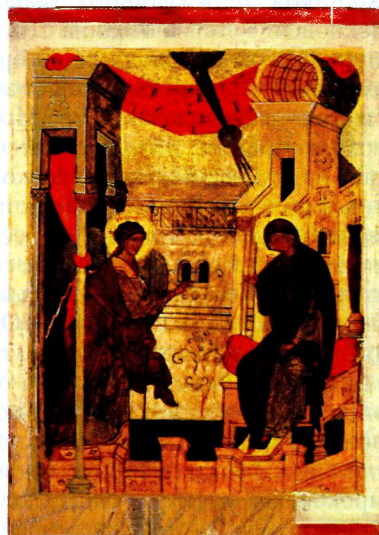
Наиболее цельными и сохранными являются деисусный (сохр. 9 икон) и праздничный (10 икон) чины из иконостаса Никольской ц. в Любятове ок. 1530 г. (ПИАМ). Расчищенный образ арх. Михаила демонстрирует преемственность с искусством предшествующего периода (мелкий золотой ассист на крыльях, богатая орнаментика лора, оплечья и каймы хитона, подробно разработанные мелкими драпировками одежды); праздничный чин — появление новых тенденций стиля. Ансамбль объединен композиционными и живописными приемами, характером





личного письма, архитектурных деталей. Живопись отличается пристрастием к густым и теплым цветам, варьирование коричневых разных оттенков, тусклых зеленых и ярких красных красок, к-рые на фоне общей псковской живописности выделяются наиболее мягким характером. Чуть склоненные фигуры имеют плавные обтекаемые силуэты, пространство расчленено отдельными стоящими архитектурными элементами. Умиротворенности целого соответствуют сдержанные жесты рук, часто прикровенные тканями. Авторам этих икон присуще особое отношение к форме, к-рая выглядит цельной и монументальной, что во многом достигается за счет уверенно-лапидарного абриса, служащего одновременно и рисунком, и описью. Иконография праздников, сочетающих как общемосковские, так и типично псковские особенности, надолго определит композиционные принципы местных чинов, нередко почти дословно копирующих любятовские или близкие к ним.

Сходные художественные приемы и характер исполнения отличают одну из лучших псковских икон того времени — «Усекновение главы Иоанна Предтечи, с житием в 16 клеймах» (ГРМ), написанную к освящению в 1538 г. одноименного камен-



Благовещение.
Икона из Никольской ц.
в Любятове. Ок. 1530 г.
(ПИАМ)

ного придела Богоявленской ц. с Запсковья. Житийный цикл пророка, редкий сам по себе, окружает не традиц. образ святого и не символическое изображение Ангела пустыни

с присущим ему эсхатологическим содержанием, как в подавляющем числе памятников XVI–XVII вв., а последнее событие его земной жизни. Посвящение придела было связано с широко распространенной после рождения царя Иоанна IV



Благовещение.
Икона из Никольской ц. со Усохи.
1535–1536 гг. (ПИАМ)

Грозного традицией строительства обетных храмов в честь небесного патрона буд. царя. Близкий живописный стиль образа и любятовских праздников, а также достоверная дата создания позволяют думать о принадлежности их одной группе художников или мастерской, работавшей на протяжении этого десятилетия. Однако художник Богоявленской иконы обладает более резким художественным языком: он использует много белил, диссонансных колористических решений, его живописный слой плотнее и декоративнее.

Наиболее цельным является ансамбль иконостаса Никольской ц. со Усохи, созданного к освящению нового каменного здания в 1535–1536 гг. (ПИАМ, ГРМ, Ульяновский музей). Крупный иконостас включал 4 ряда, из к-рых дошли 8 деисусных, 13 праздничных и 7 пророческих, а также храмовые иконы. В традиционный по составу Деисус входили фигуры неск. апостолов, что отражает характерную черту псковского искусства. Ряд икон украшает крупный цветочный орнамент на поземе, ставший одной из примет местных иконников. Особенности 2-го яруса — расширенный Богородичный цикл, редкие праздники — «Преполовление» и «Воздвижение

Креста», появившиеся в составе иконостасов лишь ок. 1500 г. (последняя написана по новгородскому образцу, где эта иконография получила распространение еще в XV в.). Пророческий ряд с парными изображениями в рост на каждой доске относится к редкой традиции, получившей в Пскове исключительно широкое распространение: почти все известные здесь комплексы относятся к этому типу и восходят к такому же чину (1509) в Софийском соборе Вел. Новгорода, не повторявшемуся в новгородских памятниках. Неск. мастеров трудились над ансамблем праздничных икон. Одну группу представляют иконы «Преображение», «Вознесение», «Схождение во ад» с симметричными и со словно «растянутыми» по всей плоскости сценами, с ярким насыщенным колоритом на фоне коричневых гор, с использованием в одеждах дополнительных цветных высветлений. Др. праздники («Преполовление», «Вход Господень в Иерусалим» и «Распятие») близки между собой благодаря сходным формам архитектуры с использованием зап. элементов, крепостных башен, орнаментальных фриз на стенах, круглых окон, «капителей», напоминающих греч. мотивы виноградной кисти. Самая лучшая по живописи — икона «Благовещение», своеобразна по композиции. В иконе «Схождение Св. Духа» использованы обширные надписи. Этому мастеру свойственны резкие цветные пробела, пропорции фигур с «приставленными» к телу плечами, характерные горки.

Более чем вероятно, храмовой иконой Никольской ц. со Усохи была «Свт. Николай, архиеп. Мирликийский, с житием, в 20 клеймах», обнаруженная в 1959 г. в ц. прп. Варлаама Хутынского на Званице в Пскове (ГРМ). Своеобразен состав клейм, иллюстрирующих текст пространной редакции Жития святителя и включающих редкие и даже уникальные композиции. Это одна из ранних икон с выделенным на верхнем поле детским циклом, а также с включением чудес о 3 купцах, о явлении свт. Николая Чудотворца и прав. Симеона Богоприимца в темнице воину, буд. прп. Петру Афонскому. Не имеет аналогий в искусстве других центров 1-я сцена, посвященная рождению буд. святителя, где рядом с возлежащей матерью прав. Нонной изображен агнец с нимбом. Отсутствие эпизода в древних житийных





повествованиях о святителе заставляет думать, что мастера обратились к написанной в кон. XIV в. свт. Киприаном, митр. Московским, «Повести о Петре, митрополите Московском», чтобы проиллюстрировать слова о знамении матери свт. Николая Чудотворца. Псковское происхождение иконографии подтверждается тем, что сцена с явлением агнца прав. Нонне во сне встречается еще на одной псковской житийной иконе — «Свт. Николай Чудотворец (Зарайский)» (1-я четв. XVI в., ПИАМ). В кругу тех же мастеров была написана храмовая поясная икона свт. Николая Чудотворца с избранными святыми неизвестного происхождения (ПИАМ), буквально повторяющая приемы житийного образа и, возможно, также входившая в убранство церкви со Усохи.

Со временем появления высоких иконостасов следует связывать создание крупной храмовой иконы «Зачатие Пресв. Богородицы (Целование прав. Иоакима и Анны)» (Ткачёва. 2018), видимо, происходящей из одноименного монастырского храма на Якиманской ул. в Пскове (ПИАМ). Считается, что написана она была после пожара 1544 г., однако стиль живописи свидетельствует о более раннем времени создания. Личное письмо, пропорции фигур, спрямленные и орнаментированные линии драпировок близки к деисусному чину иконостаса из Дмитриевской ц. 1534 г., а вытянутые формы построек — к приемам мастеров праздничного чина ц. Николы со Усохи 1535 г.

Праздничный чин рубежа 30-х и 40-х гг. XVI в., видимо, из городской ц. архангелов Михаила и Гавриила (ПИАМ) обычно датируется 1546 г. на безосновательном предположении о его принадлежности храму Жен-мироносиц на Скудельницах (ок. 1546) (Иконы Пскова. 2012. № 71–80). Это допущение основано на расширенной иконографии храмового образа, однако этот сюжет был востребован в псковском искусстве. Живопись отличается густой цветовой палитрой, активным использованием синих пигментов, очень развитыми архитектурными фонами с крупными постройками, с монументальностью фигур, с пастозным личным письмом с подчеркнuto объемными формами носов и губ, с выделенными подглазными впадинами.



Вознесение Христово.
Икона. 1542 г.
(НГОМЗ)

Фото: © Новгородский музей-заповедник,
Вел. Новгород

Если к числу этих комплексов прибавить большое количество разрозненных деисусных образов: иконы из Успенской ц. в Гдове (ПИАМ; Иконы Пскова. 2012. № 114–115), а также праздников (ПИАМ, НГОМЗ, Серпуховской музей, Музей рус. иконы и др.), — картина невероятно активной художественной жизни этих 2 десятилетий предстанет более полно. Очевидно, что к 30-м гг. XVI в. в Пскове образовалось неск. живописных мастерских или артелей, специализировавшихся на создании иконостасных комплексов: этим объясняется бытование одних и тех же образцов и многообразие творческих манер, существовавших в едином и цельном стиле иконописи. Не случайно на иконах из Никольских церквей в Любятове и со Усохи в слое авторского рисунка впервые появляются буквенные пометы цветов, доказывающие последовательность труда знаменщиков и живописцев, т. е. артельный способ работы.

Наряду с деятельностью городских мастерских существовало и рафинированное художественное направление, к-рое культивировало отточенную линию, пластически верную форму, насыщенный колорит, использование тонкой сетки золотого ассиста, — изографы, обслуживавшие наиболее эстетически взыскательных заказчиков. Особенно ярко черты этого направления проявились в живописи одного из самых значительных памятников эпохи — храмовой иконы ц. Новое Вознесе-

ние в Пскове (1542, НГОМЗ). Согласно надписи на нижнем поле, икона была исполнена «пове(л)ніем раба б(о)жія Івны інока». Во вкладной надписи нетипично для псковской культуры торжественно упомянуты имена вел. кн. Иоанна IV Васильевича и свт. Макария, архиеп. Новгорода и Пскова, — единственный пример вкладной надписи с датировкой памятника в псковском искусстве XVI в. Это говорит о важности заказа, явно исполненного одним из лучших иконописцев города. Торжественный извод, сложившийся в Пскове, известен здесь по ряду произведений. Помимо строго симметричной центральной группы с Богоматерью Орантой и указующими на Спасителя ангелами подробно решена верхняя зона с круглой «славой», восседающим на радуге Христом и 6 фигурами трубящих ангелов. К местной особенности относится изображение иерусалимской реликвии — камня со стопами вознесшегося Христа. Манера письма, использование золотых ассиста и узоров на одеждах апостолов, отточенное мастерство рисунка очень близки к аристократическому стилю Деисуса из собрания Силина, что не исключает исполнение их в разное время одним художником.

Из круга мастеров любятовских праздников и житийного образа «Усекновение главы Иоанна Предтечи» (ГРМ) происходили авторы знаменитой «Четырехчастной» иконы из Благовещенского собора Московского Кремля, исполненной по заказу свт. Макария, митр. Московского, и по инициативе священника домового царского храма Сильвестра после пожара 1547 г. Имена ее создателей сохранились в материалах церковного Собора 1553/54 г.: «Останя, да Яков, да Михайло, да Якушко, да Семен Высокий Глаголь с товарищи», к-рые отпросились домой исполнять заказ и 3 года спустя привезли в Кремль законченную икону. Широкой известностью у исследователей она обязана Делу о государевом дьяке и начальнике Посольского приказа И. М. Висковатом, к-рый назвал икону «мудрованием латынским», не соответствующим древним греч. образцам. В силу своего высокого статуса заказной образ придворного храма стал источником для многочисленных повторений. Сложный иконографический замысел, известный лишь по этому памятнику,





представляет собой своеобразный богословский трактат на тему домостроительства спасения, до сих пор вызывает споры (О. И. Подобедова, Н. Ю. Маркина, Сарабянов и др.). Помимо текстов ВЗ разные лит. источники и богослужебные песнопения (антифоны, кондаки, стихиры), творения отцов Церкви (святителей Дионисия (Псевдо-Дионисия) Ареопагита, Григория Богослова, Василия Великого) дали разнообразный материал: наряду с традиц. композициями «по образу и подобию» здесь встречаются аллегорические изображения, заимствованные из западноевропейского («латинского») искусства, и созданные самими псковичами изображения. На иконе проявилась свойственная им любовь к книжной премудрости, богословским размышлениям и сложной догматике. В верхней левой части («И почи Бог в день седьмый») представлены сотворение мира и начало земной истории: Предвечный Совет Троицы о создании человека, благословение в раю Адама и Евы, плач прародителей после изгнания, отпадение от Бога потомков Адама. Аллегорические образы (распятый Христос в облике Серафима в «лоне Отче...», Саваоф, изливающий из сосуда благодать на Мессию) иллюстрируют догматические положения о начальных актах домостроительства. Разделенная на 3 регистра нижняя левая часть («Приидите, трисоставному Божеству поклонимся...») изображает историю воплощения, включает небесное предстояние ангелов Саваофу, сцены «Рождество Христово», «Благовещение», «Крещение»; внизу — славословие в честь Триипостасного Божества ликов святых, впереди которых — коленопреклоненные фигуры и среди них — юноша в узорчатой шубе (Иоанн IV?) и женщина с младенцем на руках (Анастасия с царевичем?). Интерпретация этих изображений побудила царя Иоанна IV Грозного вопрошать Стоглавый Собор о допустимости появления «живых существ» на иконе, на что последовал утвердительный ответ. Также разделенная на 3 регистра правая нижняя часть иконы («Во гробе плотски...») иллюстрирует пасхальное песнопение (кондак канона), прославляющее Жертву Сына Божия, победившего смерть и даровавшего человечеству бессмертие. Здесь встречается самое раннее изображе-

ние «Новозаветной Троицы» («Сопрестоліе»). В заключительной верхней правой части («Единородный Сыне и Слове Божий») представлен апокалиптический конец земной истории и последующее установление Царства Божия. Между постройками, олицетворяющими синагогу ВЗ и церковь НЗ, размещена сцена «Оплакивание», Саваоф, осеняющий Еммануила, внизу — аллегории смерти и победы над ней Христа в необычном иконографическом варианте: Иисус в образе молодого воина в рыцарских доспехах восседает на перекладине креста (предмет особого недоумения дьяка Висковатого).

Икону связывают с московским искусством грозненского времени,



*Усекновение главы св. Иоанна Предтечи, с житием.
Икона. 1538 г.
(ГРМ)*

как эталонный памятник столичного стиля, соответствующий придворным эстетическим вкусам и офици. идеологии. При этом художественные особенности никогда не рассматривались в контексте собственно псковского искусства. Между тем истоки стиля мастеров «Четырехчастной» иконы 1547 г. восходят к наиболее аристократическому направлению псковской иконописи XVI в. и наследуют манеру письма исполнителей образа «Усекновение главы Иоанна Предтечи» 1538 г. (ГРМ): те же композиционные принципы, где части-клейма не теряют целостности и монументальности при повествовательной перегруженности целого; талант живописца, заставляющего насыщенную и плотную гамму эмалевидных, диссонирующих между собой красок сиять; противопоставление в границах одного клейма раз-

ноокрашенных гор, поверхность которых испещрена лещадками, чьи контуры подчас напоминают головы чудовищ с раскрытыми пастьми; архитектурные формы и позы персонажей. Изысканность живописного языка, не потерявшего ясности и выразительности, сочетается с активной каллиграфической линией. Органично продолжает икона линию развития живописного стиля храмового образа «Вознесение» 1542 г. — в использовании сгущенного колорита и тонкой сетки ассиста, делающих красочную поверхность подобной драгоценности. Технично-технологическое исследование выявило в слое подготовительного рисунка многочисленные буквенные пометы красок, что подтверждает факт артельной работы над крупными заказами. Разработка композиционной структуры и художественной формы происходит уже на уровне графического слоя, оставляя живописцам место лишь для уточняющих рисунок колористических градаций. Аналогичные решения встречаются как на иконах собственно псковского происхождения, напр. на житийной раме иконы свт. Николая Чудотворца (50–60-е гг. XVI в., ПИАМ; Иконы Пскова. 2012. Т. 1. Кат. 69. С. 306–317), так и московского, напр. на житийной иконе «Кирилл Белозерский и Кирилл Александрийский, с житием Кирилла Белозерского» из собрания Остроухова (ГТГ; Кочетков И. А. Пометы с обозначением цвета на иконе // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 223–225), связываемой с кругом кремлевских художников 60-х гг. XVI в. Однако, судя по характеру живописи, она была написана псковичами, исполнявшими иконы для интерьеров столичных храмов. Стиль «Четырехчастной» иконы имел приверженцев среди разных слоев городского населения. Об этом свидетельствуют иконы сер. XVI в., не столь высокие по художественному уровню. Прямым воспроизведением нек-рых ее клейм служит, напр., «Богоматерь Умиление, с 8 клеймами Богородичных праздников» из местного ряда Никольского собора Любятова мон-ря (ПИАМ).

Факт работы в Пскове в XVI в. большого числа мастеров дает повод думать, что многообразие их манер определяло появление в местном искусстве различных течений и пошибов, при этом сохраняющих





узнаваемость псковской основы стиля, обязательно присутствующей в каждом памятнике. Многовековая художественная традиция столь крупного центра, каким был средневеков. Псков, мощная и самобытная живописная культура, бережно сохраняемые мастерами даже после потери городом своей независимости, оказались намного сильнее, нежели составлявшие ее отдельные авторские индивидуальности, оригинальные приемы и манера письма изографов.

Не дошло ни одного целого ансамбля церковного убранства и ни одного полностью сохранившегося иконостаса. Структура, характер церковного интерьера и состав икон отчасти реконструируются по Писцовой книге 1584–1588 гг., составленной комиссией писцов во главе с Г. И. Мещаниновым-Морозовым и И. В. Дровниным (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 827, 830; *Французова Е. Б., сост.* Города России XVI в.: Мат-лы писцовых описаний. М., 2002. С. 164–195). Источник по истории Псковской земли после Ливонской войны дошел в списках XVIII в. и включает перепись храмов и мон-рей 8 уездов (из 15), без Пскова и его пригородов, но с включением описей имущества. Документ позволяет сделать важные выводы о преимущественном распространении в псковском искусстве апостольского состава деисусного чина, появившегося здесь еще в 1-й пол. XV в., в то время как в др. центрах — лишь в XVII в. Еще до присоединения Пскова к Москве в чины начинают вводить фигуры Московских святителей, о чем свидетельствует деисусный образ св. Петра, митр. Московского (ЦМиАР) (Иконы Твери, Новгорода, Пскова, 2000. Кат. 51. С. 204–207), обычно датируемый 1-й третью XVI в., но, судя по стилю, написанный не позднее рубежа веков. Почти повсеместно отсутствуют 4-ярусные иконостасы, даже в крупных мон-рях: из 5 храмов, принадлежавших Псково-Печерской обители, высокий иконостас украшал лишь Одигитриевскую ц. на ее подворье в Пскове (1537). Сокращенным числом рядов обладало убранство соборов Снеогорского мон-ря, Елеазаровой пуст. близ Пскова, деревянных храмов Княжеозерской обители Выборского у. Из 10 приходских храмов в городах Псковской земли только 2 — Димитриевский в Гдове (1524–1527?)

и Никольский в Острове — обладали 4-ярусными иконостасами, как и 9 (из 48) сельских храмов. Для приделных городских соборов и монастырских трапезных храмов были характерны 2-ярусные конструкции с деисусным чином. Часто алтарную преграду декорировали 2 ряда икон, причем с редким и своеобразным сочетанием разрозненных сюжетов. Праотеческий чин не зафиксирован ни в одном из храмов Псковской земли. Некоторые монастырские храмы не имели тяблового иконостаса и включали лишь местные иконы: Никольский собор на Старом городище в Изборске; храм Святогорского мон-ря. Иконостас Успенской ц. в Гдове завершается иконой шириной более 2 м с вписанной в полукруглый контур 2-ярусной композицией из пророческого чина и ряда из 8 Богородичных праздников. Вкладная надпись в нижней части иконы подтверждает ее принадлежность этому храму и создание по заказу приказчиков в 1555 г. (собр. Г. Татинцяна).

Уникальным для рус. традиции характером отличаются почти все псковские царские врата, иконографическое решение к-рых отражает особый вариант убранства (*Шалина*. 2013). Только здесь получает распространение наверху с редким изводом Благовещения, где Богоматерь, напоминая образы Спасителя на престоле, сидит на высоком троне, высокая полукруглая и объемная спинка к-рого обнимает всю осеняющую постройку, напоминая град-крепость с Пречистой Девой в центре. Иконография сцены последовательно выявляет значение Пресв. Богородицы как военного палладиума, защитницы и покровительницы города. Труднообъяснима и устойчивая, характерная лишь для Пскова композиция створок с изменением традиц. порядка следования евангелистов в клеймах: под ап. Иоанном Богословом, всегда представленным необычно — стоящим, изображен не ап. Лука, как это имеет место на всех древнерус. памятниках, а ап. Марк. Редчайшая примета — размещение живописных символов евангелистов, к-рые на царских вратах появляются впервые в псковском искусстве и стоят у истоков иконографического решения царских врат, получившего развитие в Поволжье лишь в XVII в. Апокалиптические крылатые животные — лев, орел, ангел и телец —

представлены на «облачном» фоне в темно-синих прямоугольных клеймах, вписанных в один ковчег с соответствующим евангелистом. Порядок распределения символов на вратах следует книжной традиции и соответствует текстам перед началом книги: при Евангелии от Иоанна — лев, Марка — орел, Матфея — ангел (или человек), Луки — телец. Ряд отмеченных особенностей характеризует уже древнейшие псковские врата из Снеогорского мон-ря, обычно датируемые 2-й пол. XVI в., но в действительности созданные в кон. XV в. Окончательно иконография псковских врат складывается в памятниках сер. XVI в.: врата неизвестного происхождения (НГОМЗ) из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ), 2 створки и сень из дер. Озера Гдовского р-на (Музей рус. искусства), фрагмент из музея в Тарту, утраченные врата Успенской ц. Белозерска, судя по всему, созданные псковскими художниками. Особый живописный эффект придает псковской группе царских врат орнаментальное решение полей с имитацией техники чернения по позолоченной поверхности или богатой резьбы. Сложный выющийся узор из жгутов и листьев напоминает деревянные резные рамы иконостасов или богатые заставки рукописных книг; они нередко осложнены медальонами с патрональными святыми, маскаронами и личинами, органично вписанными в пластическую ткань орнамента.

Особый состав имел иконографический репертуар боковых дверей иконостасов, почти не дошедших до нас. Несравненно чаще, чем в др. городах Др. Руси, встречается изображение ап. Петра (иногда в паре с ап. Павлом). В ряде случаев, как в Иоанно-Богословской ц. Крыпецкого мон-ря, здесь размещались сюжеты притч и символично-назидательные образы, основанные на текстах Прологов и Патериков, что напоминает сходную новгородскую традицию. Распространен был образ Багоразумного разбойника, причем в Пскове его подписывали в строгом соответствии с апокрифической лит. традицией — Дизманом (-сом), что отличается от более распространенного полуфольклорного имени раскаявшегося злодея Раха. Устойчивое именование можно связывать с контактами местного искусства с Западом, где традиция почи-



тания св. Дисмаса была более устойчивой, чем на Руси.

Особенность убранства псковских церквей составляли камерные «иконостасы», или «походные церкви», к-рые стояли рядом с иконостасом «на поклоне» (Шалина. 2017). Это подтверждают и сохранившиеся памятники — напр. 3-рядный иконостас из собрания Морозова (ок. сер. XVI в., ГТГ). Его расширенный пророческий ярус с 26 ростовыми фигурами повторяет иконографию чина из Никольской ц. со Усохи и из Покровской ц. от Нов. Торга посл. трети XVI в., из Успенской ц. с Пароменья (ок. 1613). Появление «походных церквей» можно связывать с положением Псковской земли на переднем плане военных действий с зап. соседями. Такой пример включения ликов святых, в т. ч. местных чудотворцев, представляет собой крупная «походная церковь» 70–80-х гг. XVI в. из ц. Св. Троицы («Белая Троица») в Твери (1564) (Тверская картинная галерея), видимо, созданная по заказу Тверского еп. Саввы (1570–1572/73), выходца со псковских земель, постриженика и бывш. игумена Успенского Печерского монастыря (Попов Г. В., Рындина А. В.



Царские врата.
XVI в. (ГМЗРК)

Живопись и прикладное искусство Твери: XIV–XVI в. М., 1979. С. 236–237).

Последний период благосостояния Псковской земли, возведения крупных каменных ансамблей и развития



Прп. Варлаам Хутынский, с житием.
Икона. 60-е гг. XVI в.
(НГОМЗ)

Фото: © Новгородский музей-заповедник,
Вел. Новгород

местного иконописания — 3-я четв. XVI в. Его верхней границей стал кровавый поход Иоанна IV Грозного на Новгород и Псков зимой 1569/70 г., за к-рым последовали разорение литов. войсками и осада города кор. Стефаном Баторием (1581). На эти годы приходится разработка сложной иконографии житийных и повествовательных циклов храмовых икон, отличающихся весьма редкой иконографией. Если в Новгороде такой тип памятников получил распространение в искусстве времени свт. Макария и был связан с развитием книжного дела в его скриптории, то в Пскове известны лишь единичные памятники. Однако все они, за редким исключением, подобно иконе «Богоматерь Тихвинская, с клеймами Акафиста» (40-е гг. XVI в., ПИАМ), демонстрируют совершенно особую, не связанную с Новгородом традицию иллюстрирования агиографических циклов. Такие иконы известны в более раннее время, напр. «Усекновение главы Иоанна Предтечи, с житием» из Богоявленской ц. с Запсковья 1538 г. (ГРМ). Особое место в этом ряду занимают житийные циклы свт. Николая Чудотворца, всякий раз обладавшие совершенно особой, не связанной с Новгородом иконографической канвой. Пристрастие к подробным иллюстративным циклам достигает кульминации в 50–70-х гг. XVI в. Наиболее ранняя — редкая и высокого мастерства житийная икона вмч. Екатерины с 18 клеймами (ПИАМ); с последней третью

века можно связывать создание столь же подробного повествования на иконе вмч. Георгия из собрания Е. Б. Громовой (Жукова. 2019). Такие памятники выделяются более крупными размерами и большим числом клейм. «Богоматерь Владимирская, с житием Иоакима, Анны и Богоматери» из ц. Новое Вознесение в Пскове (ПИАМ) включает уникальные сюжеты, напр. «Спас Недреманное око» (известны отдельные иконы с таким изображением в ПИАМ). Не исключено, что памятник был создан после событий 1581 г., когда войска Батория подошли к городу в день Сретения чудотворной Владимирской иконы, когда почитаемый в Псково-Печерском мон-ре чудотворный образ Умиления, «называемой Владимирской», был принесен в Псков и установлен на крепостных стенах. С его защитой псковичи связали победу, что могло стать причиной создания произведения, окруженного редким по иконографии и известным лишь в Пскове праздничным циклом, в т. ч. включающим иллюстрации Сказания об избавлении Москвы от войск Тамерлана в 1395 г. Состав клейм в значительной степени совпадает с циклом из жизни Богоматери на псковской по стилю 3-частной иконе «Успение с житием Иоакима, Анны и Богородицы» из Ипатьевского мон-ря в Костроме (60-е гг. XVI в., ГТГ), к-рая является точным списком чудотворного образа Псково-Печерского мон-ря письма мастера Алексея Малого в 1521 г. (искажена поздними записями).

В житийной иконе прп. Варлаама Хутынского того же времени, созданной для находившейся на переднем крае обороны 1581 г. одноименной церкви на Званице (НГОМЗ) (Игнашина. 2010), есть иллюстрация чуда от настенной иконы этой церкви, лит. изложение к-рого нашло отражение в «Повести о приходе Стефана Батория». Стилистические особенности произведения позволяют связать его создание с деятельностью псковского свящ. Василия (в инокстве Варлаам), агиографа (Дмитриева Р. П. Василий-Варлаам, псковский священник // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1: 2-я пол. XIV–XVI в. С. 112–116). В сер. XVI в. он трудился над Житием блгв. кн. Всеволода (Гавриила), который представлен на этой иконе с храмом в руках, а в годы создания иконы — 60-е гг.



XVI в. — в Крыпецком мон-ре как инок Варлаам составлял Житие прп. Саввы Крыпецкого. Одно из последних произведений писателя — «Сказание об иконе знамения Богородицы Мирожской» (1565) — связано с темой заступничества и покровительства за «Псков и люди» в виду литов. угрозы, как и житийная икона прп. Варлаама Хутынского. Псковский мастер ни в одном из клейм не повторил иконографию, созданную мастерами Новгорода. Чудеса хутынского игумена разворачивались в архитектурно-топографическом пространстве с узнаваемыми приметами Пскова — каменными стенами кремля, Довмонта и Окольного городов, ворот, башен, звонниц. Теми же особенностями отличается еще одна храмовая икона святых Петра и Павла, с деяниями обоих апостолов, утратившая сведения о своем происхождении и позднее находившаяся в одном из новгородских храмов (посл. треть XVI в., НГОМЗ; датировалась кон. XVI — нач. XVII в. и считалась новгородской: А. А. Горматюк, Е. В. Игнашина). Однако памятник не оставляет сомнений в псковском происхождении ее мастера: сложность замысла, сочетание свободного пространства в среднике и насыщенных, плотно заполненных клейм, в которых важное место занимает «псковский» архитектурный фон с крепостными стенами и башнями. Сияющий яркий колорит с обилием киновари и широким использованием золота, изысканность драгоценных орнаментов, выполненных в характерной для местной традиции технике цветными лаками по золоту (растительные узоры на нимбах, на рамке средника, на престоле Св. Троицы (Новозаветной), на облачениях, кодексе в руке ап. Павла), придают поверхности иконы чрезвычайную нарядность. Значительное место в композиции средника отведено широкому декоративному позему, в центре к-рого — ваза с цветами, окруженная пышными выходящими стеблями и листьями. Такая же орнаментальная рамка встречается на ряде икон 70–80-х гг. XVI в., например на житийном образе вмч. Феодора Стратилата из Кальбенштайнберга (Германия) (*Сорокатый*. 2008) и еще на 2 житийных храмовых иконах со сценами «Распятие» и «Сошествие во ад» в среднике (НГОМЗ).



Богоматерь на престоле.
Икона. 70-е гг. XVI в.
(ПИАМ)

Стиль псковской живописи 70-х гг. XVI в. характеризуют иконы пророческого ряда из иконостаса Покровской ц. от Нов. Торга (ПИАМ), принадлежавшие к распространенному в псковском искусстве типу ростового чина с центральным образом Богоматери на престоле. Не известно более ни в одном из древнерус. центров изображение Богоматери во славе в окружении серафимов, херувимов и 4 апокалиптических животных, повторяющее иконографию «Спаса в силах». Самым ранним таким образом является памятник 40-х гг. XVI в. неизвестного происхождения (ПИАМ; Иконы Пскова. 2012. Т. 2. Кат. 122). Монументальные фигуры с расширенными торсами и маленькими головами и руками, с широкими, отходящими от тела складками характерны для переходной эпохи от искусства грозненского времени к искусству позднего XVI в. Насыщенность живописи, очень пастозные разбеленные краски, жестко прорисованные драпировки и нарастающие графичности в художественном языке не исключают датировки нач. 80-х гг. XVI в. Изменение приемов личного письма, с ощутимым стремлением к орнаментальности пробелов, совершенно нехарактерных для раннего времени, совпадает с общей тенденцией того времени к декоративности в живописи.

Художественное развитие живописи посл. трети XVI в. продолжает иконостас ц. Новое Вознесение в Пскове, от к-рого помимо разновременных местных образов уцелели праздничные и деисусные иконы. Они поступили в музей до войны и утратили

сведения о происхождении, ныне хранятся в Псковском и Ульяновском музеях («Распятие») и в одном из действующих храмов Псковской епархии. Принадлежность их этому храму установлена Н. М. Ткачёвой. Фигуры деисусного чина сохраняют монументальность и типично псковскую красочную гамму, но по сравнению с крупными житийными иконами этих десятилетий их отличает чистота колористического решения и изысканная графика. Иконография образа ап. Павла, в т. ч. расписанный золотым растительным орнаментом оклад Евангелия, повторяется на иконе «Петр и Павел в житии» 80-х гг. XVI в. (НГОМЗ), чем подтверждает устойчивость местных изводов. Мастер деисусного образа исполнил икону «Рождество Пресв. Богородицы», композиция к-рого восходит к соответствующей иконе из иконостаса Никольской ц. со Усохи (ГРМ), включающей сцену «Ласкание Марии родителями Иоакимом и Анной» и сходный архитектурный фон. Однако произведение представляет собой расширенный вариант события, дополненного на поземе изображением пьющих птиц у фонтана, получившим широкое распространение в сер. XVI в. в новгородской живописи. В использовании мотива с фонтаном отразился интерес эпохи к метафорическому языку литургической поэзии, называющей Пресв. Богородицу «фонтан Жизни», «Живоносный Источник»; а также к текстам ВЗ (Ис 35. 1–10). В художественном отношении икона представляет собой следующий этап развития псковского искусства, о чем свидетельствуют нарастание декоративности и многосложности повествования, обилие орнаментов и украшений, среди к-рых встречаются как традиц. элементы, — напр., подсвеченный 3-мерный фриз из положенной углом «псковской» плиты, так и новые — золотые каймы с черневым орнаментом по краю ложа. В силуэтах фигур появляется графическое начало — жесткие складки с ответвленными концами, описи и белильные разделки в архитектуре. Др. художником комплекса был написан образ «Сошествие во ад», отразивший традиц. приемы письма, пластическую характеристику фигур с цветными пробелами, типичное решение горok с цветными контрастными бликами и белильными лещадками, с приемами личного, напоминаю-





щими памятники сер. XVI в. Новый стиль в большей степени сказался в искусстве 3-го мастера, создавшего образы «Вознесение» и «Успение», личное в к-рых выполнено большинство плоскостями залитого однотонного охрения по зелено-коричневому санкирю. Не исключено, что много позже именно этот изограф примет участие в написании икон праздничного ряда Успенской ц. с Пароменья.

Особое место в позднем искусстве XVI в. занимают иконы местных псковских святых. В отличие от новгородской традиции их образы не получили широкого распространения и почти неизвестны в предшествующее время. Исключение составляет образ Новгородского и Псковского блгв. кн. Всеволода (Гавриила) Мстиславича, еще до общерус. канонизации в 1549 г. почитавшегося в Пскове. Согласно агиографии, его надгробные иконы появились в соборе при вел. кн. Василии III Иоанновиче (Житие князя Всеволода—Гавриила и Слово на обретение его мощей / Подгот. и пер. с древнерус.: В. И. Охотникова. Псков, 1992). Под 1547 г. упоминаются образы прп. Евфросина Псковского и блгв. кн. Всеволода (Гавриила), написанные в Пскове иконописцем Симеоном (Памятники старинной рус. лит-ры. СПб., 1862. Вып. 4. С. 113); во вкладной записи 1563 г. псковской книги Евангельские чтения сообщается, что дьяк Юрий-Софроний Сидоров поставил образ «нового чудотворца» над гробом в Троицком соборе Пскова, где св. князь был представлен фронтально, в рост, с Троицким собором в левой руке. Иконография восходила к древнейшим образам св. князей Бориса и Глеба с моделью храма, и была связана с почитанием псковского св. князя не только как воина-князя, но и как благочестивого строителя храмов, в первую очередь устроителя главного, Троицкого собора («юже сам создал»), куда после обретения в 1192 г. были перенесены его мощи. Простоявшая у его гробницы неск. веков икона в XVI в. почиталась как чудотворная, неоднократно копировалась для мн. псковских храмов, о чем упоминают краеведы нач. XX в.: для церквей Космы и Дамиана с Примостья, Николы со Усохи, прп. Варлаама Хутынского на Званице (Окулич-Казарин. 1913. С. 85, 99–100, 132, 136, 199, 207), но большинство тех копий относились к XVII в. В наст. время

иконы позднего XVI в. сохранились в Троицком соборе и местном ряду иконостаса Софийского собора в Новгороде, безусловно псковской работой является образ блгв. кн. Всеволода (Гавриила) (кон. XVI в.,



Св. князь
Борис, Всеволод (Гавриил) и Глеб.
Икона. 10-е гг. XVII в.
(ПИАМ)

ГМЗК; Полякова О. А. Шедевры рус. иконописи XVI–XIX вв. М., 1999. С. 163. Кат. 9; Преображенский А. С. Ктиторские портреты средневеков. Руси XI — нач. XVI в. М., 2012. С. 150–153).

Икона блгв. кн. Довмонта (Тимофея) Псковского и кнг. Марии Дмитриевны (в иночестве Марфа) в молении Св. Троице (3-я четв. XVI в. (1567?), ГТГ) относится к пространственным образам полюбившегося псковичам литовского князя. Лишь в кон. XVI в. жизнеописания кн. Довмонта (Тимофея) получили статус Жития, а особую актуальность личность князя-победителя приобрела в период Ливонской войны (1558–1583). В молении Св. Троице св. князь с супругой изображены на иконе по типу «парного портрета» (ок. 1567, ГТГ), возможно, престольной иконе из кафедрального собора, где лежали мощи блгв. кн. Довмонта (Тимофея). Индивидуальны черты ликов, княжеские одежды, восходящие к оригиналу; Мiroжской иконе Божией Матери (список кон. XVI в., ПИАМ), однако монашеские одежды св. княгини, возможно, восходят к древнему надгробному покрову в Иоанновском мон-ре (Преображенский А. С. Иконография Довмонта (Тимофея) // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 525; Он же. Ктиторские портреты средневеков. Руси

XI — нач. XVI в. М., 2012. С. 242. Ил. на с. 241). Стиль иконы сочетает следы архаичности, свойственной копийным памятникам, и особенности живописи 3-й четв. XVI в.: яркие насыщенные краски, резкие сочетания киновари и темных оттенков зеленого, почти черного, мелкие и сухие золотые орнаменты, сплошь покрывающие одежды князя, активные пробела на одеждах и жесткие линии описей в сочетании с плотным золотым фоном, усиливают в иконе торжественный характер замещения.

В самом кон. XVI в. сложилась иконография, иллюстрирующая «Сказание о видении Богоматери старцу Дорофею», получившая не вполне точное название «Богородица Псково-Покровская» (Ткачёва. 2010; см. ст. Псково-Покровская икона Божией Матери). Написанное по следам события лит. произведение позже было включено в «Повесть о Псково-Печерском монастыре», «Повесть о Довмонте», а в посл. — в одну из редакций «Повести о приходе Стефана Батория на град Псков». Первым памятником на этот сюжет стала храмовая икона Покровского мон-ря от Пролома с топографией города. Достоверность событию, при букв. следовании тексту Сказания, придает точность архитектурного облика города — особенность, известная по клеймам житийных икон — панорама города с кольцом стен Окольного, Среднего города и Персей, с возвышающимся над ними Троицким собором, с Мiroжским мон-рем за р. Великой и с Псково-Печерским монастырем. Композиция близка к замыслу новгородского образа «Видение пономаря Тарасия» (70–80-е гг. XVI в., НГОМЗ): введены местные святые, свидетель чуда старец (кузнец) Дорофей, возле своей кельи внимающий повелениям Богоматери. Иконография повторялась в списках и копиях до XVIII в. Иконопись XVI в. демонстрирует, что Псков эпохи централизованного гос-ва — один из крупнейших древнерус. художественных центров — обладал уникальным художественным языком, во многом определил высокий уровень и характер искусства Московского царства сер. — 2-й пол. XVI в.

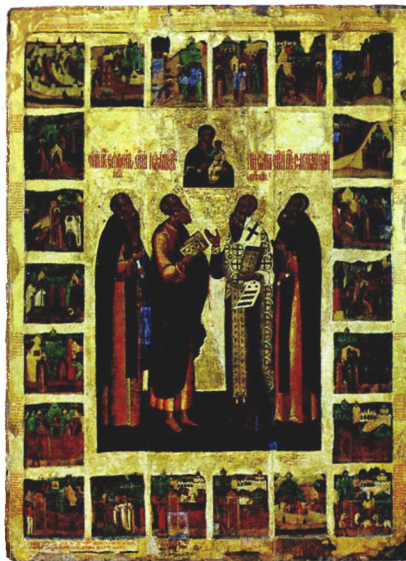
Псковская живопись XVII в. наименее изучена: не выстроена хронология памятников, большая часть которых остается под записью и не





опубликована, не выявлены общие тенденции в эволюции местного стиля. Поэтому можно сделать лишь предварительные выводы. Короткий период стабилизации наступил при царях Феодоре Иоанновиче и Борисе Феодоровиче Годунове. Голод, конфликты между «меньшими» и «большими» людьми, большой пожар, события Смутного времени в 1-м десятилетии XVII в., беспорядки и репрессии, а также недоверие к назначенному Москвой воеводе боярину П. Н. Шереметеву привели к тому, что псковичи поддерживали самозванцев до 1612 г. В отличие от др. рус. городов идея самозванчества стала для Пскова знаменем борьбы с иностранной интервенцией. В 1615 г. лишь благодаря стойкости псковичей во время осады города войсками кор. Густава II Адольфа Российское гос-во было спасено от швед. завоевателей.

Из 2 известных за весь XVII в. летописных упоминаний о написании икон известие 1609 г. было связано с «недобрыми знаменами» и «постройкой» обетного образа ап. Иоанна Богослова. Упование на прощение грехов инициировало широкое распространение новой иконографии святых, вставших в молении перед Христом или Пресв. Богородицей, что подчеркивало заступничество и покровительство небесных предстателей. С этим периодом можно связывать создание крупного храмового образа из ц. ап. Иоанна Богослова Крыпецкого мон-ря под Псковом (ПИАМ), в среднике которого представлены четверо святых, молящихся перед образом Божией Матери «Одигитрия» (Окулич-Казарин. 1911. С. 242 (к нач. XX в. — в моленной беспоповского поморского согласия в псковском доме Батова); Алпатов, Родникова. 1990. Ил. 151–152). По правую руку Христа изображен автор Апокалипсиса, к-рому посвящен главный престол; напротив — свт. Савва Сербский, небесный патрон прп. Саввы Крыпецкого († 1495), основателя мон-ря, где покоились и его цельбоносные мощи. Симметрично стоит его духовный учитель и основоположник пустынножительства на Псковской земле — прп. Евфросин Псковский. В 22 клеймах иллюстрируется Житие Крыпецкого чудотворца, составленное в 1555–1564 гг. иноком Саввином мон-ря Василием (Варлаамом). Впосл. к тексту были добав-



Прп. Евфросин Псковский,
свт. Савва Сербский,
ап. Иоанн Богослов
и прп. Савва Крыпецкий,
с житием прп. Саввы Крыпецкого.
Икона. Нач. XVII в.
(ПИАМ)

лены новые чудеса, в т. ч. об избавлении Крыпецкой обители от литов. рати в 1581 г., к-рому соответствует последнее клеймо. Мастер следует живописным традициям посл. четв. XVI в. — типично псковская палитра сочетается с пристрастием к повествовательному языку и точной передаче иллюстрируемого текста. В иконе ощущается зависимость автора от житийных образов предшествующей эпохи со сплошным заполнением архитектурными постройками типично псковских форм (башни, стены Крома и Довмонтова города в клейме 1). В сценах с разными ракурсами реалистично и исторически точно изображен Крыпецкий мон-рь: собор, трапезная церковь, многоступенчатая звонница, деревянная ограда; икона служила образцом при решении вопросов архитектурной реставрации.

Вся 1-я пол. XVII в. представляет собой период стагнации художественного творчества. При этом обострение религиозности и отстаивание правосл. веры способствовали усилению архаизма, верности освященной веками традиции. Традиционализм неизбежно становился приметой эпохи и ее эстетическим кредо. Ярче всего об этом свидетельствует стиль икон из иконостаса Успенской ц. с Пароменья. Считается, что каменный храм 1521 г. пострадал от пожара во времена Смуты (1608), был

восстановлен и освящен в 1613 г., что совпало с избранием на царство Михаила Феодоровича Романова (1596–1645). Наряду с древним деисусным чином 1445 г. сохранились 12 икон праздничного и пророческого рядов (ПИАМ, НГОМЗ, Ульяновский музей, частное собр. М. Е. Елизаветина (Де Буара)), появление к-рых принято связывать с этим событием. Однако факт сохранения в храме немалого числа древних памятников свидетельствует о том, что пожар был не столь крупным и датировать ряды непременно 1613 г. оснований нет. Архаизм стиля не исключает написания их и в более раннее время. Чрезвычайно плотно заполненные композиции, почти не оставляющие свободного фона, темные красно-коричневые и зеленые горки, растянутые по всему среднику, на фоне к-рого развивается неторопливое действие, мощные набухшие архитектурные формы создают насыщенную торжественную картину события. К этому надо добавить сохранение типично псковского колорита и монументальных пропорций фигур. Однако появляются и новые черты стиля, свидетельствующие о стремлении разнообразить художественный язык, — пространство углубляется за счет 3-мерных сооружений, неожиданный по оттенку и нетипичный светло-красный цвет розового



Сретение Господне.
Икона. 1613 г.
(ПИАМ)

оттенка подчеркивает драматизм красок. Экспрессивную интонацию придают неспокойные яркие вспышки лещадок. Полы одежд подчас закручены неестественными каскада-





ми складок и подчеркнуты золотой канвой, как на подоле мафория Пресв. Богородицы на иконе «Рождество Христово». Все плоскости заполняются несвойственными ранее элементами декора: белильной паутинной разделок — архитектурные членения, золотыми растительными мотивами — горки, ассист становится более грубым и активным. Приемы личного письма упрощаются, моделировка ведется за счет ровной заливки красноватыми охрами по коричневому санкирю с очень редкими белильными светами. Типажи лиц либо остро портретные (иудеи в сцене «Преполовление»), либо стандартизированы и бесстрастны. Отдельные изображения пророческого чина, относящегося к традиционному в Пскове ростовому варианту, органично вписываются в стилистику 2-й пол. XVI в.

В XVII в. в Пскове почти не возводятся храмы: немногим более 10 построек (из них половина на месте разрушенных), причем они относятся ко времени после 70–80-х гг. XVII в., — Илиинская ц. с Запсковья, Никольская ц. от Нов. Торга (кон. 70-х гг. XVII в.), Никольская ц. от Пролома и ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» на Печерском подворье (обе — 1685 г.). К реставрационным работам надо отнести известие о принесении в 1636 г. из Гдова чудотворного образа вмч. Димитрия Солунского «в деянии», обгоревшего во время военных событий 1613 г. и поновленного мастером Авраамием Ивановым (ПсковЛет. Вып. 1. С. 140; также см.: Некрасов. 1923. С. 73; Родникова. 2001. С. 18). Отсутствие новых храмов не предполагало создания иконостасов. Лишь в самом конце века освящается новый, 4-й по счету кафедральный Троицкий собор, строившийся в течение 17 лет. Но даже при оживлении строительства во 2-й пол. XVII в. в Пскове не делали внутренние росписи, получившие размах в городах Поволжья и др. рус. городах; сохранились известия лишь о фресках в гражданских зданиях, в т. ч. Приказных палатах.

Традиционализм стиля в 1-й пол. XVII в., основанный на обращении к памятникам до Смутного времени, причудливо соединил монументальную репрезентативность «годуновского» искусства и тягу того времени к декоративной изысканности. К близкому с пароменскими икона-

ми времени относится храмовая икона «Святые Борис, Всеволод (Гавриил) и Глеб» (10-е гг. XVII в.) из псковской ц. свт. Василия на Горке (ПИАМ). Иконография блгв. кн. Всеволода (Гавриила) с моделью Троицкого храма относится к изводу, известному по памятникам XVI в. В окружении св. князей-страсто-



*Введение во храм Пресв. Богородицы, с праздниками.
Икона. 50–60-е гг. XVII в.
(ПИАМ)*

терпцев Бориса и Глеба он занимает место, традиционное для св. равноап. кн. Владимира (Василия), соименнику к-рого, великому Кесарийскому святителю, посвящен престол этой церкви. Местночтимый строитель кафедрального храма был приравнен к крестителю Руси, окружен св. воинами — защитниками земли Русской: фронтально стоящие на непроницаемо-плотном охристом фоне монументальные фигуры воспринимаются как нерушимая стена Пскова. Декоративность одежд достигает кульминации — платья и типичные для XVII в. отороченные мехом шубы и шапки сплошь покрыты орнаментами, расшиты мелким растительным узором.

К середине века этот вариант стиля становится более упругим и жестким по форме, колорит приобретает качество «драгоценности», в манере ведущих мастеров проступают нарочито маньеристические черты художественного языка — важнейшей приметы рус. искусства 1-й половины века: намеренное искажение пропорций удлинённых фигур, едва касающихся позы, аффектированные позы и жесты, витиеватое распо-

ложение складок в одеждах, лики уменьшаются в размерах, перестают быть смысловым центром моленного образа. Изменяется колористический строй, построенный на использовании плотных, «весомых» красок и драматургии эффектных цветовых сочетаний. Усиливая роль ярких пробелов, мастер добивается большей живописной выразительности, моделировку плотного личного письма делает более контрастной, благодаря чему оно приобретает мерцание освещенного металла. Вместе с усиленной ролью контуров, выступающих перед плоскостью фона, и плотным густым колоритом с негнущимися драпировками это создавало впечатление чрезмерной жесткости живописи, как, напр., на иконах пророческого и протеческого чинотворения из иконостаса Никольской ц. в Любятове (сер. XVII в., ПИАМ), на к-рых на одной доске под килевидным завершением совмещены ростовые фигуры пророков и поясные — праотцев. Своеобразие иконографии проявляется в композиции «Предста Царица» в центре с крылатыми изображениями прор. Иоанна Предтечи и Богородицы Царицы в соответствии с текстом Откр 12. 14.

В памятниках сер. XVII в. и следующего десятилетия наметился уклон в сторону условной декоративности, чувствуется исчерпанность приемов, их стандартизация. На храмовой иконе «Введение во храм Пресв. Богородицы, с праздниками в 14 клеймах» (50–60-е гг. XVII в., ПИАМ) композиции дробны и контрастны, пустой фон сведен к минимуму, нарочито велико число персонажей, многообразны сооружения, в к-рых преобладают псковские формы, в т. ч. многопролетные звонницы. Испещренность горки частыми лещадками с пронзительными цветными всполохами и витиеватыми побегами органично продолжается в затейливом ритме складок одежд. Икона превращается в сплошной орнаментальный ковер с декоративной рамкой, напоминающей аналогичные приемы декора в псковском искусстве 2-й трети XVI в.

Для одной из древних псковских церквей была создана большая, с клеймами, со сложной агиографической программой икона «Спас Нерукотворный» с 22 клеймами «Сказания о Нерукотворном образе» (1-я треть XVII в., Музей рус.





иконы). О псковском происхождении свидетельствует письмо Св. Лика, наиболее сохранного на иконе, с плотной коричневой карнацией и тонко нанесенными белыми светлыми — характерная черта живописи кон. XVI — первых десятилетий XVII в. Необычен занимающий весь средник темно-зеленый, малахитового оттенка плат, к-рый, по мнению Шалиной, восходит к самому раннему памятнику такой иконографии — псковской же иконе 2-й четв. XV в. (ПИАМ), на к-рой цвет убруса серо-голубой. Размер иконы позволяет предполагать, что она была написана для одного из Спасских храмов, издавна существовавших в Пскове (деревянная обетная церковь 1487 г. с Запсковья, у Жабьей лавицы; на ее месте ныне стоит каменная церковь, о возведении к-рой сведений нет; о строительстве «новой церкви в Спасской пустыни в 1414 г.» известно из трудов митр. Евгения (Болховитинова), с ней также связывают происхождение храмовой Нерукотворной иконы Спасителя 2-й четв. XV в. (ПИАМ)). При ориентации на местные древности в качестве иконописных образцов и приемов мастера уже использовали опыт др. художественных центров: наибольшее сходство образ имеет с иконой «Спас Нерукотворный» ок. 1657 г. для неба надпрестольной сени алтаря в ц. прор. Илии в Ярославле (ЯИАМЗ; 1000-летие рус. худож. культуры: Кат. выст. М., 1988. С. 131. Кат. 160).

С расколом Русской Церкви столь же решительного реформирования искусства, как это произошло в стольном искусстве в следующие 2 десятилетия, в Пскове ни в 3-й четв., ни даже в конце XVII в. не произошло. Местные мастера остались на редкость не восприимчивы к влиянию принципов «живоподобия», творчеству изографов Оружейной палаты. Продолжавшееся обращение к собственному художественному наследию, близкое с аналогичными тенденциями в искусстве Новгорода, демонстрирует утраченный происхождение праздничный чин посл. четв. — кон. XVII в., явно связанный с одним из городских храмов Пскова (из довоенного собрания ПИАМ, частично в ГИМ). Иконография памятников почти дословно повторяет композиции праздников (1613) Успенской ц. с Паро-



Сретение Господне.
Икона. Посл. четв. — кон. XVII в.
(ПИАМ)

меня. По мнению Ткачёвой, их живопись идентична подписной иконе «Избранные святые» (1691, ПИАМ). Мастера сохраняют принцип равномерного заполнения плоскости крупными формами зданий с типичными для Пскова очертаниями и европ. «готическими» мотивами, с монументальными фигурами, с драпировками, испещренными резкими активными пробелами, напоминающими стиль XVI в., архаичными горками с пронзительными по цвету лещадками. По контрасту с ними введены широкие поверхности со сплошными, ювелирно выполненными орнаментами, напр. на ложе прав. Анны на иконе «Рождество Пресв. Богородицы». Существенно меняется только личное письмо, ставшее более объемным, с мягкими светотеневыми переходами, отчасти напоминающее столичное «живоподобие». Богатый травный орнамент покрывает доспехи и одеяния мч. Христофора на иконе (нач. XVIII в., ПИАМ), возможно служившей дверью (189×51 см) или иным элементом в иконном убранстве неизвестного ныне храма; святой был представлен в типе «псоглавца», т. е. образ был написан до запрещающего синодального указа 1722 г. (ПСПиР. 1872. Т. 2. 1722 г. № 625. С. 293–295).

По аналогии с иконой «Рождество Пресв. Богородицы» этого чина к псковскому искусству тех десятилетий была отнесена большая группа памятников, находящихся в частных собраниях: прежде всего это близкая по иконографии икона «Рождество Пресв. Богородицы»

(Шесть веков. 2007. Кат. 15. С. 163–164), житийная икона прп. Марии Египетской (Слово и образ: Рус. житийные иконы XIV–XX в.: Каталог ПИАР. М., 2010. Кат. 40. С. 108–109), парные «Богоявление» и «Апостольские проповеди и страсти» 1697 г. (все из собрания К. В. Воронина). Некоторые из них были привезены из Псковской обл., что и дало толчок в их атрибуции местному искусству. Эти памятники, как и очень близкие к ним житийный образ ап. Петра из собрания В. М. Федотова (Коллекция иконописи В. Федотова / Сост. Я. Э. Зеленина. М., 2013. Кн. 1. С. 28–31), находившийся в одноименном приделе церкви в дер. Сясьские Рядки, и створки складня с житием прп. Александра Свирского (ГИМ; Образы рус. святых в собр. Исторического музея. М., 2015. Кат. 63. С. 264–271), следует связывать с творчеством тихвинских мастеров кон. XVII в. Присущая этой группе произведений холодная цветовая гамма, построенная на зеленых оттенках, голубой фон, надписи, характер сухого рисунка, приемы скорописного личного письма, подцветочные лаковыми притенениями горки с цветочными орнаментами на холмистом поземе, вписываются в представления о позднем тихвинском иконописании.

В гораздо большей степени связь псковских икон с традициями Оружейной палаты демонстрирует изображение ап. Марка, фрагмент царских врат, найденный в ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы с. Белая Дновского р-на посл. четв. XVII в. (ПИАМ), однако нет данных, что икона писалась местным, а не приглашенным мастером (с датой — нач. XVIII в.: Комашко. 2006. С. 195, 329. Кат. 166). В то же время большое число псковичей было вызвано в 60–70-х гг. XVII в. «к стенному письму» в Москву, где они работали бок о бок с изографами Оружейной палаты. К украшению иконами нового каменного кафедрального Троицкого собора в 1703–1704 гг. были привлечены мастера из Костромы, Москвы, Ростова, Углича, Юрьева-Польского, трудившиеся под руководством «жалованного» живописца Оружейной палаты Федора Васильева (Галицкая. 2014). Типичный для того времени 7-ярусный иконостас сохранил резное барочное убранство, конструкцию и иконы до нач. XX в. В живописи проявилось





повторение европ. графических образцов. В число икон местного ряда были включены образы Московских святителей и Псковских святых: на одной иконе изображены блгв. кн. Всеволод (Гавриил), строитель собора, и свт. Николай Чудотворец, небесный покровитель др. святого, блж. Николая Салоса. В местном ряду находились иконы покровителей семьи царя Петра Алексеевича (*Гамлицкий. 2019*).

Несмотря на явное снижение активности псковского иконописания в XVII в., в источниках много упоминаний имен художников. Наиболее крупная мастерская существовала в Псково-Печерском мон-ре, где писали подносные и пядничные образы местнотимых святых и храмовых праздников. Работавшие там братья Ермолины, Никита и Федор, Михей Иванов Коношёнков среди других были призваны к росписям Архангельского собора Московского Кремля (с перерывами в 1660–1667). Однако для крупных работ в Печорах, в т. ч. для создания иконостасов, приглашали псковских иконошников, напр. Осипова, Козму Фадеева, Никиту Семёнова — восстанавливать после пожара 1688 г. иконостас надвратной Никольской ц. (частично сохр.). Икона «Вознесение» письма Константина Осипова и Дмитрия Иванова (1694) украшала стены Приказной избы П. М. Апраксина (*Родникова. 2013*).

Еще больше сведений касается деятельности псковичей вне Пскова. В 1686 г. артелью городских изографов под руководством московского мастера Сергея Рожкова и по его программе был написан иконостас Никольской ц. в Ревеле (Колывани, ныне Таллин, сохр.?). Священноинок Иринарх вместе с иеродиак. Нилом по просьбе митр. Исидора (1694–1695) помогал новгородским иконошникам в восстановлении убранства мон-рей Новгорода. Вместе с представителями др. городов десятки псковичей в качестве кормовых художников были вызваны в Москву для росписи Успенского собора (1642–1643), Архангельского собора и ц. Спаса Нерукотворного в Кремле (1660–1667), для украшения деревянного царского дворца в с. Коломенском (1670). За участие в росписи Архангельского собора были отмечены подарками мастера: живописец 2-й статьи Иван Антонов, живописцы 3-й статьи Симон

Харитонов, Иван Ермолин; упоминаются в документах: Савва Артемьев, Аникей Григорьев, Осип Гурьев, Семен Евдокимов, Семен Козин, Осип Максимов, Яков Никонов, Иван Федоров-Селянкин, Алексей, Иван Семёнов и Емельян Терентьевы, Панкрат Филиппов, Степан Щетинкин и др. Многие из них терпели нужду и умирали, большинство оказались «не годными» к «стенному делу», по оценке С. Ф. Ушакова, за исключением Алексея Семёнова, болелшего на момент проверки, и Ивана, сына отставленного навсегда Емельяна Терентьева (*Она же. 2001. С. 13*). Если дети иконописцев не становились художниками, они приобретали близкую специальность: Иван, сын иконописца Щетинкина, вызванного в 1660 г. в Москву, но отставленного, в 1695 г. «резал летописец» на плите для ц. арх. Михаила в Пскове на Великолуцкой (ныне Советской) ул., в который включил собственное имя (*Евгений (Болховитинов), митр. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 165; Родникова. 2001. С. 25*). Из документов писцовой Приказной избы в Пскове известны имена мастеров, расписывавших знамена рейтарских полков, а также составлявших карты, «чертежи дорогам», напр. Осип Гурьев «со товарищи».

И. А. Шалина

Украшение новых чудотворных икон в Пскове велось и при новой династии. Были явлены плачущие иконы: в 7150 (1642) г. случаи «от икон богородицыных слезы» были зафиксированы «не в одном месте» (*ПсковЛет. Вып. 2. С. 285*). В Пскове почиталась «локотная» (10×8 вершков) икона Божией Матери «Одигитрия», привешенная к храмовому образу прп. Сергия Радонежского в одноименной церкви с Залужья (некогда монастырской). Согласно надписи на иконе, сделанной при игум. Антонии, между 1668 и 1670 гг., чудо произошло 5 февр. 1650 г. в доме иерея Афанасия: из правого ока Матери Божией «исходяща густы» слезы, после чего икону перенесли в монастырский Сергиевский храм. Чудо повторилось в монастырском храме 11 и 12 мая, в период «междоусобной брани» в городе, с иконой был совершен крестный ход; вероятно, одновременно с помещением иконы в Сергиевской ц. была создана надпись (*Помяловский. 1912. С. 311*); позднее икона получила се-

ребряный оклад, убрус и пату из жемчуга (*Окулич-Казарин. 2001. С. 163; Щенникова. 2007*). По образу монументальных крестов с частицами мошей, созданных по воле патриарха Никона (см. ст. *Кийский крест*), соборным иереем Артемием Харитоновским был заказан кипарисовый запрестольный крест с мощами, установленный 29 июля 1672 г. в Троицком соборе. В Петропавловской ц. сохранялась икона Божией Матери «Троеручица» письма изографа Хамандара, принесенная, согласно надписи, 17 окт. 7151 (1642) г. патриарху Московскому архим. Феофилом с Афона (*Щукин. 1883. С. 15*).

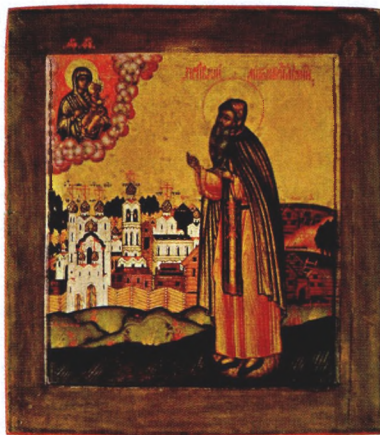
Продолжали работать местные иконописцы. Н. С. Шамрин написал икону «Воскресение Христово» для Николопесоцкого мон-ря; позднее она хранилась в ц. прп. Сергия Радонежского с Залужья; иконография, по замечанию Н. Ф. Окулича-Казарина, не содержала «латинских новшеств» кон. XVII в. (*Окулич-Казарин. 2001. С. 163; Родникова. 2001. С. 24*). Особыми памятными крестами отмечали чудесные события в жизни города: в Никольской ц. от Нов. Торга на новоявленную икону свт. Николая Чудотворца (позднее находилась в соседней Покровской ц.) в 1681 г. был приложен крест с записью о чудесах, случившихся от иконы 29–31 янв. и 1 февр. 1676 г., в последние дни земной жизни царя Алексея Михайловича (*Окулич-Казарин. 2001. С. 144–145*). Окулич-Казарин приводит ряд сведений о вкладных иконах с надписями в псковских храмах: об иконе св. царей равноапостольных Константина и Елены в притворе одноименного храма с надписью о полном поновлении икон в его алтаре, иконостасе, притворе на средства свящ. Д. Тимофеева в 1681 г.; об иконе «Праздники» (видимо, двенадцатые), написанной в 1688 г. для ц. прп. Сергия в Сергиевском мон-ре с Залужья и 3 сент. помещенной в иконостасе по левую сторону царских врат в память о чудесах от иконы Божией Матери «Одигитрия» с надписью о вкладе и с тропарем 8-го гласа и кондаком 6-го гласа (Там же. С. 163). Федот Матвеев в 1675 г. создал список с почитаемой в Мирожском мон-ре иконы Богоматери Мирожской Оранты («с чудотворных икон Мирожских») с прп. Никандром Псковским и прп. Ефремом Перекомским





для Никольской ц. в с. Маслогостицы Гдовского у. (ныне с. Серёдка Псковского р-на) с вкладной надписью и датой 7183 «месяца августа в 14 день» (Историко-стат. сведения 1885. С. 231). Связь иконописца с Мирожским мон-рем подтверждается внесением его рода в синодик в 1699 г. (Родникова. 2001. С. 21). Им же в 1691 г. (1653 г. — на сайте Госкаталог.рф) была написана для Троицкого собора икона «Св. Троица с избранными святыми», где в молении Св. Троице (Отечеству) предстояли святители Афанасий и Кирилл Александрийские, а также русские святые: преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, вел. кн. блгв. Александр Невский и св. Василий Блаженный, — позднее она попала в Никольскую ц. Любятовского погоста. Эта храмовая икона (154×146 см, 6 досок в щите, ныне в ПИАМ) демонстрировала прославление национальных святых, стиль ее следовал художественной традиции 1-й пол.—сер. XVII в. (Псковские акты. 1997. С. 86. № 240; Родникова. 2000. С. 28–29. № 13; Она же. 2001. С. 21; Окулич-Казарин. 2001. С. 239). Мастера писали иконы святых не только родного Пскова, но и соседних епархий: Семеном Никитиным была написана в 1680 г. икона прп. Антония Римлянина, вложенная в 1694 г. в псковскую Никандрову пуст. (Грацилевский. 1914. С. 21. Рис. 10; Родникова. 2000).

Иконописцы работали по заказу псковских же ремесленников для украшения их приходских храмов: иконописец Никита в кон. XVII в. писал «табельные» иконы (для иконостаса) в монастырскую ц. Новое Вознесение по заказу посадского человека серебряника Михаила Венедиктова Сапунова (Родникова. 2001. С. 21). Писали они иконы, вкладывая их по себе и «по своим родителям»: напр., за внесение имен в церковный помянник («за впись») мастер Шамрин создал икону «Воскресение Христова» для церкви «около Николопесоцкого монастыря» (в нач. XX в. — в ц. прп. Сергия Радонежского с Залужья (Окулич-Казарин. 1911. С. 183–184; Родникова. 2001. С. 24)). В 1721 г. в духовной грамоте Е. П. Ладыженского, помещика Порховского у., упоминается о необходимости продолжать «по уговору» работы по созданию иконостаса мастером Ларионом Шорохом (Труды ПЦИАК: Псков-



Прп. Антоний Римлянин.
Икона. 1680 г.
Иконописец С. Никитин
(ПИАМ)

ская старина. Псков, 1910. Т. 1. С. 67; Родникова. 2001. С. 24).

Иконописцы были грамотными. Мастер Петр Ларионов в 1697 г. поставил роспись в деле псковской Приказной избы о бесчинствах крестьян, приписанных к ц. арх. Михаила «на Большой [Великолуцкой — Авт.] ул. Пскова; в том же году мастер Козма Фадеев подписал свое «заявление» о краже со двора «животов» (имущества) (Псковские акты. 1997. С. 164–166. № 521, 526; Родникова. 2001. С. 20, 24). Иконописец Евмений Максимов оставил в 1704 г. владельческую запись лат. буквами на Библии (ныне в БАН; Описание рукописного отдела БАН СССР. Л., 1980. Т. 4. Вып. 2: Стихотворения, романы, поэмы, драматические соч. XVII — 1-й трети XIX в. / Сост.: И. Ф. Мартынов. С. 14. № 8; Родникова. 2001. С. 20). На 2 хоругвях 1712 г. в Никольской ц. погоста Сырковичи Порховского у. во вкладной надписи упоминается как вкладчик мастер Иоанн (Любимов П. Церк. памятники старины в Порховском у. // Псковские Ев. 1897. № 24. Ч. неофиц. С. 451; Родникова. 2001. С. 19).

Иконописцы могли происходить из разных сословий. Мастер Илья был упомянут в пушкарской «росписи» 1653 г. как пушкар (Родникова. 2001. С. 19). Торопчане Туфановы происходили из купцов (Каталог. 1915. С. 56–57. № 47; Родникова. 2000. С. 28–29). Их иконы с подписями и датами были в Новгороде, в Спасо-Преображенской ц. на Ильине ул. (икона «Благовещение» 1697/98 г.), в Преображенском соборе Копорской крепости (заказ кн. А. Д. Меншикова 1704–1705 гг., Тихвинская

икона Божией матери в местном ряду; Сосновцева И. В. Произведения торопецких иконописцев в собр. Русского музея // Тез. конф., посвящ. итогам науч.-исслед. работы за 2000 г. / ГРМ. СПб., 2001. С. 8–13; Комашко. 2006; Шесть веков. 2007. С. 1; Кочетков. Словарь иконописцев. 2003. С. 663–664 (автор Н. И. Комашко)). Согласно надписи на иконе «Царь царем» (1694, ГТГ; Антонова, Мнева. Каталог. Т. 2. С. 383; Родникова. 2001. С. 16), Г. Туфанов был учеником изографа Оружейной палаты Г. Т. Зиновьева. В монастырских синодиках упоминаются иконописцы — священники и монахи: в синодике Любятовского мон-ря — иконописец Евлампий, во 2-й пол. XVII в. служивший дьячком в Покровской ц. Пскова (Загорский Ф. Погост Любятovo: Ист. очерк // Псковские Ев. 1900. № 3. С. 96; Родникова. 2001. С. 17); в синодике псковского Нововознесенского мон-ря и Космодамиановской ц. — иеродиак. Роман в кон. XVII — нач. XVIII в. (Родникова. 2001. С. 22).

Псковские мастера-ювелиры также имели возможность видеть работы своих «коллег» из др. регионов, пользоваться ими как образцами, благодаря чему по типологии и иконографии псковские оклады 2-й пол. XVII — 1-й пол. XVIII в. сходны с нек-рыми произведениями Москвы, Владимира, Суздаля, Костромы и Новгорода той же эпохи. Искусством чеканки выделяется оклад Евангелия московской печати 1681 г. из ц. прп. Варлаама Хутынского, вложенный в псковский Снеготорский мон-рь в 1684–1685 гг., согласно надписи с именами вкладчика, наместника Б. П. Шереметева, посадников и архим. Иоилы (ПИАМ); центральный медальон этого оклада украшен Деисусом и образом Небесных сил.

XVIII в. Жители продолжали украшать городские чудотворные иконы: в 1700 г. к иконе Божией Матери «Одигитрия» (Старорусской) в Иоанно-Предтеченском мон-ре на Завеличье купеческая семья Поганкиных приложила чеканный позолоченный венец (Евлентьев. 1870); в 1710 г. по обету за избавление от мора посадский человек Марк вложил серебряный венец к чудотворной Владимирской иконе Божией Матери в Покровской ц. от Нов. Торга (надпись о вкладе была уничтожена при реставрации в кон. XIX в.; Окулич-Ка-





зарин. 2001. С. 210, 220). Псков оставался «государевым богомольем». В окрестностях Завеличья находилась «подъездной дворец» на казенных землях, в к-ром часто останавливалась вдовствующая царица Параскева Феодоровна вместе с дочерьми (Там же. С. 219–222; *Родникова*. 2009. С. 57). Вдова царя Иоанна V Алексеевича украшала Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь, что было продиктовано почитанием небесного патрона усопшего супруга, а также тем, что мон-рь служил усыпальницей псковских местнотимых княгинь. На средства вдовствующей царицы Параскевы, ее дочерей, царевен Анны и Прасковьи, и имп. Екатерины I Алексеевны в 1716–1723 гг. был создан новый иконостас, а также поновлена (записана) старинная храмовая икона прор. Иоанна Предтечи, поновлена и дополнена ликами Христа, Божией Матери и избранных святых старая икона свт. Николая Чудотворца, шиты 2 новых драгоценных покрыва — «на гробы св. кнг. Евфросинии и Наталии» (хранились позднее в ризнице; *Дмитриев*. 1913. С. 38–39); эти работы были проведены при активном участии игум. Евстолии (Ладыгиной), ездившей к вдовствующей царице в С.-Петербург. В 1710 г., согласно надписи, была написана Иерусалимская икона Божией Матери крупного формата (2 аршина × 1 аршин и 7,5 вершка = ок. 140×104 см), возможно, повторявшая древнюю новгородскую икону, перевезенную при царе Иоанне IV Васильевиче в Москву. Ее украшение составляли традиц. басменные серебряные позолоченные венцы и привесы-гривны, а также корона, в к-рую были заключены 7 бриллиантов, 332 круглых, 339 средних и 597 мелких жемчужин (Там же. С. 23; *Окулич-Казарин*. 2001. С. 220), что делало эту икону самым богато украшенным псковским образом Пресв. Богородицы. Вероятно, из столицы происходила икона нач. XVIII в., названная итальянской, с образом «Снятие с креста» в жертвеннике собора (*Дмитриев*. 1913. С. 31). В ту же обитель в качестве личных вкладов попали святыни: частица ризы Пресв. Богородицы в кресте-мошевице 1708 г., подаренном царицей Параскевой Феодоровной своей крестнице, жене подьячего Прасковье Ивановой (позднее он был помещен внутрь креста 1468 г., привешенного к старинной монас-

тырской иконе Спасителя); напрестольный крест с мощами 1713 г., вложенный Игнатием Агупой. В Пскове появились списки с прославленных чудесами новых святых, напр. с иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в том же мон-ре (икона написана до 1764, судя по дате на самых ранних деталях ее оклада), и в неизвестное время попала в ц. во имя прп. Варлаама Хутынского на Званице (*Лебедев*. 1895. С. 16, также см. ст. «Всех скорбящих Радость», икона Божией Матери).

Продолжалось украшение мон-рей. В 1707 г. мирожский архим. Аарон вложил в свою обитель Евангелие печати 1689 г. в драгоценном окладе работы мастера-иноземца Т. Фандерхофта. Помимо традиц. Деисуса и евангелистов на лицевой стороне присутствуют рельефные композиции праздников, из которых центральным является Преображение Господне, соименное престольному празднику монастырского собора, а на оборотной стороне оклада — рельефная композиция «Богоматерь с Младенцем в окружении пророков». Фигура лежащего у подножия Иисуса соединена с изображением Голгофского креста. Тем же мастером были выполнены накладки для Евангелия, происходящие из Порхова. Известный под 1718 г. архим. Дионисий (Торопченин), настоятель Троицкого муж. Небина мон-ря близ Торопца, был автором почти всех икон монастырского главного храма (*Щукин В. Д., свящ.* Троицкий мужской мон-рь в г. Торопце псковской епархии // Псковские ЕВ. 1897. № 16. С. 278; *Родникова*. 2001. С. 17). В 1757 г., 31 дек., в ц. свт. Григория Богослова Путятина монастыря (не сохр.) иереем этой церкви, Павлом Егорьевым, был вложен напрестольный крест с пышной и пространной вкладной надписью (позднее был передан в Троицкий собор; *Окулич-Казарин*. 2001. С. 92). Иконописные династии сохранялись в Пскове в XVIII в.: в Иоанно-Предтеченском мон-ре для Андреевской ц., теплого придела монастырского собора, храмовая икона ап. Андрея с 10-ю житийными сюжетами была написана Кондратом Васильцом, а возобновлена его внуком Иваном Оконниковым (*Дмитриев*. 1913. С. 34).

В Пскове появлялись иконы новых изводов: «Процветший Крест» с клеймами, иллюстрирующими текст Сим-вола веры, кон. XVII — нач. XVIII в.

из ц. свт. Василия Великого на Горке, икона «Плоды Креста Христова» (вероятно, «Плоды страданий Христовых») XVIII в., принадлежавшая свящ. Загорскому из погоста Любятово (Каталог. 1915. С. 57. № 51, 54). Иконы времени правления имп. Елизаветы Петровны (1741–1761) находились в ц. Новое Вознесение: икона Божией Матери «Неопалимая Купина» и «Сошествие во ад» храмового размера (высота ок. 140 см); этой же эпохой датировались створы царских врат в Климентовской ц. Мирожского мон-ря. В 1753 г. был написан список (ок. 86×72 см) с чудотворной Тихвинской иконы «в меру и подобие» для Тихвинской домово-вой ц. в кельях Старовознесенского на Полонище жен. мон-ря, помещенный в алтарь на горнее место и получивший в 1766 г. убор в виде короны с драгоценными камнями — бриллиантами, аметистами, карнеолами, гранатами, стразами и жемчугом, а в 1862 г. — серебряную позолоченную чеканной работы ризу (*Иосиф (Баженов), архим.* 1862. С. 18, 51, 53). В 1758 г. бобыль архиерейского дома М. Е. Тифков вложил икону «Распятие, со Страстями Христовыми» в Никольскую ц. от Кож. Украшение Троицкого собора также проводилось теми, кто принадлежали к служителям архиерейского дома: в 1762 г. на средства стряпчего И. Петрова была сделана новая серебряная риза на мощи блгв. кн. Всеволода (Гавриила). Не исключено, что в произведениях церковного искусства, созданных ок. сер. XVIII в. как в области «малых форм», так и в иконописании, сильно сказало влияние укр. барокко; в этот период епархию возглавлял выпускник КДА архиеп. Симон (Тодорский) (*Родникова*. 2002). Этому же иерарху была поднесена в дар рукопись Корана, свидетельствовавшая об интеллектуальных занятиях на арабском; она демонстрировалась среди псковских древностей на выставке, готовившейся к археологическому съезду 1914 г. (Каталог. 1915. С. 69. № 168). Среди псковских дворян были почитатели знаменитых иерархов своего времени, в будущем прославленных в лике святых: в фамильной молельне Апухтиных в с. Бильдине Болховского у. Орловской губ. находился почитаемый владельцами портрет свт. Иоасафа (Горленко), еп. Белгородского, с упоминанием о нетленных его мощах, а также с подробным изложением





на обороте обстоятельств и основных дат жизни святителя; не исключено, что надписи были сделаны позднее самого образа (Там же. С. 47. № 2 (из собр. В. Р. Апухтина)). Возможно, почитание святого отразило его духовную связь с Псковской кафедрой, т. к. хиротонию свт. Иоасафа 2 июня 1748 г. в с.-петербургском Петропавловском соборе возглавил архиеп. Симон (Тодорский). Связи с новой столицей проявлялись в усадебном строительстве: по преданию, дом усадьбы Корытово близ Пскова, на левом берегу р. Великой, был возведен по проекту архит. Ф. Растрелли (*Окулич-Казарин*. 2001. С. 139, 210, 211, 234).

Участие богатых ктиторов способствовало процветанию и украшению отдаленных мон-рей. Покровительство графов Шереметевых псковской Никандровой пуст., особенно в 1792–1794 гг., дало этой обители необходимые средства для сооружения каменных зданий, драгоценной раки для мощей основателя, способствовало ее дальнейшему благоустройству (*Макеев Л. Н.* История одного вклада // Псков. 2009. № 30. С. 50–53). Известны 2 иконы, в программе которых есть образ св. «начальника» пустыни, прп. Никандра Псковского, на фоне его пустыни. Одна — это икона-пядница с фигурами предстоящих Спасителю на облаках святых — блгв. кн. Всеволода (Гавриила), прп. Никандра и прп. Саввы Крыпецкого (36 x 31 см, Псково-Изборский объединенный музей-заповедник, с датировкой на сайте Госкаталога Мин-ва культуры РФ (Госкаталог. РФ) 2-й пол. XIX — нач. XX в.). Однако стиль иконы с элементами барокко, одеяния синопольной эпохи, с золотой разделкой в виде тонких штрихов, положенных по форме на одеяниях, с эффектом струящихся, легких тканей, изящные позы, активные жесты указывают на упрощенный вариант столличного академического стиля. По этим признакам икона гораздо ближе к памятникам, созданным на 100 лет раньше, также имеющим связь с той же обителью и прошедшим уже научную реставрацию. Похожие по живописи фигуры, в т. ч. прп. Никандра, присутствуют на иконе с изображением Благовещенской Никандровой пуст., Св. Троицы (Новозаветной), икон «Благовещение Пресв. Богородицы» и Всех святых, а также избранных святых, среди к-рых — апосто-



Благовещенская Никандрова пустынь, со святыми покровителями и образами престольных праздников обители.
Икона. Кон. XVIII — нач. XIX в.
(частное собрание)

лы Петр и Павел, преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, прп. Александр Свирский (кон. XVIII — нач. XIX в.; Рус. иконы в собр. М. Е. Де Буара (Елизаветина): Кат. выст. / Авт.-сост.: Н. И. Комашко, А. С. Преображенский, Э. С. Смирнова. М., 2009. С. 152, 318. № 85). Вероятно, покровительство Шереметевых удаленной пустыни способствовало тому, что в 1785 г. придел во имя прп. Никандра появился в Сергиевской ц. с Залужья в самом Пскове (*Окулич-Казарин*. 2001. С. 162). Шереметевыми была вложена в Иоанно-Предтеченский мон-рь плащаница, шитая золотом и серебром по красному фону (хранилась в Андреевской ц.; *Дмитриев*. 1913. С. 34).

В соборе псковского Иоанно-Предтеченского мон-ря под Смоленской иконой Божией Матери XVII в. находились изображения св. блгв. князей Довмонта (Тимофея), Всеволода (Гавриила) и Александра Невского, прп. Параскевы, схим. Марфы (в миру кнг. Мария, супруга Довмонта) и равноап. кнг. Ольги, вероятно написанные в XVIII–XIX вв. или в 1876 г., когда на эту икону была сделана риза (*Дмитриев*. 1913. С. 24; переизд.: Храмы и мон-ри губернского Пскова. 2005. С. 100).

О традиционализме художественной культуры Пскова свидетельствует ее обращение к образцам из собственного прошлого в искусстве книжной иллюминации. Нач. XVIII в. датируется лицевой сборник Палеи исторической (с элементами Па-

леи Толковой) с миниатюрами на тему Шестоднева (Дней творения) (ПИАМ. 443. Л. 3–19; Каталог. 1991. Ч. 1. С. 62–63; Ч. 2. С. 19–20; *Грибов*. 2009. С. 254–256), в к-ром композиции восходят к 2 частям некогда единой рукописи посл. четв. XIV в. — Новгородскому сборнику, части которого хранятся ныне как самостоятельные памятники: Толковая Палея из Александро-Невской лавры (РНБ. ПДА. А.1.119), и Сильвестровский сб. (РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. № 53). Лицевой сборник ПИАМ. 443, согласно записи, был вложен Е. Карамышевой 2 апр. 1799 г. в Никандрову пуст. (Каталог. 1991. Ч. 1. С. 62; *Грибов*. 2009. С. 265 (примеч. 9)). В рукописном сборнике служб и Житий нач. XVIII в. из храма мч. Евстратия на подворье Елеазаровой обители в Пскове помещен акварельный рисунок, восходящий, возможно, к 1-му «портрету» прп. Евфросина Псковского (БАН. Собр. Ф. М. Плюшкина. № 164. Л. 43 об.; см. ст. *Евфросин*, прп. Псковский).

XIX век стал эпохой в изучении церковных древностей Пскова. Этому способствовало присутствие на кафедре просвещенных архиереев, подобных митр. Евгению (Болховитинову), автору исторических трудов о Пскове, а также открывателю забытых местных святынь: в 1835 г. он отыскал в ризнице Троицкого собора Чирскую чтимую икону, украсил ее новым окладом-ризой и установил крестный ход в память о ее обретении (Крестный ход вокруг Троицкого собора в память обретенных икон Чирской Богоматери // Псковские ГВ. 1857. № 29). В духе национальной политики имп. Николая I Павловича в Пскове было положено начало сбору сведений: историческая информация о деревянной Варваринской ц. 1618 г., из к-рой происходит целый ряд икон XIV–XV вв., отложилась в деле № 38/22 за 1827 г. в канцелярии псковского губернатора (*Окулич-Казарин*. 2001. С. 224–225). В 1848 г. от найденной в Богоявленской ц. псковского Крома Псковской иконы Божией Матери было получено избавление от холеры; в честь этого городские купцы сделали новую ризу — с жемчугом и камнями, а также новый киот — со скульптурами ангелов и с золоченой решеткой (Там же. С. 84).

В Пскове были обновлены комплексы иконостасов: в нач. 40-х гг.





XIX в. — в ц. вмч. Анастасии Римлянки (работы в храме продолжались до 60-х гг. XIX в., см.: Об освящении храма св. вмч. Анастасии во Пскове // Псковские ГВ. 1844. № 27; О восстановлении храма св. вмч. Анастасии во Пскове // Там же. 1865. № 43); в 1843 г. — в соборе Старовознесенского жен. монастыря (прежний иконостас, в 1805 опаленный молнией, был перенесен в притвор (*Иосиф (Баженев), архим.* 1862. С. 6)); в 1861 г. обновлена конструкция иконостаса в ц. во имя прп. Варлаама Хутынского (*Лебедев, свящ.* 1895. С. 17); в 1863 г. — весь иконостас в ц. арх. Михаила на Великолуцкой ул. близ Ст. Торговой пл., в Иоанновском соборе Иоанно-Предтеченского мон-ря по завещанию игум. Ангелины (Азарьиной) (*Дмитриев, 1913. С. 22*; при этом иконные венцы и уборы XVIII в. были перенесены в ризницу; Там же. С. 38–39); в 1878 г. открыты из-под записи верхние ряды 4-ярусного иконостаса ц. свт. Николая Чудотворца со Усохи; в 1885 г. — иконостас Георгиевской ц. со Возвоза (иконописцем А. С. Бириним; *Березский, 1887. С. 21*); в 1885–1886 гг. — в Сергиевской ц. с Залужья; в 1888 г. — в Успенской ц. стрелецкой Бутырской слободы; в 1890 г. — в Никольской единоверческой ц. на Нов. Торге; в 1895 г. — в Иоанно-Богословской ц. на Милявице (Мишариной горе).

Поновлялись отдельные иконы: в июне 1853 г. была возобновлена икона «Св. Троица» на крепостной Петровской башне, пострадавшая при ее падении 22 мая того же года и перемещенная в часовню при Покровской ц. от Нов. Торга; при поновлении в 1863 г. икон в ц. арх. Михаила на Великолуцкой ул. на иконе Божией Матери на правом клиросе была обнаружена басма эпохи царя Иоанна IV Грозного; в 1864 г. была подправлена живопись на древней надгробной иконе схим. Марфы, с образами архидиак. Стефана и ап. Матфея (*Дмитриев, 1913. С. 27*); в 1874 г. псковским живописцем А. Новиковым была поновлена оказавшаяся в Любатовской Никольской ц. икона «Св. Троица», написанная в 1691 г. Ф. Матвеевым (*Родникова, 2000. С. 28–29*); была поновлена икона «Св. Троица» из Троицкой ц. Иоанно-Предтеченского монастыря, имевшая сходство с иконой из Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры письма прп. Андрея Руб-

лёва (*Дмитриев, 1913. С. 26*); в 1879 г. были сделаны новые драгоценные ризы: в иконостасе собора того же мон-ря — на местные иконы Спасителя на престоле и свт. Николая Чудотворца с избранными святыми, Иерусалимскую икону Божией Матери; в 1885 г. после снятия старой ризы и положения новой была проведена реставрация чтимой иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» иконописцем Бириним в Варлаамовской ц. на Званице (*Лебедев, свящ.* 1895. С. 15; тогда же с нее были сделаны фотографические снимки фотографом И. Дмитриевым до начала реставрации и после, которые продавались при свечном ящике в храме); в 1896–1897 гг. реставрировалась написанная на ки-



парисовой доске икона «Всех скорбящих Радость» в притворе ц. святых Богоотец Иоакима и Анны на Успенской ул.; в 1909 г. была сделана новая риза на храмовую икону вмч. Никиты в одноименной церкви у станции железной дороги (в районе совр. вокзала) (*Окулич-Казарин, 2001. С. 84, 106, 111, 127, 144, 145, 163, 225, 233, 241*).

Стиль иконостасов этой эпохи мог отличаться: новые иконы в Анастасиинской ц. 40-х гг. XIX в. были написаны в академической манере худож. А. Г. Денисовым, икона «Снятие с креста» была копией картины К. П. Брюллова (Там же. С. 141); в 60-х гг. XIX в. поновление икон проводилось в визант. стиле (в том его варианте, к-рый был частью академического стиля 2-й пол. XIX в.), этот же вариант академического искусства был применен при росписи Покровской ц. от Нов. Торга (посл. треть XIX в.) в технике живописи маслом в светотеневой манере; присутствовали иконы местных святых, прп. Евфросина, прмч. Иоасафа Снеготорского. В Серафимовском при-

деле Иоанно-Предтеченского собора одноименного жен. мон-ря, устроенном в 1906 г., все иконы представляли собой копии с икон работы ведущих художников — В. М. Васнецова, М. В. Нестерова, образ прп. Серафима Саровского за правым клиросом был прислан из Саровской пуст., икона Пресв. Богородицы на левом клиросе была списком Печерской иконы Божией Матери, освященной в Великой ц. Киево-Печерской лавры и пожертвованной в Иоанновский мон-рь крестьянином Онисимовым (*Дмитриев, 1913. С. 35*).

Исцеления фиксировались от икон: в жен. Старовознесенский мон-рь при игум. Агнии (Ушаковой; 1823–1860) капитаншей М. П. Орловой была пожертвована семейная икона Божией Матери «Ахтырская», от

Прп. Иоасафа Снеготорский.
Равноап. кнг. Ольга.
Роспись
Покровской ц. от Нов. Торга.
Посл. треть XIX в.
Фото: А. С. Зверев

к-рой она сама получила исцеление (*Иосиф (Баженев), архим.* 1862. С. 22); икона «Всех скор-

бящих Радость» была в Рождество-Богородицкой ц. Старовознесенского мон-ря, получила в 1856 г. драгоценную ризу со стразами (Там же. С. 14). От иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», находившейся в притворе ц. во имя прп. Варлаама Хутынского на Званице, получил исцеление глаз архиеп. Мефодий (Пишнячевский, на кафедре в 1825–1834), память об этом была отмечена привесом к иконе в виде очей; 16 июля 1863 г. от нее же исцелился от немоты сирота Михаил 24 лет, проживавший в приходе этого храма (*Лебедев, свящ.* 1895. С. 14–28; *Окулич-Казарин, 2001. С. 173*); в 1891 г. в тот же притвор была помещена копия иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» «с грошиками» (*Лебедев, свящ.* 1895. С. 36).

Писали повторения «в меру и подобие» с чтимых местных икон: напр., список Великолукской иконы свт. Николая Чудотворца из Сретенской ц. Псково-Печерского мон-ря, был сделан по благословению архим. Павла (или им самим (?), 3-я четв. XIX в., ныне во ВГИАХМЗ; Образ





свт. Николая Чудотворца в произведениях из музеев Северо-Запада России: Кат. выст. / Сост.: А. А. Рыбаков. М., 2004. С. 49. Кат. 70). Сохранились иконы-списки небольшого размера с иконы Мирожской Оранты с ктиторами, блгв. кн. Довмонтом (Тимофеем) и его супругой кнг. Марией (ПИАМ., размер 26,7×31,1 см). Все больше создавалось икон (и изображений в иных художественных техниках) с образами Псковских святых и с видами местных храмов. В 1885 г. иконостас в притворе псковского храма вмч. Георгия со Взвоза был украшен иконами блгв. князей Довмонта (Тимофея), Всеволода (Гавриила), Александра Невского, равноап. кнг. Ольги, а также свт. Николая Чудотворца и ап. Иоанна Богослова (Березский. 1887. С. 24, 35; переизд.: Храмы и мон-ри губернского Пскова. 2005. С. 314, 325); сохранилась икона «Св. Ольга Российская» (с видом Троицкого псковского собора; 113×143 см, ПИАМ). Память св. князей Псковских почитало правящее семейство, не раз посещавшее Псков; в 1834 г. в новую серебряную раку были переложены мощи блгв. кн. Всеволода (Гавриила); в 1851 г. по случаю рождения вел. кнж. Ольги Константиновны, буд. королевы Греции, ее родителями была привешена золотая лампада к памяtnому кресту 1623 г. в Троицком соборе (она различима на фотографии в изд.: *Окулич-Казарин. 2001. Рис. 10; см. также: Храмы и мон-ри губернского Пскова. 2005. С. 29, 30*); в 1859 г. ко гробу прмц. кнг. Евпраксии в Иоанно-Предтеченский монастырь имп. Мария Александровна пожертвовала ковер (Дмитриев. 1913. С. 15). В 1857–1858 гг. Псков посетил худож. Н. А. Мартынов; его рисунки местных древностей составили альбомы, поднесенные имп. Марии Александровне (мат-лы к ним были приобретены у дочери художника для б-ки АХ, см.: *Пивоварова. 2005. С. 246*).

Известны иконы-врезки прп. Евфросина Псковского, склонившегося в молении перед благословляющим Спасителем в небесном сегменте, на фоне монастырских построек, как правило, старообрядческой работы, напр. врезок XVII в. под записью 2-й пол. XIX в. (ГМИР, см.: Рус. искусство из собр. ГМИР: Альбом / Авт.-сост.: М. В. Басова. М., 2006. С. 52–53. Кат. 63). Такой же врезок — клеймо от иконы с изображением «явления» псковских преподобных



«Св. Ольга Российская».
Икона. Кон. XVIII в.,
с частично сохр. записью XIX в.
(с видом Троицкого псковского собора)
(ПИАМ)

Евфросина и Серапиона автору «Повести о сугубой аллилуйи» (кон. XVI — нач. XVII в.) был вделан в доску XIX в. (ПИАМ, живопись поновлена в XIX — нач. XX в., см. ст. *Евфросин*, прп. Псковский). В церковном искусстве XIX — нач. XX в. образы местных святых, напр. прп. Евфросина, встречаются в иконописи и монументальной живописи. Известна надгробная икона святого («гробовая доска») 2-й пол. XIX в., находящаяся в наст. время на вост. стене придела Рождества Пресв. Богородицы Трехсвятительского со-

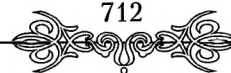


Собор Псковских святых.
Икона. 2-я пол. XIX в.
(частное собрание)

бора Елеазарова мон-ря; в притворе придела во имя вел. кнг. прмц. Елисаветы Феодоровны собора на вост. стене — образ преподобных Евфросина и Серапиона, поддерживающих

икону Божией Матери «Одигитрия» (Цареградская?), на фоне лесного пейзажа с церковью (кон. XIX — нач. XX в.); прп. Евфросина с Цареградской иконой Божией Матери в руках (в типе Коневской) изображали на иконах избранных Псковских чудотворцев, его учеников (кон. XIX в., ц. Св. Духа погоста Толбицы под Псковом; о почитании Цареградской иконы Божией Матери в Псковской губ. см.: *Платон (Городецкий), архим. О чудотворной Цареградской иконе Божией Матери в Спасо-Елеазаровском мон-ре, Псковской епархии. СПб., 1875*). Растущие связи России с Афоном, возрождение рус. присутствия на Св. Горе отразились и в художественной жизни Пскова. Из афонского Русского Пантелеимонова мон-ря присылали иконы великомученика и целителя: в 1868 г. — в Илинскую ц. общины сестер милосердия (О прибытии со св. горы Афонского иконы св. вмч. Пантелеимона в Ильинскую ц. общину сестер милосердия в Пскове // *Псковские ГВ. 1868. № 24*), в 1899 г. — в Иоанно-Предтеченский мон-рь по заказу игум. Агнии был принесен образ с частицей мощей; поставлен в Иоанновском соборе у правого клироса (Дмитриев. 1913. С. 25).

К нач. XX в. в Пскове было несколько собраний церковной старины и икон. В 1905 г. был основан музей Церковной историко-археологической комиссии по инициативе Арсения (Стадницкого), еп. Псковского и Порховского; открыт 9 авг. 1906 г. на нижнем этаже левого флигеля на подворье Псково-Печерского мон-ря в Печерском пер. с ц. Введения во храм Пресв. Богородицы. Большое количество старинных икон было собрано в моленной Поморского беспоповского согласия при доме П. Д. Батова на Завеличье, построенной в 1906 г. (*Окулич-Казарин. 2001. С. 108, 212*). Одной из наиболее важных оставалась коллекция, собранная Ф. М. Плюшкиным за 42 года, по оценке проф. И. А. Шляпкина — 3-я по значению среди частных в России и 11-я — в мире, находилась в собственном доме у Ст. Торговой пл. и крепости. После смерти коллекционера (в 1911) встал вопрос о приобретении его собрания в имп. Музей им. имп. Александра III (ныне ГРМ; Рец. [на кн.] *Алексеев В. А. Плюшкинский музей. СПб., 1911* // *ИИАК. 1912. С. 162*; К вопросу о продаже коллекции





Плюшкина // Там же. С. 71–72). Вопрос о приобретении коллекции активно обсуждался в преддверии XVI Археологического съезда в Пскове, назначенного на авг. 1914 г. Считалось, что городская дума Пскова должна была поддержать приобретение городом коллекции и ее преобразование в самостоятельный музей. Судьба собрания решалась на правительственном уровне, после того как наследники заключили соглашение о продаже коллекции антикварной фирме Коган. Затруднения антикваров, не внесших обещанную плату до 16 окт. 1913 г., предотвратили вывоз коллекции Плюшкина. В скупых рецензиях и сообщениях прессы редко, но упоминаются древнерус. памятники: напр., в иконографическом отделе — «каменная икона «Спас Мокрая борода» (особый извод Нерукотворного образа Спасителя, ныне более известный как «Спас Мокрая борода». — *Авт.*), за к-рую московские староверы предлагали 14 тыс. рублей»; в коллекции было много мелкой пластики — икон, резанных на дереве, по камню, слоновой кости ([О музее Ф. М. Плюшкина] // ИИАК. 1913. С. 90–93: Из содерж.: Музей Плюшкина в Пскове; «Продается музей Ф. М. Плюшкина в г. Пскове»; Памяти Плюшкинского музея и др.). Памятники из коллекции Плюшкина ныне хранятся в ГРМ, БАН, ПИАМ; среди них — списки XIX в. (запись XIX в. на более ранней иконе (?), опубли.: Св. Николай Мирликийский. 2006. Кат. 64) с иконы свт. Николая Чудотворца с Никейским чудом особого извода — с ангелами и чудесами, восходящего к произведениям новгородских иконописцев сер. XVI в., напр. к иконе из собрания Музея русской иконы в г. Клинтон (шт. Массачусетс) (*Смирнова*. 2015. Р. 19. Fig. 27; *Смирнова*. 2017). Из собрания Плюшкина (ныне в ГРМ) происходят прекрасные образцы мелкой каменной пластики с образами свт. Николая Чудотворца (Св. Николай Мирликийский. 2006. Кат. 81, 83–84, 145). В ПИАМ сохранился сборник, включающий 87 гравюр, 83 из к-рых выполнены франц. мастерами, — образы Иисуса Христа, апостолов, католич. святых, сюжеты Богородичного цикла, притча о блудном сыне, а также гравюры с изображением коронованных особ; согласно записи на переплете, в XVIII в. кни-

га принадлежала устюжскому иконописцу Ивану Алексею, а затем протоиерею устюжского собора Василию (экспонировалась на выставке ПИАМ в 2017. См. также: *Алексеев*. 1916; *Антипова*. 1994; *Она же*. 1996; *Кудрявцева*. 1994; *Банников*. 2007; *Плюшкин*. 2008; *Выдающиеся собиратели*. 2011; *Кондратьева*. 2018).

Развитие фотографии ускорило процесс изучения местных церковных древностей. В вып. 6 объемного труда гр. И. И. Толстого и Н. П. Кондакова в 1899 г. были опубликованы фотоснимки ряда архитектурных памятников Пскова: башни Мстислава над р. Великой, церкви на посаде; из церковного убранства — царские врата в соборе Снетогорского мон-ря, прориси с мирожских фресок (Рус. древности. 1899. С. 174–186. Рис. 214–234). В столичной периодике летом 1912 г. было объявлено, что художник-фотограф Н. Г. Матвеев по поручению Музея им. имп. Александра III отправился в Псков с целью съемки всех псковских древностей (ИИАК. 1912. С. 131). Исследователи местной старины в нач. XX в. уже понимали ценность икон синодального времени, призывали сохранять их живопись, снимая хотя бы на время металлические ризы, фиксируя вкладные и исторические надписи, о чем 30 апр. 1912 г. сообщил Г. М. Казаков на заседании Псковского археологического об-ва ПАО (Псковское археол. об-во: [О сообщении Г. М. Казакова о состоянии псковских церк. древностей на заседании ПАО 30 апр. 1912 г.] // Там же. Приб. к вып. 46. 1912. С. 38–39). В 1913 г. Казакову через ПАО удалось добиться разрешения на реставрацию икон в Троицкой часовне близ ворот Троицкого собора в Кроме, где его внимание привлекла икона «Св. Троица», к-рую он датировал XVII в. Очевидно, результатом инициатив Казакова стало фотографирование церковных древностей Пскова по поручению МАО, эти 100 фотографий (работы О. И. Парли) должны были демонстрироваться на Археологическом съезде в Пскове в 1914 г., они упомянуты в каталоге (Каталог. 1915. С. 87). На стендах той же выставки демонстрировался комплекс икон из иконостаса нач. XVIII в. из церкви погоста Вышгород Островского у. (ныне деревня Пыталовского р-на): икона Божией Матери с предстоящими пророками — центр

пророческого ряда, 8 икон пророков, 7 икон праздников, иконы «Св. Троица (Отечество)», «Не рыдай Мене, Мати», избранных святых — и резные царские врата, находившиеся тогда уже в собрании А. С. Хвоинского (Там же. С. 59. № 78–79).

Начали обращать внимание на то, что замена старинных иконостасов новейшими ведет к их утрате, как и к пренебрежению местным почитанием в виде перемещения древних намоленных икон в притворы и паперти, как в Вел. Луках в Никольской ц. — икона «Успение Пресв. Богородицы»; что поновление древних икон не сохраняет древней живописи, как на большой иконе «Крещение Господне» в той же церкви (Гибель драгоценной старины: [Древних икон и церк. утвари в г. Великие Луки] // ИИАК. 1914: Приб. к вып. 52. С. 127–128). Началась публикация сведений о плачевном состоянии псковских святынь, напр. часовни вмц. Анастасии при кладбищенской Константиноеленинской ц., где отмечалось полное разрушение здания (*Ухтубужский П.* Поругание святыни: [Часовня св. Анастасии при кладбищенской церкви Константина и Елены] // Там же. 1911. Приб. к вып. 39. С. 125). Исследователи старины отмечали, что уважение к церковной и городской старине, традиции молебнов у городских часовен более характерны для нижних городских слоев и крестьянства, нежели для образованных горожан; что церковные древности гибли даже от деревенских детей: подобный случай произошел 1912 г., когда на чердаке Петропавловской ц. (бывш. Сереткина мон-ря) к северу от Пскова был уничтожен крест из 4 поливных зеленых изразцов (*Окулич-Казарин*. 2001. С. 243), предположительно созданный в 1757 г., когда были возведены каменные врата-звонница в бывш. Сереткинском мон-ре (от них к нач. XX в. сохранялась закладная каменная плита; *Каталог*. 1915. С. 64. № 121). В процессе подготовки Археологического съезда в Пскове внимание было уделено и средневековой керамике: на щите 23 были смонтированы слепки с керамических украшений, выполненные в псковской Художественно-промышленной школе им. Н. Ф. Фан-дер-Флита, а также выставлены 4 акварели со старинных изразцов работы В. Н. Гагенмейстера (Там же. С. 87).





К нач. XX в. в Пскове оставалось неск. часовен: Неугасимая Свеча — с юж. стороны колокольни при Никольской ц. со Усохи на Великолукской ул., где на внутренней стороне сев. стены сохранялся древний, потемневший лик почитаемой иконы свт. Николая Чудотворца; Красный Крест — близ Успенской ц. на Полощице (*Окулич-Казарин. 2001. С. 111, 119*). Столичные исследователи считали, что эти сооружения стоят на исторических местах, но частично память о них уже утрачена (*Рус. древности. 1899. С. 177*). Наиболее известна Ольгинская (Анастасиинская) часовня на Рижской дороге, к-рая была построена на месте более ранней (1711) по заказу Управления внутренних водных путей и шоссейных дорог зодчим Серебряного века А. В. Щусевым в 1911 г. (Там же. С. 183, 227). Архитектурные формы часовни были стилизованы под «псковский стиль»: квадрат в плане, маленькая главка, фрагменты псковского узора на пряслах стен и в декоре барабана, в вост. стену заложена храмовидная керамида. Перекрытая сомкнутым сводом часовня внутри была украшена росписями по эскизам худож. Рериха (часть эскизов ныне в ГРМ); видимо, Чириков выполнял живопись по эскизам Рериха (*Муравьева. 2008*). После 1917 г. часовня была закрыта, росписи забелены, были утрачены глава и барабан. В 1970 г. при реконструкции моста часовню планировали снести, но благодаря усилиям псковских архитекторов ее переместили к береговому устью моста (реставрация 1970–1973 гг., проект archit. Н. С. Рахманиной). Расписаны в часовне только 3 стены и потолок (живопись расчищена; на учете в ПИАМ; *Донской. 1974; Короткина. 1989; Григорьева. 2004*), у стены, противоположной входу, стоял утраченный ныне аналой с иконами. В небольшом пространстве Рерих попытался воспроизвести основные темы храмовых средневеков. росписей: на потолке — небо, звезды и голубь как символ Св. Духа; на зап. стене Нерукотворный образ Спасителя несут 2 ангела, по сторонам — фигуры 2 блгв. князей, св. Довмонта (Тимофея) и св. Всеволода (Гавриила), за спинами к-рых — Троицкий собор; над юж. окном — свт. Николай Чудотворец, над северным — Богоматерь; по сторонам окон — 4 архангела. По мнению исследователей,



Архангелы.
Роспись часовни вмц. Анастасии
в Пскове. 1911 г.
Г. О. Чириков (?)
по эскизам Н. К. Рериха

художник учел панораму города: когда часовня еще стояла на уровне моста и вход в нее был с севера, в дверном проеме был виден Кром, перед к-рым молились на коленях его защитники-князья; Богоматерь над оконным проемом, благословляя, возвышалась над р. Великой.

В связи с празднованием 300-летнего юбилея династии Романовых была начата подготовка к проведению в Пскове XVI Археологического съезда. Уже в 1912 г., 3 янв., Псков посетила председатель МАО гр. П. С. Уварова ради обсуждения планов и программы съезда (Съезды. Выставки. Экскурсии: [О заседании предварительного комитета по устройству XVI всероссийского археол. съезда] // ИИАК. 1912: Приб. к вып. 46. С. 74–75; Псковское археол. общ-во: [О посещении Пскова графиней Уваровой, председателницы Имп. Археол. общ-ва] // Там же. С. 38; Псковский Голос. 1912. 25 апр. (№ 45); *Окулич-Казарин. 1913*). 5 июня 1913 г. состоялось 1-е заседание Отделения предварительного Московского комитета по устройству съезда; в подготовке были объединены усилия 2 псковских учреждений — ПАО и Церковно-археологического комитета, однако в результате экспонаты выставки были собраны из личных собраний, а также из действующих церквей и мон-рей епархии (*Каталог. 1915. С. I–IV*). В Пскове 19–20 авг. 1913 г. находился Кондаков (*Тункина. 2001. С. 19*). Все известные исследователи местной старины приняли участие в организации этого мероприятия, напр. член ПАО Казаков осмотрел все церкви Пскова (*Каталог. 1915. С. III*). Археологи-

ческий съезд в Пскове не был проведен из-за начала первой мировой войны, был опубликован только каталог выставки, который позволяет оценить объем работы по собиранию, документированию и фотофиксации церковного и исторического наследия края. Особый, церковный, отдел насчитывал более 1 тыс. экспонатов, включая драгоценности, вложенные царями и царицами в XVI–XVII вв. в Псково-Печерский мон-рь (золотая цепь, столовые приборы, пороховница, кошелек, цепи от конской уздечки царя Иоанна IV Васильевича, ковш и цепь царевича Иоанна Иоанновича, серьги царицы Анастасии, водосвятная чаша — вклад царя Михаила Феодоровича; *Каталог. 1915. С. 81*); ряд предметов шитья: воздухи, покровцы, облачения, в т. ч. XVIII в., происходили из церкви неск. уездов — Великолукского, Новоржевского, Островского, Псковского (Там же. С. 76. № 332; С. 78. № 359); большое число икон XIV–XVI вв. из псковских церквей, а также древности из др. городов: напр., стараниями Л. И. Софийского из ц. во имя ап. Луки г. Опочки была прислана храмовая древняя икона (Там же. С. III). Не была доставлена на выставку коллекция старинных шитых икон худож. И. А. Гальнбека, преподавателя Художественного уч-ща им. А. Л. Штиглица. К 17 июля 1914 г. экспозиция частично была собрана, но в тот же день были начаты работы по ее демонтажу и эвакуации из города. Связи Пскова со столичными учеными имели продолжение: 23 нояб. 1916 г. ПАО присвоило Кондакову звание почетного члена (*Тункина. 2001. С. 21*).

В Пскове активизировалась художественная деятельность местных жен. обителей. В сер. XIX в. мон. Серафима вышила жемчугом ризу Пресв. Богородицы на Ее Тихвинскую икону в иконостасе собора Иоанно-Предтеченского монастыря (*Дмитриев. 1913. С. 27*). Произведением жен. монашеского рукоделия Окулич-Казарин считал поновление в виде новой записи на старой доске иконы вмц. Параскевы, крест в руке к-рой сохранил визант. форму, на правой стене в ризнице Ильинской ц. с Запсковья (*Окулич-Казарин. 2001. С. 177*). Из подобной обители, созданной в период правления имп. Николая II Александровича, происходит икона «Покров Пресв. Богородицы» в шитом окладе (1917,





ГИМ). Она была подарена О. И. Зубаловой, вдове промышленника и коллекционера Л. К. Зубалова, монахинями жен. Покровского Турковичского монастыря, основанного в 1902 г. в Люблинской губ. Польше и с авг. 1914 г. эвакуированного в Москву. Традиц. иконография в исполнении сестер-вышивальщиц получила индивидуальные черты: на плате, к-рый держит Пресв. Богородица, канителью вышит текст молитвы к Небесному Царю (Россия. Православие. Культура: Кат. выст. М., 2000. С. 103. Кат. 323). Мон. Аполосом в 1924 г. была вырезана икона с образом прп. Никандра Псковского, молящегося перед иконой, к-рую несут ангелы, на фоне своей обители (ЦМиАР).

После 1917 г. церковные древности были национализированы, поступили в музеи, в т. ч. вне Пскова. Трудной была судьба икон в годы нем. оккупации (Ткачёва. 2002). С кон. 50-х гг. XX в. в Псковской обл. работали музейные экспедиции с участием ведущих специалистов в области реставрации и изучения древнерус. искусства (Н. В. Перцев, Смирнова).

80-е гг. XX — нач. XXI в. После изменения в отношениях РПЦ и гос-ва в Пскове возникли особые центры художественного возрождения, связанные прежде всего с именем архим. Зинова (Теодора) (см. ст. *Зинов*). Именно в Пскове и его пригороде находятся произведения, позволяющие не только проследить изменения в его личной манере как живописца, но и представить, как менялось восприятие образов древнего иконописания, национального и общехристианского, за последние 40 лет. Первые иконостасы были исполнены архим. Зиновом для обновленных интерьеров, напр. в приделе прп. Серафима Саровского в псковском Троицком соборе (1988). В состав деисусного чина входили иконы местных святых, блгв. князей Довмонта (Тимофея) и Всеволода (Гавриила), из-за особенностей композиции иконостаса представленных коленопреклоненными, в исторических одеяниях, в доспехах, с оружием на берегу р. Великой на фоне псковского Крома. Эти образы были ориентированы на псковскую средневек. живопись, напр. на Мировскую икону Божией Матери, а также на росписи Рериха; икона «Спас в силах» повторяла синайскую икону Христа VI в., Неруко-

творный образ Спасителя — новгородскую икону кон. XII в. (ГТГ), Богоматерь Никопея — визант. образцы. В мастерской того же иконописца была написана икона блгв. князей Александра Невского, Всеволода (Гавриила) и Довмонта (Тимофея) для псковского храма во имя архангелов Михаила и Гавриила.



Иконостас
придела прп. Серафима Саровского
в Троицком соборе Пскова.
1988 г.
Иконописец архим. Зинов (Теодор)

После 1994 г. в Мировском мон-ре архим. Зинов организовал иконописную школу для учеников из России, Франции, Италии и др. стран. Для надвратной ц. первомч. Стефана мастер создал каменный иконостас с фресковыми иконами (1996), ориентируясь на раннехрист. образы в храмах Равенны. В основанном художником скиту в дер. М. Гверстонь (Печорского р-на) в 2000–2002 гг. по его же проекту был построен храм, для к-рого были выполнены энкаустические (Христа и Божией Матери с Младенцем — в интерьере) и мозаичная (Нерукотворный Лик на фасаде) иконы, а также царские врата в технике золотой наводки по меди. Глубокое в богословском плане и сложное в технологическом творчество архим. Зинова основано на желании продолжить традиции и технологии раннехрист. образцов живописи VI–VII вв. из области как миниатюры, так и монументальных ансамблей (*Языкова, Лука (Головков), игум.* 2002. С. 238–239). Выбирая изводы древних рим. Богородичных икон, напр. Богоматери с Младенцем на руках, почитаемой под именем *Salus populi romani* (Спасение римского народа) в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре (VII в., с поновлениями XII–XIII вв.), он пишет их на досках, размер к-рых соответ-

ствует архитектуре небольшого храма. Новое прочтение образцов эпохи каролингского возрождения в Зап. Европе и Македонской династии в Византии не исключает применения приемов академического искусства: элементов пространственности, светотеневых градаций, пластики. В традициях архим. Зинова работал свящ. А. Ю. Давыдов, настоятель Иоанно-Предтеченского собора на Завеличье (1993–2007); им осуществлена монументальная роспись древнего храма, прежде никогда не расписанного, в наосе и притворе. Для низкой алтарной преграды были написаны новые иконы. При соборе была организована иконописная мастерская, где пытались возрождать техники энкаустики, огневого золочения.

М. А. Маханько

Ист.: ПсковЛет. 2 вып.

Лит.: Князев А. С. Указ. достопамятностей г. Пскова. М., 1858; *он же*. Одна из свящ. древностей Псковской епархии // ДБ. 1870. № 25. С. 417–425; № 26. С. 433–442; *Иосиф (Баженев), архим.*]. Старовознесенский жен. мон-рь в г. Пскове: С присовокуплением статьи: Игум. Агния. СПб., 1862; *Евлетьев К. Г.* Археол. записка о Поганкиных. Псков, 1870 (отт. из: Памятная книжка Псковской губ. за 1869 г. Псков, 1870. С. 117–133); *он же*. Хронол. указ. статей, касающихся Псковской губ., помещенных в неофиц. части Псковских ГВ за всё время издания их, т. е. с 1838 г. по 1869 г. Псков, 1870; *он же*. Пожертвование афонским Пантелеимоновым мон-рем в Великолуцкий Вознесенский дев. мон-рь частицы мощей св. вмч. Пантелеимона // Псковские ГВ. 1874. № 17; *он же*. Указ. вещественным памятникам древности и старины, церковным и гражданским в губ. г. Пскове и его окрестностях. Псков, 1875 (отт. из: Псковские ГВ. 1873. № 47–50); *Панов А.* Описание псковского Иоанно-Предтеченского жен. мон-ря. СПб., 1874; *Шукин В. Д., свящ.* Петро-Павловский собор в г. Пскове: Заметки свящ. погоста Баранца, Торопецкого у. Псков, 1883 (перезд.: Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. довер. публ. / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 223–267; Историко-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1885. Вып. 10. С. 113–282; *Березский А. К., свящ.* Ист.-археол. очерк Псково-градского Георгиевского со Взвоза храма. Псков, 1887; *Лебедев Г. В., свящ.* Погост Любятково. Псков, 1887; *Востоков В., свящ.* Обновление псковоградской единоверческой Свято-Троицкой ц. // Псковские ГВ. 1894. № 19. Ч. неофиц. С. 309–314; *Лебедев А. Е., свящ.* Ист.-статист. очерк Псковоградской Варлаамовской церкви. Псков, 1895; Рус. древности в памятниках искусства, изд. гр. И. Толстым и Н. Кондаковым. СПб., 1899. Вып. 6: Памятники Владимира, Новгорода и Пскова; *Гумилевский С. Н.* Рус. иконописные школы. Тула, 1904; *Ляпустин А., свящ.* Тексты сказаний о псковских чудотворных иконах Божией Матери // Псковская старина: Тр. Псковской церк.-археол. ком-та. Псков, 1910. Т. 1. С. 78–108; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1911, 2001³; *он же*. Работы по устройству XVI Всерос. археол. съезда //

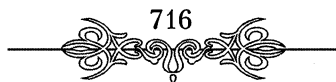




Тр. Псковского археол. об-ва, 1912–1913. Псков, 1913. Вып. 9. С. 119–124; *Помяловский М. И.* О записи под иконой Божией Матери Одигитрии, находящейся в Сергиевской с Залужья церкви // Там же. 1912. Вып. 8. Прил. VI. С. 311–317; *Дмитриев И. Д.* Псковский Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь: Ист.-археол. очерк. Псков, 1913; *Грацилевский В. Д.* Описание музея Псковского церк.-археол. ком-та. Псков, 1914; *Муратов П. П.* Рус. живопись до сер. 17 в. // История рус. искусства / Ред. И. Э. Грабарь. СПб., 1915. Т. 6; Каталог выставок XVI Всерос. археол. съезда 1914 г. во Пскове, отмененного по случаю войны / Сост.: Г. М. Казаков, Н. Ф. Окулич-Казарин, Н. Ф. Роот и др. Псков, 1915; *Алексеев В. А. Ф. М.* Плюшкин и его музей. Пг., 1916; *Грищенко А. В.* Псков // Он же. Вопросы живописи. Вып. 3: Русская икона. М., 1917. С. 70–87; *Некрасов А. И.* Древний Псков и его худож. жизнь. М., 1923; он же. Древнерус. изобразительное искусство. М., 1937; *Жидков Г. В.* Живопись Новгорода, Пскова и Москвы на рубеже XV и XVI вв. // Он же. Московская живопись сер. XIV в. М., 1928; *Лазарев В. Н.* Псков // История рус. искусства. М., 1954. Т. 2. С. 307–309; он же. Живопись Пскова // Там же. С. 340–373; он же. Вклад Новгорода и Пскова в рус. искусство // Там же. С. 374–376; *Чернышев Н. М.* Искусство фрески в Др. Руси: Мат-лы к изучению древнерус. фресок. М., 1954; *Перцев Н. В.* Обследование Псковской обл. // Сообщ. ГРМ. Л., 1961. Вып. 7. С. 70–71; *Грабарь И. Э.* О древнерус. искусстве. М., 1966; *Белецкий В. Д.* Древний Псков по мат-лам археологических раскопок экспедиции ГЭ // Сообщ. ГЭ. Л., 1968. [Вып.:] 29. С. 3–7; он же. Живопись в храмах XIV в. из раскопок в Довмонтовом городе Пскова // ДРИ. М., 1980. [Вып.:] Монуменальная живопись XI–XVII вв. С. 210–242; он же. Довмонтов город: Архитектура и монументальная живопись XIV в. Л., 1986; *Реформатская М. А.* О группе произведений псковской станковой живописи 2-й пол. XIV в. // ДРИ. М., 1968. [Вып.:] Худож. культура Пскова. С. 114–126; он же. Псковская иконопись XIII – нач. XV в.: (К уяснению понятия местная школа): Канд. дис. М., 1979; он же. Об особенностях поэтической образности псковской иконы «Собор Богоматери» // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 193–211; он же. Об особенностях композиционного построения житийной иконы «Илья Пророк» из с. Выбуты // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Русь. Византия. Балканы. XIII в. С. 344–355; он же. Икона «Рождество Богоматери» из собр. П. Д. Корина // ДРИ. М., 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство позднелиант. эпохи: К 1100-летию Пскова. С. 139–154; Живопись древнего Пскова из собр. ПИАМ, ГРМ и ГТГ: Кат. [выставки] / Сост. и авт. вступ. ст. С. Ямщиков. М., 1970; *Овчинников А., Кушилов Н.* Живопись древнего Пскова: XIII–XVI вв.: [Альбом]. М., 1971; *Овчинников А. Н.* Опыт описания произведений древнерус. станковой живописи: Техника и стиль. М., 1971. Вып. 1: Псковская школа: XIII–XVI вв. Живопись древнего Пскова: Новые открытия: Кат. / Сост. и авт. вступ. ст. С. Ямщиков. М., 1972; *Донской Г. Г.* Реставрация монументальной живописи Н. К. Рериха в Пскове // Монуменальная живопись Н. К. Рериха: Исслед. и реставрация. М., 1974. С. 31–47; *Сергеев В. Н.* Об одной особенности в иконографии ветхозаветной «Троицы» // Древнерус. искусство XV–XVII вв.: Сб. ст. М., 1981. С. 25–31; *Анисимов А. И.* Работы по раскрытию памятников

живописи древнего Пскова // Он же. О древнерус. искусстве: Сб. ст. / Сост. и предисл.: Г. И. Вздорнов. М., 1983. С. 357–364; *Сорока-тый В. М.* Псковская икона кон. XIV – нач. XV в. // ДРИ. М., 1984. [Вып.:] XIV–XV вв. С. 226–242; он же. Икона «Феодор Стратилат в житии» в Кальбенштайнберге (Германия) // Ферапонтовский сб. М., 2002. [Вып.:] VI. С. 190–222; он же. Икона св. Феодора Стратилата XVI в. в ц. св. Марии и Христофора в Кальбенштайнберге (Бавария) // ДРИ. М., 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство позднелиант. эпохи: К 1100-летию Пскова. С. 261–284; он же. Псковская иконопись 1-й пол. – сер. XVI в.: Вопросы развития стиля // Там же. С. 337–352; *Кыласова И. Л.* Рус. икона XIV–XVI в. Л., 1988; *Смирнова Э. С.* Миниатюры Псковского Апостола нач. XVI в. // Древний Псков: История. Искусство. Археология: Нов. исслед.: [Сб. ст.]. М., 1988. С. 155–170; *Короткина Л. В.* Работа Н. К. Рериха с архит. А. В. Пшусевым и В. А. Покровским // Музей: Худож. собр. СССР: Сб. ст. М., 1989. Вып. 10. С. 156–161; *Алматов М. В., Родникова И. С.* Псковская икона XIII–XVI вв. Л., 1990; *Лаурин В. К.* Новые атрибуции произведений псковской иконописи // ПКНО 1989. М., 1990. С. 187–199; Каталог слав.-рус. рукописей Псковского музея-заповедника (XIV – нач. XX в.) / Сост.: Н. П. Осипова. Псков, 1991. 2 ч.; *Косцова А. С.* Древнерус. живопись в собр. Эрмитажа: Иконопись, книжная миниатюра и орнаментика: XIII – нач. XVII в. СПб., 1992. С. 320–321. Кат. № 19; *Седов В. В.* Псковская архитектура XIV–XV вв. М., 1992; он же. Псковская архитектура XVI в. М., 1996; *Комеч А. И.* Образы псковской архитектуры // Отблески христ. Востока на Руси: Псковское искусство (=Bagliori russi dell'Oriente cristiano: L'arte di Pskov). Milano, 1993. P. 29–42; *Попова О. С.* Особенности искусства Пскова // Там же. Milano, 1993. P. 9–28; *Шалина И. А.* Псковские иконы «Сшествие во ад»: О литургической интерпретации иконогр. особенностей // Восточнохрист. храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 230–269; он же. Сцена «Перенесение мощей святого Николая» в древнерус. иконографии // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 89–98; он же. Псковские монастырские иконостасы XVI в.: состав и иконогр. особенности // Иконогр. новации и традиция в рус. искусстве XVI в.: Сб. ст. памяти В. М. Сорокато. М., 2008. С. 267–283; он же. Псковские иконы XIV–XV вв. из собр. Русского музея: вопросы стиля и времени создания // ДРИ. М., 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство позднелиант. эпохи: К 1100-летию Пскова. С. 167–208; он же. Новые открытия псковской живописи XVI в.: Памятники средневека. Пскова в Музее Русской иконы в Москве // Рус. искусство. 2010. № 3(27). С. 72–79; он же. Псковские царские врата сер. – 2-й пол. XVI в. // ИХМ. М., 2012. Вып. 12. С. 212–230; он же. Древнейшая псковская икона с изображением Страшного суда // В созвездии Льва: Сб. ст. по древнерус. искусству в честь Л. И. Лифшица. М., 2014. С. 538–579; он же. Икона свт. Афанасия Великого – новый памятник псковской живописи сер. XV в. // Рус. искусство. 2014. № 4(44). С. 72–79; он же. Худож. феномен псковской иконописи XVI в. и проблемы авторской индивидуальности // Художник в Византии и Др. Руси: Проблема авторства: Сб. ст. М., 2014. С. 194–222; он же. Образ Благообразного разбойника на боковых вратах псковских иконостасов // ИХМ. М., 2016. Вып. 13. С. 339–358; он же. Икона

Спаса Нерукотворного из Смоленского музея и ее место в псковском искусстве XV в. // ДРИ. М., 2017. [Вып.:] Визант. мир: региональные традиции в худож. культуре и проблемы их изучения: К юбилею Э. С. Смирновой. С. 139–154; он же. Камерные иконостасы («походные церкви») в псковском искусстве XVI в. // ИХМ. 2019. Вып. 14. С. 303–319, ил. с. 265–267; он же. Древняя икона Богоматери Одигитрии из Снетогорского мон-ря и ее место в псковском искусстве // Вестн. сектора древнерус. искусства. 2019. № 2. С. 12–30; он же. Древняя икона Богоматери Одигитрии из Снетогорского мон-ря и ее место в псковском искусстве: (Продолжение) // Вестн. сектора древнерус. искусства. 2020. № 1. 2020. С. 25–35; *Антипова Р. Н.* К истории колл. Ф. М. Плюшкина // Земля Псковская, древняя и современная: Тез. докл. к науч.-практ. конф. Псков, 1994. С. 17–23; он же. Тот самый Плюшкин. Псков, 1996; *Кудряцева О. А.* К вопросу о худож. коллекции Ф. М. Плюшкина в Псковском музее // Земля Псковская, древняя и современная: Тез. докл. науч.-практ. конф. Псков, 1994. С. 23–29; Каталог собр. ГТГ. М., 1995. Т. 1: Древнерус. искусство X – нач. XV в. С. 87–106. Кат. 26–38 [Псков]; Псковские акты собр. А. Ф. Бычкова, 1623–1698 гг.: Кат. СПб., 1997; *Родникова И. С.* Об атрибуции подписных икон из Псковского музея // Псков: Науч.-практ., ист.-краевед. ж. Псков, 2000. № 13. С. 23–32; он же. Мат-лы к словарю псковских иконописцев XIV–XVII вв. // Там же. 2001. № 15. С. 11–25; он же. «...Из собственной келейной ои преосвященства суммы...» // Там же. 2002. № 17. С. 28–40; он же. Псковская школа иконописи // «Богатырская застава земли русской»: Псков: Памятники истории, культуры, архитектуры. М., 2003. Т. 1. С. 208–273; он же. Псковская икона XIII–XVI вв.: Альбом. СПб., 2007; он же. «И Шереметев благородный...»: К атрибуции оклада Евангелия из собр. Псковского музея // Псков. 2009. № 31. С. 43–61; он же. Псковская икона XIV–XVII вв. из собр. Псковского музея: Путев. по экспозиции. Псков, 2013; *Тункина И. В.* Мат-лы к биографии Н. П. Кондакова // Н. П. Кондаков, 1844–1925: Личность, науч. наследие, архив: К 150-летию со дня рожд.: Сб. ст. СПб., 2001. С. 9–23; *Ткачев Н. М.* Псковский музей в годы оккупации: Судьба коллекций // Культурная карта Европы: Судьба перемещенных культурных ценностей в 3-м тысячелетии. М., 2002. С. 202–209; он же. «Образ Пскова» (Об иконах на сюжет сказания о видении Дорфея) // Псковский летописец, М., 2010. № 3. С. 96–110; он же. Псковский музей: страницы истории собрания древнерус. живописи // Икона «Встреча праведных Иоакима и Анны у Золотых ворот»: Обретение шедевра: Издание к выставке. М., 2018. С. 81–95; *Языкова И., Лука (Головков), игумен.* Икона XX в. // История иконописи: Истоки, традиции, современность, VI–XX вв. М., 2002. С. 231–251; Иконы Пскова / Авт.: Л. В. Нерсисян, С. В. Обух. М., 2003; *Григорьева В. В.* Часовня св. Анастасии в Пскове // Псков. 2004. № 21. С. 202–208; *Лифшиц Л. И.* Очерки истории живописи древнего Пскова: Сер. XIII – нач. XV в.: Становление местной худож. традиции. М., 2004; он же. Вновь о «варваринских иконах» // Археология и история Пскова и Псковской земли: Семинар им. акад. В. В. Седова: Мат-лы 54 заседания (15–17 апр. 2008 г.). Псков, 2009. С. 117–129; Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. дорев. публ. / Сост., вступ. ст.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005; *Пивоварова Н. В.* Н. А. Мартынов





и его рисунки древнерус. памятников // Проблемы изучения истории РПЦ и совр. деятельность музеев: Сб. ст. М., 2005. С. 232–251. (Тр. ГИМ; 152); *Кочако Н. И.* Рус. икона XVIII в. М., 2006; Св. Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX ст. из собр. ГРМ. СПб., 2006; *Щенникова Л. А.* Чудотворные иконы Богородицы в Псковско-Печерском мон-ре и г. Пскове: «Успение», «Умиление Владимирская», «Одигитрия» // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 349–387; *Банников А.* Собрание купца Федора Плюшкина // Рус. искусство. 2007. Вып. 1. С. 105–111; Шесть веков рус. иконы: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2007; *Муравьева Н. П.* История, архитектура и роспись Анастасиевской часовни в Пскове // Псков. 2008. № 28. С. 107–114; *Плюшкин С. А. Ф. М.* Плюшкин (1837–1911 гг.) и его музей. СПб., 2008; *Грибов Ю. А.* О реконструкции новгородского иллустр. сб. XIV в. // Хризограф: Средневеков. книжные центры: Местные традиции и межрегион. связи: Тр. междунар. науч. конф., Москва 5–7 сент. 2005 г. М., 2009. Вып. 3. С. 253–267; *Есеева Л. М.* Псковская серия аналойных икон-таблеток нач. XVI в. // ДРИ. М., 2009. [Вып.] Худож. жизнь Пскова и искусство позднелевизант. эпохи: К 1100-летию города. С. 249–260; Выдающиеся собиратели народного искусства. СПб., 2011. С. 18–23, 132. Кат. 22–37; *Лабуткина И. К.* Псков на рубеже XV–XVI вв. // Псков, рус. земли и Вост. Европа в XV–XVII вв.: К 500-летию вхождения Пскова в состав единого Рус. гос-ва: Сб. тр. междунар. науч. конф., 19–21 мая 2010 г. Псков, 2011; *Шалина И. А., Баранов В. В.* Икона «Преображение» — выдающийся памятник псковского искусства XVI в. (о проблеме методологии в науке о древнерус. искусстве и экспертизе произведений иконописи) // Антиквариат: Предметы искусства и коллекционирования. 2011. № 5(86). С. 16–30; Иконы Пскова / Кат.: О. А. Васильева. М., 2012. 2 т.; *Галицкая И. А.* Создатель Троицкого иконостаса // Псков. 2014. № 40. С. 119–126; *Осташенко Е. Я.* Деисусный чин из ц. Успения с Парменом в Пскове: К вопросу о содержании искусства сер. XV в. // В созвездии Льва. М., 2014. С. 316–341; *Smirnova E.* St. Nicolas the Wonderworker with Angels and Miracles: A New Image of Saint Nicolas of Myra in Russian Art of the 16th cent. // Journal of Icon Studies / Museum of Russian Icon. Clinton, 2015. Vol. 1. P. 3–19; *Смирнова Э. С.* «Святой Николай Чудотворец с ангелами и чудесами»: малоизвестная иконография в рус. искусстве XVI в. (икона из частного собр. в Лондоне) // ИХМ. 2017. Т. 14. С. 219–228; *Кондратьева О. А.* Наследие псковского коллекционера Ф. М. Плюшкина в собр. РЭМ // Культурное наследие Российской государственности. СПб., 2018. Вып. VII. С. 491–499; *Игошев В. В.* Псковские оклады Евангелий с иконописными изображениями на верхней крышке XIV–XVII вв.: Типология, стилистические и технол. особенности // Manuscripta Medievaleia: От истории бытования к совр. реставрации: К 90-летию Г. З. Быковой (1928–2017). М., 2018. С. 19–21; *он же.* Сборный серебряный оклад Евангелия XVI–XVII вв. из ГРМ: Исслед. и атрибуция // Вестн. церк. искусства и археологии. Серг. П., 2019. Т. 1. № 1. С. 166–187; *Жукова Т. А.* Чудо Георгия о змие: Житийная икона XVI в. из частного собр.: Кат. выст. М., 2019; *Галицкий А. В.* Зап. изобразительные источники в иконах мастеров Оружейной палаты: Иконостас Троицкого собора в Пскове // Тр. ЦМиАР. Сб. ст. М., 2019 (в печати). Т. 16. С. 278–312, ил. на с. 553–555.

И. А. Шалина, М. А. Маханько

«ПСКОВСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»

офици. издание Псковской епархии, одно из последних по времени начала выпуска епархиальное издание в Европейской России. Хотя в нач. 1879 г. Псковский епархиальный съезд духовенства единодушно признал необходимость издания епархиальных ведомостей и наметил поручить их редактирование ректору Псковской ДС архим. *Герасиму (Яреду)*, впоследствии Селевкийский, этот проект на протяжении почти 15 лет не был осуществлен (От редакции. 1894. № 1. Ч. неофиц. С. 1). Издание «П. е. в.» было разрешено по представлению еп. *Антонина (Державина)* от 20 нояб. 1893 г. указом Святейшего Синода № 5696 от 2 дек. 1893 г. (Там же. Ч. офиц. С. 1). Журнал выходил в Пскове с янв. 1894 по дек. 1917 г. 2 раза в месяц. В 1917 г. вышли только № 1–13 (янв.—июль) и 24 (дек.). В № 24 за 1917 г. в статье от имени редакции говорилось, что этот перерыв произошел «исключительно по силе внешних принудительных обстоятельств», а также утверждалось, что с янв. 1918 г. «П. е. в.» будут выходить «в обновленном виде» (От редакции. 1917. № 24. Ч. офиц. С. 133–134), но продолжения издания не последовало.

Официальная и неофициальная части «П. е. в.» имели раздельную годовую пагинацию. Редакторами были ректор Псковской ДС прот. А. И. Лебедев (1894. № 1 — 1904. № 16), помощник инспектора ДС М. Г. Кутузов (1905. № 18 — 1915. № 15) и преподаватель ДС П. П. Феодорович (1915. № 16 — 1917. № 24; 1915. № 16–24 за редактора). Также исполнял должность редактора «П. е. в.» инспектор ДС иером. Алексей (Симанский; впоследствии патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) (1904. № 17 — 1905. № 17). В 1894–1899 гг. помощником редактора был преподаватель семинарии (с 1898 инспектор) Е. Е. Лебедев, к-рый подписал за редактора в 1895 г. № 14/15 и в 1906 г. № 19. Кроме того, в 1912 г. № 13/14 подписал за редактора преподаватель Псковского ДУ С. Х. Сахаров. Редакция располагалась в здании ДС, большую часть авторов оригинальных публикаций журнала составляли ее преподаватели, учащиеся и выпускники.

Согласно утвержденной Синодом программе (1894. № 1. Ч. офиц. С. 14–

16), в офиц. части помещались Высочайшие повеления и резолюции, имеющие отношение к Псковской епархии, определения и указы Синода, отношения обер-прокурора Синода и его канцелярии, касающиеся духовенства епархии, подлежащие объявлению духовенству распоряжения епархиального начальства (архиерея и консистории), в т. ч. расписания проповедей в кафедральном соборе, а также постановления правлений ДС и духовных уч-щ, совета епархиального жен. уч-ща, училищного совета, попечительства о бедных духовного звания, комитета свечного завода, съездов духовенства, духовно-училищных окружных съездов, советов епархиальных братств, церковноприходских попечительств, различных комиссий, учрежденных по распоряжению епархиального начальства, годовые отчеты этих же епархиальных учреждений и местные распоряжения др. ведомств, касавшиеся церковной жизни. В рубрике «Епархиальные известия» публиковались хроника служений правящего архиерея, посещений им церквей, мон-рей, школ и др. учреждений, сообщения о вакантных местах, назначениях, перемещениях, увольнениях, исключениях из списков умерших, чинопроводстве и наградах священно- и церковнослужителей и служащих духовного ведомства, о совершённых пожертвованиях, хищениях, построении и освящении храмов и престолов, извещения по церковноприходским школам, информация о собеседованиях миссионеров со старообрядцами и внебогослужебных чтениях в Пскове. Регулярно помещались маршруты обозрения епархии правящим архиереем и отчеты об этих поездках, разрядные списки учеников ДС и духовных уч-щ, различные офиц. объявления. После прекращения издания «П. е. в.» нек-рые офиц. сведения по Псковской епархии продолжали публиковать в разделах «Движения и перемены по службе» и «Праздничные вакансии» в офиц. части «Новгородских епархиальных ведомостей».

В неофициальной части на протяжении почти всех лет издания печатались извлечения из святоотеческих творений (в основном свт. Иоанна Златоуста, свт. Василия Великого, свт. Амвросия Медиоланского, блж. Августина, еп. Гиппонского,





свт. Григория Двоеслова и др.), в отдельные годы — также отрывки из творений свт. Феофана Затворника, свт. Димитрия Ростовского и др. Среди опубликованных проповедей и поучений преобладали официальные и произнесенные по торжественным случаям речи правящих архиереев, ректоров и инспекторов ДС (в т. ч. слова иером. Алексия (Симанского) (1904. № 18. С. 443–445; 1905. № 5. С. 75–79)).

Статьи по местной церковной истории печатались практически непрерывно во все время издания, в некоторые годы последовательно заполняя почти все номера. Особое внимание уделялось житиям местных подвижников (напр. «Краткое сказание о житии, подвигах и чудесах прп. Саввы Крыпецкого» игум. Александра, настоятеля Крыпецкого Иоанно-Богословского мон-ря (1895. № 13. С. 223–227; № 14/15. С. 241–246), «Иеромонах Мардарий, псковский пустынножитель» А. С. Князева (1896. № 1. С. 4–9; № 2. С. 36–41; № 3. С. 64–70), «Жизнь, подвиги и чудеса преподобного Никандра пустынножителя, псковского чудотворца» (1898. № 3–14/15), «Русские святые и подвижники благочестия, подвизавшиеся и чтимые в пределах Псковской епархии с XII–XIX в.» архим. Никодима (Кононова; вполн. епископ Белгородский, священномученик) (1904. № 7–17, 19, 21, 22), «Житие преподобного Серапиона Псковского» (1906. № 13/14. С. 323–330), «Житие преподобного Евфросина Псковского» (1906. № 15. С. 354–360; № 16. С. 382–389)) и благоверных князей («Деятельность св. князя Всеволода-Гавриила с религиозно-нравственной точки зрения в связи с современным ему состоянием Руси» В. Н. Дмитревского (1894. № 1. С. 14–16; № 2. С. 25–29), «Св. князь Всеволод-Гавриил и его значение в истории нашего отечества и в частности Пскова» Е. Е. Лебедева (1894. № 3. С. 42–45; № 4. С. 50–54; № 5. С. 67–71; № 6. С. 85–90), «Святый Довмонт, князь Псковский» (1899. № 2. С. 17–25; № 3. С. 53–58)), исследование по истории Псковской епархии («Учреждение Псковской епархии» Е. Е. Лебедева (1894. № 10. С. 155–158; № 11. С. 171–175), «Псковская епархия» (1894. № 21–23; 1895. № 1–12, 16/17–24; 1896. № 1–4) и «Епархиальное управление в Русской Церкви и в частности в Псковской епархии

в период ее самостоятельности (1589–1800 гг.)» (1902. № 7, 9–13, 15–20) прот. В. Д. Смиречанского), ее мон-рей («К истории Свято-Благовещенской Никандровой пустыни» Е. Е. Лебедева (1896. № 18. С. 309–313; № 19. С. 325–327; № 20. С. 341–346), «Троицкий мужской монастырь в г. Торопце» свящ. В. Д. Шукина (1897. № 15. С. 261–264; № 16. С. 277–279; № 17. С. 293–296; № 18. С. 309–314), «Описание Святогорского Успенского монастыря» игум. Иоанна (Мазя) (1898. № 21–23; 1899. № 1–8)), церквей («Церкви г. Торопца» свящ. В. Д. Шукина (1906. № 17–19, 21, 22)), городов и селений («Церковные памятники старины в Порховском уезде» П. Любимова (1897. № 21. С. 357–360; № 22. С. 385–390; № 23. С. 417–422; № 24. С. 449–452), «Погост Любатово Псковского уезда» свящ. Ф. В. Загорского (1900. № 1–4, 7–9, 11)), духовных учебных заведений («Исторический очерк Псковского духовного училища» И. М. Рождественского (1895. № 20. С. 342–344; № 21. С. 360–368; № 22. С. 386–392), «К истории Псковской духовной семинарии. Ректор семинарии архимандрит Иннокентий (Коровин-Сельно-Кринов» М. Е. Лебедева (1917. № 6/7. С. 97–101)), биографиям архиереев, занимавших псковскую кафедру («Нафанаил (Павловский), архиепископ Псковский и Лифляндский» Князева (1897. № 1–6), «Симон (Тодорский), архиепископ Псковский и Нарвский» В. В. Шукина (1898. № 1–13, 16, 18, 19–22; 1899. № 1, 5, 9, 11, 12, 15, 16)) и др. епархиальных деятелей (напр., «Очерк жизни и деятельности А. С. Князева» (1897. № 7–13, 15, 16)).

Археографические публикации также были основаны на местном материале, напр. «Астрология в России в XV–XVI вв. и послание старца псковского Елеазарова монастыря Филофея «на звездочетцы и на латыны»» свящ. Константина Голоскевича (1897. № 10–14), «Один из списков древней службы св. князю Довмонту-Тимофею» (1899. № 9. С. 250–254; № 10. С. 266–270). Среди публикаций, посвященных расколу и сектантству, большинство составляли беседы и отчеты епархиальных миссионеров, напр., «Беседы со старообрядцами» М. И. Лавровского (1894. № 9–11, 20, 22; 1895. № 3, 5, 7, 8, 16/17), но были и обобщающие статьи, напр. «Пятидеся-

тые годы в истории противораскольнической миссии вообще и местной (псковской) в частности» Д. Д. Соколова (1896. № 9. С. 168–170; № 10. С. 184–187).

За пределы региональной истории выходит лишь одна значительная статья «Религиозно-нравственные недостатки русского народа в Петровскую эпоху (по изображению современника Ивана Посошкова)» К[утузова?] (1906. № 3. С. 80–84; № 4. С. 108–112; № 11. С. 275–281). Из обещанных программой статей по богословию и философии можно указать лишь неск. значительных: «Причина смерти в роде человеческого» А. В. Поташева (1894. № 12. С. 188–191; № 16. С. 249–252; № 17. С. 265–269; № 18. С. 283–287), «Происхождение служб, входящих в состав Часослова» М. М. Тареева (1895. № 1–3, 6, 7, 9, 11), «Критический разбор учения Бюхнера об идее Божества» прот. А. И. Лебедева (1896. № 5–11), «Из истории учения о деятельности злых духов» Н. П. Розанова (1899. № 20. С. 421–424; № 21. С. 437–442; № 22. С. 453–457). Немало было опубликовано заметок и очерков на церковно-практические темы, напр. «К вопросу о церковной проповеди» (1903. № 24. С. 490–496) и «К вопросу о церковной иконописи» (1904. № 19. С. 457–461; № 20. С. 486–490) Н. С. Суворова. Среди статей о «недоуменных вопросах пастырской практики» преобладали материалы канонического и литургического характера, в т. ч. заметка «Разъяснение недоумения» (1894. № 9. С. 138–140) Тареева.

Юбилейные статьи и некрологи в основном были посвящены общецерковным и местным церковным деятелям, но отмечались и лит. годовщины, напр. «Учение Н. В. Гоголя об «истинной жизни»» (1902. № 8. С. 199–209) и «Поэт народа Н. А. Некрасов» (1903. № 2. С. 40–48) В. Я. Разлетовского. Почти в каждом номере помещались сообщения о событиях местной церковной жизни, некие из них вполн. приобрели общецерковное значение. Так, напр., краткая заметка «Пребывание Алеутского епископа в г. Торопце и проезд его мимо Пскова» (1899. № 1. С. 10–11) является источником для жизнеописания свт. Тихона (Беллавина), патриарха Московского и всея России.

В разд. «Библиографические заметки» можно найти интересные





отзывы как на текущие церковно-краеведческие публикации, напр., «Новости в церковно-исторической литературе о Пскове за 1901 г.» Н. И. Серебрянского (1902. № 21. С. 440–446; № 22. С. 474–476), так и на книги и журналы, имеющее общецерковное значение, напр., отзыв иером. Алексия (Симанского) на книгу В. М. Скворцова «Миссионерский спутник» (1903. № 19. С. 374–377).

В 1905–1906 и 1917 гг. в неофиц. части печаталось множество злободневных публицистических замечаний, как оригинальных, напр. «Об участии Русской Церкви в современном общественном движении» М. К[утуз]ова (1905. № 18. С. 323–327), «Проект преобразования духовной семинарии, выработанный правлением Псковской духовной семинарии» (1905. № 22. С. 435–443), «К беспорядкам в духовной семинарии» свящ. М. В. Князевского (1906. № 11. С. 269–275), «Церковь и новый строй» П. А. (1917. № 8/11. С. 115–120), так и заимствованных из др. изданий, напр. «Государственная Дума и папство Церкви (от группы петербургских священников)» (1905. № 23. С. 463–467; № 24. С. 495–501), «Древние каноны и новая жизнь» П. В. Верховского (1917. № 12/13. С. 135–138).

В качестве приложений к «П. е. в.» печатались отчеты о церковноприходских школах и школах грамотности (1895–1900, 1902–1903), списки лиц, служащих в духовно-учебных заведениях епархии (1899–1900, 1902–1904, 1907), журналы съезда депутатов Псковской епархии (1908) и др.

С июля 1993 г. епархиальное издание было возобновлено в виде газ. «Благотатные лучи: Вестник Псковской епархии» (с 1995 журнал), выходит с периодичностью от 2 до 12 раз в год.

Лит.: Андреев. Христианская периодика. № 572.

Прот. Александр Троицкий

ПСКОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Старый Вознесенский, Сретенский, Александровский, на Полонище, с Полонища, близ Великих ворот), находился в местности, называемой Полонище, в юж. части средневеков. Пскова (Лабутина. 2011. С. 139–143). В сент. 1367 г. Полонище было сожжено ливонскими немцами (ПсковЛет.



«бысть знамение велие в Чирсках от иконы... от суха древа, от образа Святыя Богородица из

Псковский в честь Вознесения Господня мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

обою оку идяху слезы, яко мнозем каплем капати... священноиноки и священники, и диаконы и весь Псков выдоша

Вып. 2. С. 27), однако существовал ли тогда П. В. м., достоверно неизвестно.

В источниках мон-рь впервые упоминается ок. 1417–1419 гг.: он был указан в раздельной грамоте милечских сябров с монастырскими старостами («святаго Вознесенья Старого») на земли в Залавде. Пергаменный оригинал рукописи не сохранился, известны только списки XVII в. Л. М. Марасинова датировала грамоту 1417–1434 гг. (Марасинова Л. М. Новые псковские грамоты XIV–XV вв. М., 1966. С. 55. № 12). Датировка ок. 1417 г. предложена В. И. Корецким на основе нового, более полного списка грамоты — 1670 г. (Корецкий В. И. Вновь открытые новгородские и псковские грамоты 14–15 вв. // АЕ за 1967 г. 1969. С. 283–284, 287–288. № 9). И. К. Лабутина отметила, что один из «послухов грамоты», посадник Иларион Дойникович, скончался 10 февр. 1419 г., и на этом основании предложила датировать грамоту 1417–1419 гг. (Лабутина. 2011. С. 209, 294–295). Сохранились также в позднейших копиях тексты неск. др. грамот (в оригинале пергаменных), принадлежавших П. В. м. со времен псковской независимости. Они содержат сведения о владениях обители в Кобыльском, Изборском и Островском уездах (Марасинова Л. М. Новые псковские грамоты XIV–XV вв. М., 1966. С. 53. № 10; С. 54. № 11; С. 55–56. № 13; см. также: Там же. С. 106, 107). В период составления этих грамот (не имея оснований для точной датировки, исследователи их относят к XIV–XV вв.) мон-рь был уже женским (скорее всего он был таким изначально) — упоминаются белицы и черницы, а также (в одной из грамот) игум. Феодосия.

Первое летописное упоминание П. В. м. относится к 1420 г., когда

с кресты и усретоша икону Матере Господня за Старым Възнесением» (ПсковЛет. Вып. 2. С. 37). В память об этом событии в следующем году «совершена бысть церковь деревянная Знамение Святей Богородицы в Поли за Старым Вознесением» (Там же. Вып. 1. С. 34). Впосл. и до упразднения в кон. XVI в. существовал Знаменский женский монастырь, в XVII в. он был возобновлен и вновь упразднен в нач. XVIII в. (Лабутина. 2011. С. 209, 211, 224–225). В лит-ре XIX в. нередко ошибочно утверждалось, что Знаменская ц. существовала в П. В. м.

«Старым Вознесением» П. В. м. стал называться после появления Нового Вознесенского мон-ря, поэтому указание в лит-ре XIX — нач. XX в. на 1-е упоминание об обители в 1467 г. ошибочно. Не исключено, что о Нововознесенской обители есть запись в не вполне ясной по смыслу пергаменной рукописи Изборного Октоиха, в к-рой сообщается о приезде в Псков архиеп. Новгородского свт. Алексия уже в 1373/74 г.: «...и псковичи гадають града Пскова прияти на Новое Възнесение» (РГАДА. Ф. 381. № 67. Л. 950; Столярова Л. В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 307–309. № 300; Она же. Древнерус. надписи XIV–XV вв. на пергаменных кодексах. М., 1998. С. 181–191 (с датировкой 1 марта — 31 авг. 1373); ср.: Лабутина. 2011. С. 295). По предположению Л. В. Столяровой, в записи говорится о намерении псковичей встретить Новгородского архиерея у Нововознесенского мон-ря. Л. А. Творогов считал, что мон-рь был основан не ранее рубежа XIII и XIV вв., но до 1359/60 г., и приводил в доказательство своей датировки упоминание в синодике этой обители XVII–XVIII вв. изборского кн. Евстафия,



скончавшегося в указанном году (*Творогов Л. А.* О датировке двух памятников псковского зодчества // *Архит. наследство.* М., 1963. Вып. 15. С. 182–184). С его т. зр. согласилась *Лабутина (Лабутина.* 2011. С. 212). В кон. XVI в. Нововознесенский монастырь скорее всего прекратил существование (Там же. С. 235–236).

В 1433 г. «загорелся ин двор на посаде противу Старого Вознесения» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 40; ср.: Там же. Вып. 2. С. 44). Следов., П. В. м. к тому времени находился рядом с псковским посадом. После постройки деревянной стены вокруг Полонища в 1465 г. мон-рь оказался на территории города, между каменными Сокольими и Великими воротами, ближе к последним (впосл. местоположение определялось по Великолуцкой (бывш. Великой) ул. Пскова, см. планы-схемы: *Мусин.* 2010. С. 45–46, 166, 172; *Лабутина.* 2011. С. 49, 52–53). В 1462 г. П. В. м., как и др. мон-ри, находившиеся на Полонище, был впервые включен в городскую соборную организацию и отнесен к возникшему тогда же Покровскому соборному окр. Пскова (*Мусин.* 2010. С. 167–168, 182). В 1466 г. Полонище сильно пострадало от пожара, в т. ч., по-видимому, и П. В. м. (ПсковЛет. Вып. 1. С. 72–73; Вып. 2. С. 163). В 1471 г. от «Старого Вознесения» к р. Великой была возведена новая городская стена, также деревянная, вместо сгоревшей в пожаре (Там же. Вып. 2. С. 180; *Лабутина.* 2011. С. 83, 85, 102); к 1581 г. примыкавшая к обители стена была уже каменная.

Согласно псковскому летописанию, по крайней мере со 2-й пол. XV в. «Старое Вознесение» было традиц. местом встречи владык и князей при вступлении их в город. Нередко псковские посадники и бояре выезжали навстречу знатному гостю, направлявшемуся к дальнему Пантелеимонову мон-рю, расположенному на той же дороге, из Новгорода и Москвы. Духовенство встречало приехавших с крестами у П. В. м., напр. архиепископов Новгородских и Псковских святителей *Евфимия II Вязицкого* (1453) и *Иону* (1465), наместника вел. кн. Московского *Иоанна III Васильевича* кн. В. В. Шуйского (1477), кн. А. В. Черторыйского (1456), Юрия Васильевича Молодого, сына вел. кн. *Василия II Васильевича* Тёмного (1460 или 1461), свт. *Иону* (1469), великокняжеских

наместников (1489 и 1496). В 1486 г. встреча приехавшего в Псков архиеп. Новгородского и Псковского свт. Геннадия (Гонзова) происходила «пред враты градными, за старым Възнесением» (ПсковЛет. Вып. 2. С. 69). В окт. 1472 г. псковичи провожали до «Старого Вознесения» невесту Московского вел. кн. Иоан-



Вознесенский собор.
30-е гг. XVI в.
Фотография. 2018 г.
Фото: А. С. Зверев

на III *Софию (Зоя) Палеолог*, направлявшуюся в Новгород и Москву (Там же. С. 191).

Вознесенский собор мон-ря был построен в камне в 30-х гг. XVI в. на месте храма 1467 г. Собор представляет собой типичный памятник псковской архитектуры XVI в. В. В. Седов относит Вознесенский храм к группе средних по размеру монастырских церквей Пскова (*Седов В. В.* Псковская архитектура XVI в. М., 1996. С. 89).

В 1549 г. упоминается игум. Евфросиния, известная по надписи на одном из колоколов обители (*Василев.* 1898. С. 106). Под 1585 и 1595 гг. упоминается игум. Варвара «Сретенского у Великих ворот монастыря». Нек-рые историки (напр.: *Зверинский.* С. 346) считали, что речь идет о П. В. м., несмотря на иное наименование обители.

Согласно писцовым книгам Пскова 1585 (?) – 1587 гг., за П. В. м. числились деревня на Броду, пустоши Фомино, Струглица, Мостово, Филипово, Мануилово — всего 53 пустоши и 7 пустошей в совместном владении с др. псковскими монастырями, селище, доля рыбной ловли в Жидиловом бору (Сб. Моск. архива Мин-ва юстиции. М., 1913. Т. 5. С. 82, 151, 152, 154, 169, 183, 184, 189, 198, 204, 208, 278, 288, 290, 309, 310, 316, 352, 443). В грамотах XVII в. упоминаются как игуме-

нии, так и строительницы мон-ря (*Иосиф (Баженов).* 1862. С. 2). Известна грамота П. В. м. 1693 г. о подсудности крестьян (*Токмаков И. Ф.* Мат-лы для ист. и археол. описания Новгородской губ. Новг., 1883. Вып. 1. С. 37).

В 1744 г. П. В. м. владел 310 крестьянами (ЧОИДР. 1860. Т. 3. Отд. 1. С. 151). Известна игуменья обители Мавра, умершая в 1764 г. (*Строев.* Списки иерархов. Стб. 398). В том же году П. В. м. был отнесен ко 2-му классу (12-я степень), в его штате полагалось быть настоятельнице, казначее и 15 монахиням. Мон-рю в год назначали жалованье — 281 р. 70 к. серебром: настоятельнице с сестрами — 140 р. 28 к., священнослужителям — 42 р. 90 к., штатным служителям — 27 р. 12 к., остальные деньги, 71 р. 40 к., было определено тратить на починку церквей, содержание ризницы и проч. расходы. Также в 1764 г. в обители были 2 священника, диакон и 2 причетника (в кон. XVIII в. должность диакона была упразднена).

На следующий год, после пожара 1777 г., в П. В. м. была произведена опись имущества, в к-рой упоминались «церковь с сводом каменная во имя Вознесение, при ней на правой стороне другая церковь придельная с сводом каменная Рождества. При тех церквях притвор и паперть с сводом каменные. На левой стороне церкви две палатки с сводом, каменные ж. С паперти в притвор с западу дверь входная железная с личиною, на ней две наметки... При той церкви на паперти колокольня круглая. На ней больших и малых шесть колоколов». В 1787 г. на колокольную поступило неск. колоколов из упраздненных церквей Пскова — Похвалы Пресв. Богородицы на Романихе (2 подзвонка по 3 пуда) и Зачатьевской от Торга (2 подзвонка — 7 и 6 пудов). Неизвестно, оказались ли они в числе 6 ветхих колоколов, из к-рых в 1827 г. был отлит большой колокол.

В нач. XIX в. П. В. м. стал возрождаться. В 1803 г. мон-рю были отведены 30 дес. земли, пустоши Захново и Буданово, к-рые сдавались в аренду крестьянам, в пользу обители шла $\frac{1}{5}$ озимого и ярового хлеба. В том же году мон-рь получил рыбные ловли Исад Кузов (на р. Великой) и Исад Загубы (на р. Тросне). 30 июля 1826 г. взамен рыбной ловли и мельницы монастырю выдали ежегодное денежное вознаграждение



в 228 р. 69 к. серебром. В 1805 г. одна из сестер обители, гр. П. А. Апраксина, на свои средства построила новые кельи. В 1808 г. стараниями игум. Феодосии были возведены деревянные кельи и ограда (на месте 1-й ограды, построенной в 1766). В 1814 г., при игум. Агнии I, были проведены ремонтные работы в Вознесенском соборе, в 1816 г. построены новые, деревянные на каменном фундаменте кельи, а с зап. и вост. сторон мон-ря возведена каменная ограда (52 саж.).

Самой известной настоятельница П. В. м. в XIX в. была игум. Агния (Ушакова), в 1830 г. она ввела в мон-ре общежительный устав (ранее у каждой монахини была своя одежда и еда). В обители развернулись масштабные реставрационные и строительные работы. Вместо упраздненного в 1825 г. юж. Богородице-Рождественского придела Вознесенского собора в 1833 г. был возведен одноглавый теплый храм Рождества Пресв. Богородицы (освящен 9 мая 1833 Псковским, Лифляндским и Курляндским архиеп. Мефодием (Смирновым)). В нем находилась особо чтимая Владимирская икона Божией Матери, перенесенная из упраздненного Медведева Иоанно-Златоустовского мон-ря. 20 мая 1845 г. был освящен отремонтированный Вознесенский собор.

В 1848 г. тщанием игум. Агнии (Ушаковой) с вост. стороны каменных настоятельских келий, на верхнем этаже, был устроен небольшой храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери (освящен 19 янв. 1849), его храмовой иконой был список чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери (венеч сделан в 1766, позлащен в 1859, украшения оклада, жемчуг и драгоценные камни пожертвованы дарителями). В 1836–1839 гг. на пожертвования вкладчиков была построена каменная ограда (на ее строительство был употреблен плитняк от разобранный ц. свт. Иоанна Златоуста Медведева мон-ря). С зап. стороны находился единственный вход в обитель через каменные, покрытые листовым железом св. ворота, в арке ворот были изображены композиция «Вознесение Господне» (со стороны улицы) и Господь Саваоф с благословляющим жестом в окружении херувимов (вид со двора). В 1838 г. по правую сторону св. ворот была возведена каменная часовня. В 1835, 1847 и 1857 гг.

были построены кельи: деревянные, на каменном фундаменте, с пекарней, каменные 2-этажные, деревянные одноэтажные. В 1843 г. в Вознесенском соборе был устроен новый иконостас (старый иконостас, поврежденный в 1805 молнией, перенесен в притвор). В 1854 г. к юго-востоку от Богородице-Рождественской ц. была возведена 4-ярусная колокольня, среди прочих на ней были повешены неск. старых колоколов (в наст. время местонахождение неизв.); наиболее древний из них был отлит в 1549 г. Кроме того, в обители с восточной, юго-восточной и северо-западной сторон были посажены небольшие сады с фруктовыми деревьями и плодовыми кустарниками.

Стараниями игум. Агнии (Ушаковой) на пожертвования вкладчиков в псковском приходском храме св. праведных Иоакима и Анны были проведены большие реставрационные работы. 6 апр. 1860 г. имп. Мария Александровна пожертвовала на возрождение древней Якиманской ц. 100 р. серебром. Заслуги игум. Агнии были по достоинству оценены Синодом. Она получила несколько благодарственных грамот, в 1853 г. ей был пожалован наперсный крест. Игуменья погребена в притворе Вознесенского собора.

В 1880 г. к Вознесенской ц. с юж. стороны был пристроен придел во имя Всех святых, одновременно заложены плитой и кирпичом арочные проемы паперти под колокольной XVII в., с 2 сторон к колокольне пристроены палатки; одна из них — южная была позднее разобрана, другая существовала до 1958 г.

В 1861 г. на содержание монастырского духовенства было положено жалование 42 р. 90 к. серебром, а также вспомогательный оклад, ассигнованный в 1829 г., с прибавлением к нему жалования на упраздненные Свято-Духовскую и Никольскую церкви — всего 243 р. 94 к. серебром. К 1889 г. П. В. м. владел пустошью Ведрилово Порховского у., где был построен храм (ПрибЦВед. 1889. № 49. С. 1500).

Среди святынь мон-ря наиболее почитаемой была икона свт. Николая Чудотворца, по монастырскому преданию найденная замурованной в городскую стену у Великих ворот. В обитель ежегодно в день Вознесения Господня совершался крестный ход из кафедрального Троицкого собора Пскова.

В XIX в. мн. богомольцы делали в обитель щедрые вклады. Среди почетных вкладчиков монастыря были имп. Мария Александровна, архиеп. Рижский и Митавский Платон (ГорODEцкий). Неизвестными доброжелателями в 1833 г. были пожертвованы одноэтажный дом с садом и хозяйственными постройками, смежный с обителью (5 тыс. р.), в 1862 г. — одноэтажный дом со службами и с садом (700 р.).

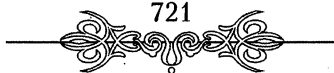
В нач. XX в. в П. В. м. проживали 36 монахинь и 87 послушниц. Монастырю принадлежало 74 дес. земли. Много лет с 1860 г. в обители служила игум. Евгения (Павинская), скончавшаяся в 1905 г. на 89-м году жизни (Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. дореволюционных публикаций / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 205–207). Вероятно, в 1920 г. П. В. м. был упразднен и разорен. На его территории некое время находилась тюрьма НКВД. От монастырского ансамбля сохранились ц. Рождества Пресв. Богородицы, нижний ярус колокольни, дом настоятельницы и сестринский корпус. В этих постройках располагаются жилые дома и Псковский планетарий. Указом Президента РФ от 20 февр. 1995 г. архитектурному ансамблю мон-ря присвоен статус памятника федерального значения. В наст. время ц. Вознесения Господня действующая.

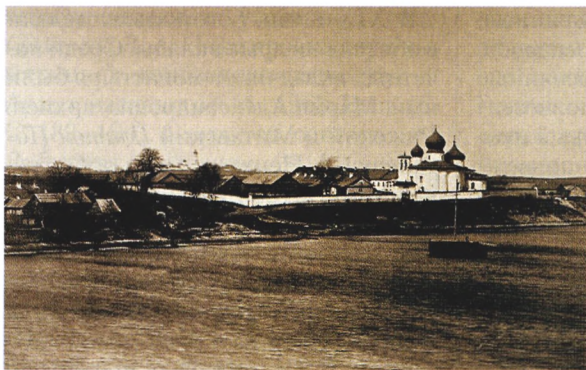
Арх.: ГА Псковской обл. Филиал в г. Великие Луки. Ф. 39 (Псковская духовная консистория. Мат-лы 1720–1909 гг.).

Лит.: Евгений (Болховитинов), митр. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 115–116; [Иосиф (Баженов), архим.] Старовознесенский жен. мон-рь в городе Пскове: С приложением статьи: Игум. Агния. СПб., 1862 (то же // Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. доревоп. публ. / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 147–204); Строев. Списки иерархов. Стб. 398–399; Зееринский. 1892. Т. 2. № 1207. С. 346; Васильев И. И. Археол. указатель г. Пскова и его окрестностей. СПб., 1898; Окулич-Казарин Н. Ф. Спутник по древнему Пскову. Псков, 1911; Франццова Е. Б. Мон-ри Псковской земли в XVI в.: Общее количество и размещение // ВЦИ. 2006. № 1. С. 108–130; Мусин А. Е. Церковь и горожане средневеков. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010 (по указ.); Лабутина И. К. Ист. топография Пскова в XIV–XV вв. М., 2011² (по указ.).

М. В. П.

ПСКОВСКИЙ ВО ИМЯ СЯГОГО ИОАННА ПРЕДТЕЧИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, находился в Пскове на левом берегу р. Великой (в Завеличье). Одна из древнейших псковских иноческих обителей наряду с псковским





строен в память о скончавшемся в 1128 г. сыне новгородского (в 1137–1138 — псковского) блгв.

Псковский во имя св. Иоанна Предтечи мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

кн. Всеволода (Гавриила) Мстиславича Иване, одновременно или вскоре постройки собора был

Мирожским в честь Преображения Господня мужским монастырем и псковским Снетогорским в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырем. Сохранившийся монастырский собор во имя св. Иоанна Предтечи относится к домонг. периоду. По ряду признаков (3-главый, форма столбов и проч.) он близок к новгородской архитектуре XII в., по всей видимости, возводился строительной артелью, работавшей в Новгороде и Переяславле Южном. По предположению Ю. П. Спегальского, принятому и дополнительно обоснованному др. учеными, он был возведен в XII в. (Спегальский Ю. П. Псков. М.; Л., 1963. С. 272). Как показали дальнейшие исследования, храм мог быть построен в нач. 40-х гг. XII в. (см.: Комеч А. И. Каменная летопись Пскова XII — нач. XVI в. М., 1993. С. 56–64; см. также: Михайлов С. П. Исследование собора Иоанна Предтечи в Пскове // КСИА. 1982. Вып. 172.

основан и мон-рь (Круглова Т. В. К истории создания первых мон-рей в Пскове // Там же. С. 34–35; Лабутина. 2011. С. 215).

Согласно монастырскому преданию, основательницей и 1-й настоятельницей обители была блгв. кнг. прмц. Евпраксия, супруга псковского кн. Ярослава Владимировича, убитая своим пасынком в ливонском г. Одемпе (ныне Отепя, Эстония) и погребенная в П. м. Согласно новгородскому владычному летописанию, 18 мая 1243 г. «явился знаменье в Пльскове у святого Иоана в монастыри, от иконы святого Спаса над гробом княжынином Ярославле Володимирича, юже уби свои пасынок в Медвежи Голове: иде мюро от иконы по 12 днии, наиде 4 вошаницы яко в стьякляницу; и привезоша в Новъгород две на благословение, а в Пльскове оставиша две себе» (НПЛ. С. 79, 297; ср.: Там же. С. 451; ПСРЛ. Т. 25. С. 136). Но в летописной статье имя святой не приводится, акцент сделан на почитании иконы, а не княгини, которая к тому же не названа инокиней.

Собор во имя св. Иоанна Предтечи. После 1128 г. Фотография. 2014 г. Фото: А. С. Зверев



С. 74–79; Ратнопорт П. А. Древнерус. архитектура. СПб., 1993. С. 58; Иоаннисян О. М. Собор Иоанна Предтечи в Пскове и его место в архитектуре Руси XII в. // ДРИ. 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство поздневизант. эпохи. С. 9–22). По гипотезе Т. В. Кругловой, поддержанной И. К. Лабутиной, собор был по-

минается в источниках только с XVII в.), как и то, что ее мирское имя было Евфросиния. Неверно и то, что она приходилась теткой блгв. кн. Довмонту (Тимофею) и являлась дочерью полоцкого кн. Рогволода (Василия) Борисовича (см. подробнее в ст. Евпраксия, блгв. кнг. Псковская, прмц.). Если учесть да-

тировку Иоанно-Предтеченского собора, также нельзя утверждать, что псковская княгиня была основательницей обители.

Синодик Иоанно-Предтеченского мон-ря не сохранился или пока не обнаружен.

В XIII в. П. м. приобрел статус мон-ря, находящегося под покровительством псковских княгинь. Жена св. блгв. кн. Довмонта (Тимофея), близкая родственница блгв. кн. Димитрия Александровича и св. блгв. кн. Александра Ярославича Невского блгв. кнг. Мария Димитриевна (в иночестве Марфа), приняла здесь монашеский постриг после смерти своего мужа (20 мая 1299) и осталась в обители до своей кончины († 6 нояб. 1316). В течение неск. веков храм служил местом погребения псковских княгинь и княжон. Так, в 1487 г. в мон-ре были погребены умершие во время моровой язвы вдова псковского кн. Ярослава Васильевича Оболенского и их сын (ПсковЛет. Вып. 1. С. 80; Вып. 2. С. 224).

О внутреннем устройстве мон-ря и порядке монастырской жизни сведений почти не сохранилось. Общежительного устава в П. м. не было.

Известно, что ок. 1341 г. старостой (в средневек. Пскове — миряне, заведующие хозяйственной деятельностью и имуществом той или иной церкви или мон-ря) П. м. был владычный наместник Яков Домашинич (ПсковЛет. Вып. 2. С. 93, 95, 98), на средства к-рого для обители при игум. Иулитте Черкасиновой и свящ. Мануиле Петриловиче писцом Явиллой было переписано пергаменное Евангелие (РГАДА. Ф. 381. № 2; Столярова Л. В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 258–260).

В списке ок. 1669 г. сохранился текст меновой грамоты «черниц» П. м. и иноков Мирожского и Микулинского монастырей с неким Мелемьяном Михеевичем на землю Камно-Юрьевщины (Марасинова Л. М. Новые псковские грамоты XIV–XV вв. М., 1966. С. 48. № 3).

Псковская летопись сообщает, что в 1433 г. «месяца июля в 3... от грому и от молнии пламенные в церкви святого Иоанна за рекою в монастыри бысть ино знамение: наполнился церковь пламени от молнии страшная, и на иконах позлащенных потемнея злато; и попове моляхуся за



град и за люди, живущая в немъ, с кресты ходяще моляхуся Богу» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 40–41; ср.: Там же. Вып. 2. С. 44, 127–128). Согласно писцовым книгам 1585–1587 гг., за П. м. числилось: 6 деревень, 40 пустошей, 15 пустошей в совместном владении с другими обителями, нивы близ мон-ря и в Гдове, приезжий двор в Гдове (Сб. Моск. архива мин-ва юстиции. М., 1913. Ч. 5 (по указ.)).

В надписи на колоколе, происходящем из П. м. и датированном 1590 г., упоминается игум. Таифа (*Василев И. И.* Ист.-стат. указатель г. Пскова. Псков, 1889. С. 111).

Из-за своего пограничного расположения на окраине Пскова монастырь часто подвергался разорениям. В XIV–XV вв. в Завеличье нередко устраивали свой лагерь или сжигали дворы местных жителей ливонские немцы, нападавшие на Псков (1323, 1348, 1480), в 1502 г. псковичи сами сожгли Завеличье при приближении немцев. Особенно сильно мон-рь был разорен в 1615 г., когда он находился в пределах расположения армии швед. короля Густава Адольфа и использовался под склад.

28 марта 1623 г. царем *Михаилом Феодоровичем* по благословению патриарха Московского и всея Руси *Филарета (Романова)* игум. Иустинии была выдана жалованная несудимая грамота. Согласно этой грамоте, обитель владела дворами на псковском посаде, за ней числились 13 деревень с 221 крестьянином, беззоборочные нивы в Гдове, нивы близ мон-ря на Завеличье, 33 пустоши в разных уездах (ААЭ. Т. 3. С. 188–191. № 133). Грамота содержит отсылки к предыдущим пожалованиям обители великих князей и царей *Василия III Иоанновича* (1510), *Иоанна IV Васильевича* Грозного (1536), *Феодора Иоанновича* (1585).

Вкладчиками и покровителями мон-ря были также цари *Алексей Михайлович* (1646), *Иоанн V Алексеевич* и *Петр I Алексеевич* (1685), царица Параскева Феодоровна (1716), имп. *Екатерина I Алексеевна* (1720), имп. *Мария Александровна* (1859). В 1603 г. Псковский архиеп. *Геннадий* и весь собор встречали крестный ход с чудотворными иконами из *Псково-Печерского в честь Успения Пресвятой Богородицы мужского монастыря* у стен П. м. В 1718 г. обитель посещала вдовствующая ца-

рица Параскева Феодоровна с буд. имп. *Анной Иоанновной*. В том же году мон-рь посетил архиеп. *Феофан (Прокопович)*.

В 1720 г. игум. Евстолия обращалась с прошением о пожаловании обители рыбных ловель в Гдовском пригороде Пскова (ОДДС. Т. 1. С. 41). По описи 1743 г. в мон-ре находились лишь 5 монахинь, в нач. 1764 г. — игумения и 2 монахини.

26 февр. 1764 г. П. м. был отнесен к второклассным обителям 2-й степени с проживанием игумении и 15 монахинь. По штатам мон-рю был положен оклад в размере 281 р. 70 к. серебром (настоятельница с сестрами — 140 р. 28 к., священнослужителям — 42 р. 90 к., оставшиеся 71 р. 40 к. перечислялись на «церковные потребности», 27 р. 12 к. удерживались из жалованья в казну). В том же году в П. м. из упраздненных псковских обителей были переведены: из Нов. Вознесенского мон-ря — игум. Мария и 2 монахини; из Илиинского — игум. Павла в казначей и 5 монахинь; из Воскресенского — игум. Евпраксия и 4 монахини; из Успенского и др. мон-рей — 13 монахинь.

По указу имп. *Екатерины II Алексеевны* от 18 дек. 1779 г. П. м. были отведены: пустошь Климово (Акатово) Псковского у. (24 дес. 827 саж.), из нее неудобной земли — 450 саж.; пустошь Отвод Островского у. (4 дес. 1, 990 саж.), рыбные ловли в Псковском оз., сад Гнездец. В 1786 г. к П. м. была приписана ц. св. Стефана на Лугу. Из этой церкви в мон-рь были перенесены вся утварь и иконостас.

В кон. XVIII — нач. XIX в. мон-рь был обнесен деревянной оградой с 4 воротами: двое ворот выходили на р. Великую, третьи — на Стефановский луг, четвертые — на Приезжую ул. Каменная, покрытая тесом ограда была построена при казначее (впосл. игумения) Евфросинии в 1805 г. По углам ограды располагались 4 круглые башенки с флюгерами. Ограда была построена по проекту псковского губ. архит. К. Жданова подрядчиком, псковским купцом И. Подшиваловым. В 1845–1846 гг. был разобран пришедший в ветхость придел ап. Андрея Первозванного в соборе Рождества св. Иоанна Предтечи и построена отдельная каменная ц. ап. Андрея, вся юж. стена к-рой примыкала к собору. Церковь была возведена на средства псковского купца А. А. Дерябина.

Вокруг церквей св. Иоанна Предтечи и ап. Андрея Первозванного располагалось кладбище, обнесенное в 1863 г., при игум. Агнии, деревянным забором. На монастырском кладбище были погребены 3 псковских губернатора: А. Л. Черкасов (1856), М. Б. Прутченко (1886), К. И. Пашенко (1900). В храме ап. Андрея Первозванного был погребен С. С. Фигнер, вице-губернатор Пскова в 1809–1811 гг.

В сер. XIX в. игуменией мон-ря была назначена Агния (Навинская) — купеческая дочь, монахиня *псковского в честь Вознесения Господня женского монастыря* (Старо-Вознесенского). Стараниями игум. Агнии в П. м. с 1 янв. 1864 г. была введена общая трапеза. Игум. Агния получила благодарность от Синода, в 1871 г. ей был пожалован наперсный крест. Игум. Агния оказывала содействие созданию общины сестер милосердия при псковской Илиинской ц., за что в 1869 г. получила грамоту от Синода. В 1863 г. она открыла училище для девочек, воспитывавшихся в обители.

По описанию сер. XIX в., в П. м. находились «с запада одноэтажные каменные кельи» (1850) с пристроенными в 1868 г. деревянными кельями на каменном фундаменте, настоятельские кельи (1850) слева от св. ворот, перестроенные и «благоукрашенные» в 1864 г. при игум. Агнии, деревянный на каменном фундаменте дом (1864) с «общей столовой для сестер», кухня, пекарня, неск. кладовых, сарай для дров, сторожевая, конюшня, баня, прачечная, имелся фруктовый сад (*Панов*. 1874). В 1882–1883 гг. была возведена колокольня, на к-рую повесили, в частности, 2 «древних» колокола, 1542 и 1590 гг. На ней на средства купеческой вдовы Е. Е. Стехновской были устроены башенные часы.

30 июля 1826 г. взамен рыбных ловель и мельниц мон-рю выделялась денежная компенсация — 228 р. 69 к. серебром в год. 14 апр. 1861 г. обители было пожаловано «на наем» служителей 150 р.; в 1870 г. пожалован Стефановский луг (отдавался в аренду за 120 р. в год).

В 1874 г. в П. м. проживали 50 монахинь.

Главными реликвиями П. м. были мощи прмц. кнг. Евпраксии, находящиеся под спудом в Иоанно-Предтеченском соборе (как и др. погребения псковских княгинь и княжон),





а также принадлежащий ей, по преданию, посох из черного дерева (память святой совершалась 16 окт.). В Иоанно-Предтеченском соборе хранилась древняя чудотворная икона «Спас Мироточивый», упомянутая в летописи в связи с чудом 1243 г. Она располагалась на сев. стене, над гробницей кнг. Евпраксии. Ныне эта икона находится в псковском Свято-Троицком кафедральном соборе в приделе Казанской иконы Божией Матери. Пересказ летописного сообщения о мироточении имелся на медном подсвечнике и на камне, встроенном в стену соборного придела (снесен при реставрации). В мон-рь совершался крестный ход из Свято-Троицкого собора в день Рождества св. Иоанна Предтечи (24 июня).

К 1917 г. в мон-ре проживали 45 монахинь и 72 послушницы, земельные угодья составляли 232 дес.

В февр. 1920 г. в П. м. были переселены монахини из закрытого псковского Старо-Вознесенского мон-ря. В февр. 1921 г. Псковский уездно-городской исполком рекомендовал закрыть П. м. и организовать в нем колонию для беспризорных детей. Но в 1921 г. мон-рь оставался действующим. Фактическая передача его помещений в ведение кожзавода «Пролетарий» состоялась летом 1923 г. В кельях был проведен ремонт, а в соборе св. Иоанна Предтечи организован рабочий клуб. Монастырское имущество, представлявшее художественную ценность, было передано в Псковский историко-краеведческий музей, все остальное — адм. отделу и губполитпросвету. В марте 1924 г. с собора были сняты и отправлены в переплавку на завод «Металлист» колокола, а 28 мая «снят последний крест Ивановского монастыря, превращенного в клуб и общежитие завода» (Псковский набат. 1924. 30 мая; 1925. 11 марта).

16 мая 1924 г. постановлением губисполкома было закрыто для захоронений монастырское кладбище. 27 июня 1925 г. губисполком распорядился сровнять с землей кладбище, предоставив право близким погребенных в течение месяца перенести останки в др. место. Вскоре кладбище окончательно ликвидировали.

В окт. 1929 г. сотрудники окружного отдела ОГПУ произвели вскрытие сохранившихся захоронений

и обнаружили некие «сокровища», якобы спрятанные монахинями в 1921–1922 гг. Последняя игум. Евсевия (Григорьева) и казначея Людмила (Андреева) были арестованы. В дек. 1929 г. игум. Евсевия была приговорена к 5 годам заключения.

Во время Великой Отечественной войны пожар и последующее запустение почти полностью разрушили пристройки к собору св. Иоанна Предтечи XV–XIX вв. На юж. стороне собора сохранилась псковская звонница XVI столетия. В 1949–1950 гг. покрытия глав и основного объема храма были восстановлены в формах, близких к первоначальным: Древний Иоанно-Предтеченский собор постановлением Совета Министров РСФСР от 30 авг. 1960 г. получил статус памятника республиканского значения. Росписи в интерьере храма не сохранились, за исключением неск. фрагментов.

С 90-х гг. XX в. собор св. Иоанна Предтечи — действующая приходская церковь (передана РПЦ 27 дек. 1990). В ней была устроена низкая алтарная преграда, над входом в притвор с зап. стороны — совр. мозаика с ликом Спасителя. В интерьере возобновлена гробница прмц. Евпраксии. В февр. 2007 г. собор был передан для организации подворья *Крыпецкому во имя апостола Иоанна Богослова монастырю*.

Арх.: ГА Псковской обл. Филиал в г. Вел. Луки. Ф. 448: Иоанно-Предтечев девичий мон-рь, г. Псков, 1740–1900. 47 ед. хр.; ПИАМ. Древлехранилище. Ф. Иоанно-Предтеченского мон-ря в г. Пскове.

Ист.: ПсковЛет. 1941–1955. 2 вып. (по указ.). Лит.: Евгений (Болховитинов), митр. Описание Иоанно-Предтечева Псковского мон-ря. Дерпт, 1821; он же. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 114–115; Панов А. Описание псковского Иоанно-Предтеченского монастыря. СПб., 1874²; Строев. Списки иерархов. 1877. Стб. 397; Зверинский. 1892. Т. 2. С. 152–153. № 841; Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 11, 219–221; Дмитриев И. Д. Псковский Иоанно-Предтеченский жен. мон-рь: Ист.-археол. очерк. Псков, 1913 (то же: Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. дорев. публ. / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 75–130); Окулич-Казарин Н. Ф. Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913; Филимонов А. В. Псковские мон-ри в первые послеоктябрьские годы // Псковский край. Псков, 2000; Французова Е. Б. Мон-ри Псковской земли в XVI в.: Общее количество и размещение // ВЦИ. 2006. № 1. С. 108–130, здесь 113, 118; Мусин А. Е. Церковь и горожане средневеков. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010 (по указ.); Лабутина И. К. Ист. топография Пскова в XIV–XV вв. М., 2011² (по указ.).

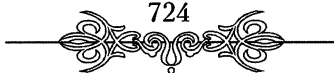
М. В. П.

ПСКОВСКИЙ ЕЛЕАЗАРОВ МОНАСТЫРЬ — см. *Елеазаров во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста монастырь*, в дер. Елизарово Псковского р-на Псковской обл.

ПСКОВСКИЙ ЛЮБЯТОВСКИЙ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Любятон, Николая на Поле, на Любятон, Николо-Любятон), находился в Бельской засаде Псковского у. и губ. (впоследствии погост Любятон, ныне район Пскова), на левом берегу р. Псковы. Е. Б. Французова относит П. Л. м. к пригородным дальним мон-рям (Французова. 2006. С. 113; ср.: Лабутина И. К. Ист. топография Пскова в XIV–XV вв. М., 2011². С. 248).

Точное время основания неизвестно; несомненно, существовал во 2-й пол. XVI в. В февр. 1570 г., на 1-й неделе Великого поста, царь Иоанн IV Васильевич Грозный вместе с опричным войском приблизился к Пскову из разгромленного Новгорода, «и егда же прииде князь великий на Поле близ града, и ста во обители святого Николы на Любятон, в нощи к недели, и начаша утреннюю звонити по всему граду, и тогда слышав князь великий звон, умилился душою и прииде в чюство, и повеле всем воим мечу пригупити о камень, и ни единому бы дерзнути еже во граде убиство сотворите» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 116). По преданию, в память о пребывании в мон-ре царь Иоанн Грозный оставил в нем икону Спасителя. Эта небольшая икона еще в XIX в. висела над царскими воротами, очевидно, в соборном Никольском храме обители (Зверинский. 1892. С. 201). В мон-ре также особо почиталась *Любятонская икона Божией Матери* (с 1930 в ГТГ), к-рая датируется 1-й пол. XV в. (Аллатов М. В., Родникова И. С. Псковская икона XIII–XVI вв.: Альб. Л., 1990. Кат. № 24). На этом основании высказывалась гипотеза о возникновении монастыря еще в XIV–XV вв. (Седов Вл. В. Псковская архитектура XVI в. М., 1996. С. 139).

Летописных свидетельств постройки монастырского храма во имя свт. Николая Чудотворца не сохранилось. По наблюдениям В. В. Седова, храм скорее всего был возведен в между 1540 и 1560 гг. Первоначально





рядов (ПсковЛет. Вып. 2. С. 137). После Смутного времени П. Л. м. пришел в запустение и до 1645 г.

*Любятковский во имя
свт. Николая Чудотворца
монастырь.
Фотография. Нач. XX в.*

был упразднен, но затем восстановлен. По именной грамоте царя *Алексея Михайловича* от 25 мая

но он был 5-главым (см. графическую реконструкцию памятника в кн.: *Спегальский Ю. П.* Псков. М.; Л., 1963). Престол храма был основан над св. источником, который сохранялся в подцерковье до 1872 г., когда был засыпан, как дающий сырость и портящий вещи в алтаре.

По монастырскому преданию, зафиксированному в 1673 г. в надписи при обновленной в том году иконе Божией Матери, когда в 1581 г. кор. *Стефан Баторий*, готовясь к осаде Пскова, появился со своим войском у Любятова, монахи вынесли образ на сев. сторону монастыря, к берегу Псковы.

По писцовым книгам 1585–1587 гг., за П. Л. м. числились: мельница, мельничное место для строительства, 2 селища, 24 пустоши и пустошь в совместном владении с Димитриевским с Поля мон-рем. По сведениям, приведенным Н. И. Серебрянским, к кон. XVI в. за П. Л. м. числилось 9 дере-

1659 г., монастырю определялось ежегодное денежное содержание из псковских дворцовых доходов: «...черным двум попам по полтора рубля в год; рядовым старцам и крылошаном шести человекам, да дьячку и пономарю по полтине в год, сторожу полполтины в год». Т. о., в 1659 г. в мон-ре проживало 11 чел. В том же году обители была пожалована «на всякое монастырское строение и братии на пропитание» пустая земля сгоревшей «в давних годах» ц. прп. Варлаама Хутынского с Полонища (*Евлейев*. 1871). В 1659 г. к П. Л. м. был приписан Малопустынский мон-рь на р. Черёхе.

Мон-рь был включен в росписи 1653 и 1661 гг. (см.: *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в.: (1397–1625). 1897. Т. 1. Вып. 1. Прил. 1. С. XXV–XXVI; Роспись 170 году, какова взята из Монастырского приказу за дьячьею приписью, сколько за всеми монастыри крестьянских дворов / Публ.: П. Малыгин // ЗОРСА. 1861. Т. 2.

*Церковь во имя
свт. Николая Чудотворца.
Между 1540 и 1560 гг.
Фотография. Нач. XX в.*



С. 412–414. № 295; *Водарский Я. Е.* Церк. организации и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.

вень (в них было 6 дворов крестьянских и 3 двора бобыльских, всего 36 чел. муж. пола).

Летом 1609 г. в мон-ре стояли отряды новгородцев во главе с кн. В. Т. Долгоруковым, пришедшие усмирять мятежных псковичей, не подчинявшихся царю *Василию Иоанновичу Шуйскому*. По словам летописца, П. Л. м. сильно пострадал от этих от-

// Ист. география России, XII — нач. XX в.: Сб. ст. к 70-летию проф. Л. Г. Бескровного. М., 1975. С. 89–90, 96).

В 1659 г. в ответ на челобитье любятовского казначея старца Савватия с братией, утверждавших, что у них «вотчинки со крестьяны и порозжих никаких земель нет», П. Л. м. из псковских дворцовых денежных

доходов была назначена руга: 2 иеромонахам полагались выплаты по полтора рубля, диакону — рубль, 6 рядовым старцом и крылышаном», дьячку, пономарю — по полтине, сторожу — полполтины. Тогда же был назначен «хлебный корм» (*Серебрянский*. 1908. С. 455; *Французова*. 2006. С. 123). В 1677 г. царем *Феодором Алексеевичем* мон-рю были пожалованы пустоши Буяково и Антипово. К кон. XVII в. к П. Л. м. были приписаны владения запустевших Заборовского Николаевского мон-ря Кобыльского у. (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 363. Л. 197 об.— 198 и др.; по др. данным, эти земли или их часть были переданы псковскому *Снетогорскому в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастырю*, см.: *Серебрянский*. 1908. С. 460–461) и Малопустынского Николаевского монастыря Псковского у. (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 363. Л. 66 об.— 67; *Французова*. 2006. С. 123–124). В кон. XVII в. обители принадлежали: 2 лавки в Пскове, 9 деревень (в них 14 дворов, 54 крестьянина), 77 пустошей, 5 селищ, 1211,5 дес. земли (из нее пахотной — 433,5 дес.).

Сохранившийся синодик П. Л. м. (ПГОМЗ. Инв. № 98/49; датируется 1663–1696 гг.— *Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 206) упоминает о существовавших в монастыре пещерах: «в лета 7202 (1694) мая в 8 день после вечерни преставился монах Леонтий Остолопов. Положен в сей Любятовской обители под крыльцом в пещеры» (Кат. слав.-рус. рукописей Псковского музея-заповедника. Псков, 1991. Ч. 1. С. 33). В той же рукописи находится еще один синодик, происходящий из Любятовской обители. Он датируется 1649–1663 гг. (*Янин*. 1988. С. 206).

На территории мон-ря сохранилась небольшая палатка с коробовым сводом, в к-рую можно попасть через окно с сев. торца храма. Вероятно, в древности здесь проходили церковные службы (об этом свидетельствует сохранившаяся ниша с вымощенной гробницей-престолом).

Единственной каменной постройкой в П. Л. м. был 4-столпный одноапсидный храм свт. Николая Чудотворца с теплым юж. приделом в честь иконы Божией Матери «Знамение» (построен, вероятно, не ранее 1677). В XVIII в. к церкви была пристроена колокольня с 6-гранным



ярусом звона. Остальные монастырские строения были деревянными: настоятельские кельи в 5 покоев, казначейская келья с сенями и чуланом, 2 братские кельи с чуланом, хлебопекарня и квасоварня с сенями, «конюшние» сараи, амбар и конюшня. Большинство построек находилось с вост. стороны храма, вдоль берега Псковы, с запада располагался только настоятельский корпус. Ограда с кровлей протяженностью в 120 саж. также была деревянной, имела двое ворот. Св. ворота были устроены в сев. части монастырской ограды, близ существовавшего в древности каменного моста через Пскову. На противоположном берегу реки, у моста, находилась монастырская часовня.

В 1744 г. мон-рь владел 459 крестьянами (ЧОИДР. 1860. Т. 3. Отд. 1. С. 145). «Надсмотритель» мон-ря иеродиак. Лаврентий в 1755 г. был префектом Псковской ДС (Там же. 1866. Т. 1. Смесь. С. 343).

В 1764 г. мон-рь был упразднен, а Никольский храм обращен в приходский. По штатам в нем полагалось служить священнику и 2 причетникам. На содержание церкви по 6-му классу отпускалось жалование в 212 р. Кроме того, ежегодно выплачивалось оброчных с земель в пользу причта 86 р. и половина процентов по 4%-ному билету в 300 р., завещанному мон-рю купеческой женой В. К. Новинской. В 1783 г. большинство деревянных монастырских построек, к тому времени обветшавших, было разобрано. 21 марта 1783 г. оказались пригодными для проживания лишь казначейская келья с сенями и чуланом и 2 братские кельи с сенями и чуланом.

В 1828 г. Никольский храм пришел в ветхость: упали своды в притворе, открылась течь. После ремонта храма живописец П. И. Безродный поновил иконостас. До 1832 г. в Никольской ц. был каменный престол, к-рый признали ветхим и по благословению архиеп. Псковского Мефодия (Пишнячевского; † 1845) заменили деревянным. Новый престол был освящен 4 июня 1833 г., на нем был оставлен прежний древний антиминс. В 1838 г. по благословению архиеп. Псковского Нафанаила (Павловского; † 1849) вместо деревянной кровли была устроена железная, а деревянный крест обит жестью. В 1848 г. на церковном кладбище была сооружена каменная ог-



Церковь
во имя свт. Николая Чудотворца.
Вид со стороны Знаменского придела.
Фотография. 2018 г.
Фото: А. С. Зверев

рада. В 1888 г. по проекту архит. А. Н. Векшинского перестроен Знаменский придел: поднят на 2,5 саж., в длину увеличен на 8 саж.; к основному объему храма пристроен притвор. Под притвором и колокольной находится 17 склепов. В 1905 г. старый придел был разобран и по проекту епархиального архит. В. Л. Назимова в 1907 г. сооружен новый.

В Знаменском приделе Никольской ц. находилась почитаемая святая — чудотворная икона Божией Матери (1-я пол. XV в.; по описи монастыря называлась «Умиление»). Икона в 2 местах была прострелена польск. пулями — в руку и в лик. В память об этом событии ежегодно в 1-е воскресенье Петрова поста совершался крестный ход вокруг монастырских построек. Во время крестного хода пели «Вечную память» всем погибшим на поле брани при осаде 1581 г. В 1928 г. Любятковская икона вместе с нек-рыми др. образами была изъята из храма (с 1930 в собр. ГТГ; см.: Иконопись из собр. Третьяковской галереи. М., 2006. С. 106–107). Другими святынями бывшей монастырской церкви были икона Спасителя, храмовый образ Николая Чудотворца «в чуде-

сах», напестольный крест с частицей мощей св. Гавриила Псковского.

Храм свт. Николая Чудотворца в Любятове, один из немногих в Пскове, не закрывался после 1917 г. В годы Великой Отечественной войны немецко-фашистские захватчики разграбили церковь, древние иконы были вывезены в Германию. После 1945 г. иконы были возвращены в Псков, часть из них была передана в Никольскую ц. Древний праздничный чин (XVI в.) в 1948 г. поступил в собрание Псковского гос. музея-заповедника, где и находится в наст. время. Постановлением Совета министров РСФСР от 30 авг. 1960 г. Никольская ц. была объявлена памятником республиканского значения. К 2020 г. церковь действует как приходская.

Арх.: ПИАМ. Ф. Николо-Любятова мон-ря. Ист.: Евлентьев К. Г. Мат-лы для истории мон-рей и церквей Псковской губ.: Док-ты псковского Любяткова мон-ря, обращенного в приходскую церковь с Любятovo. Псков, 1871; Сб. Моск. архива мин-ва юстиции. М., 1913. Т. 5. Кн. 1.

Лит.: Евгений (Болховитинов), митр. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 128–129; Строев. Списки иерархов. 1877. Стб. 400; Лебедев Г., свящ. Погост Любятovo. Псков, 1887; (то же // Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. доков. публ. / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 352–365); Зверинский. 1892. Т. 2. С. 200–201; Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 455, 458–460, 464; Загорский Ф. В., свящ. Погост Любятovo Псковской губ. и у.: Чудотворный образ Владимирской Богоматери. Псков, 1913; Французова Е. Б. Мон-ри Псковской земли в XVI в.: Общее количество и размещение // ВЦИ. 2006. № 1. С. 108–130, здесь 113, 118, 123–125; Лабутина И. К. Ист. топография Пскова в XIV–XV вв. М., 2011². С. 248.

М. В. П.

**ПСКОВСКИЙ МИРОЖСКИЙ
В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ
ПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ** (Спасо-Мирожский, Завеличский, Спасский с Мирожью, Спаса над Мирожью рекой) (Псковской епархии Псковской митрополии), находится в г. Пскове. Изначально был пригодным, располагался



Мирожский в честь
Преображения Господня
монастырь.
Фотография. 2018 г.
Фото: А. С. Зверев

на возвышенном мысе при впадении р. Мирожь в р. Великую (на Завеличье, т. е. на левом бе-





регу р. Великой, противоположном центральной части города). В новгородской владычной летописи под 1156 г. в некрологе архиеп. Новгородского свт. *Нифонта* говорится, что он «Пскове святого Спаса церковь създа камену» (НПЛ. С. 29, 216), однако при этом не говорится, что это монастырская церковь. Если предполагать в сообщении новгородского летописца в статье 1156 г. хронологическую последовательность, то собор Преображения Господня должен был быть возведен до 1153 г., когда по повелению свт. Нифонта в Ладоге была заложена ц. во имя свт. Климента, папы Римского, упомянутая следующей (Там же. С. 29, 216).

Первое прямое упоминание о монастыре на Мироже относится к 1188 г., в связи со смертью 13 окт. и захоронением на его территории («у святого Спаса в монастыри») новгородского летописца свящ. *Германа Вояты*, сопровождавшего архиеп. Новгородского свт. *Гавриила (Григория)* в его поездке во Псков и постриженного владыкой перед смертью в схиму (Там же. С. 39). Т. о., мон-рь изначально был владычным, и по крайней мере в XII в. в нем, судя по косвенному сведению новгородского летописца, могли останавливаться Новгородские архиереи, приезжавшие во Псков.

Встречающиеся в лит-ре XIX — нач. XX в. данные о том, что 1-м игуменом обители был прп. *Авраамий Мирожский*, умерший 24 сент. 1158 г. (*Болховитинов*. 1831. С. 99; *Зверинский*. 1892. С. 326, и др.), являются малодостоверными и опираются исключительно на позднейшее монастырское предание, согласно которому мощи 1-го настоятеля обители, прп. Авраамия, почивают под спудом в алтарной части Преображенского собора.

Не имеется прямых сведений о том, что в П. М. м. изначально был введен общежительный устав. Тем не менее, если обитель появилась по инициативе свт. Нифонта, постриженника Киево-Печерского мон-ря, где этот устав был принят при игум. прп. *Феодосии* Печерском, вероятность введения киновии в П. М. м. представляется довольно высокой.

По поводу времени основания монастыря высказывался ряд гипотез. Исследователи XIX — нач. XX в., как правило основываясь на позднейшем Житии свт. Нифонта Нов-

городского, написанном в 1558 г. псковским агиографом свящ. *Василием* (в иночестве Варлаам), полагали, что основателем мон-ря был этот Новгородский владыка, к-рый и поставил игуменом обители прп. Авраамия. Как сообщает Житие, свт. Нифонт не только построил Преображенскую ц., но и стал ктитorem новооснованной иноческой обители: «...созда монастырь превелик зело и честен, и украси и вельми, и села впади многы на устроение монастырю своему, и братию собра многу на славословие Божие... И старейшину им игуменом постави единого от братии честнаго и свята, и все ему святыи преда — строение монастыря своего и попечение еже о пастве; а сам святыи Нифонт отъиде в Великий Новгород» (*Кушелев-Безбородко*. Памятники. Вып. 4. С. 4).

Н. И. Серебрянский, пытаясь уточнить датировку, полагал, что мон-рь был основан между 1148 и 1153 гг. По предположению С. В. Белецкого, опиравшегося на интерпретацию данных монастырского Стефановского синодика (см. о нем ниже), основание П. М. м. можно отнести к 1010–1015 гг. и связать с вокняжением в Пскове кн. Судислава Владимировича (в монашестве Савва) (*Белецкий С. В.* Начало Пскова. СПб., 1996. С. 83–84), однако эта гипотеза недостаточно подтверждена сведениями ранних источников.

По гипотезе Т. В. Кругловой, к основанию П. М. м. был причастен Новгородский еп. *Иоанн Попьян*, оставивший кафедру в 1130 г. (НПЛ. С. 22, 207) и, по предположению исследовательницы, ушедший на покой в созданный им псковский монастырь (*Круглова*. 2008). Данное мнение может базироваться только на сведении из Жития свт. Нифонта Новгородского, причем очень поздней редакции, составленной свт. *Димитрием (Савичем (Туптало))* в кон. XVII в. В этом памятнике говорится, что «когда блаженный Иоанн, епископ Новгородский... ослабев в силах, оставил епископский престол и удалился в монастырь», на его место был поставлен свт. Нифонт (ЖСв. 1906. Апр. С. 135). Это, безусловно, является позднейшей агиографической интерпретацией летописной статьи 1130 г. Круглова также предполагает, что еп. Иоанн построил в П. М. м. деревянный храм, а свт. Нифонт на его месте вскоре

возвел каменный собор, похоронил почившего еп. Иоанна в кафедральном соборе Новгорода. Однако говорить о близких духовных отношениях между еп. Иоанном и свт. Нифонтом, учитывая весь комплекс сохранившихся данных, безосновательно, тем более что еп. Иоанн был в новгородском Софийском соборе непоминаем (НПЛ. С. 473; см. подробнее: *Печников М. В.* Новгородская епископия в кон. XI — 1-й трети XII в.: Печерские постриженники на Севере Руси и начало эпохи полит. преобразований // ВЦИ. 2016. № 3/4(43/44). С. 181–188).

4 (или 5, согласно Прологам) марта 1299 г., при нападении ливонских рыцарей на Псков, П. М. м. был разграблен, убиты 27 (согласно Прологам, или 17 — согласно Псковской III летописи) иноков обители, а также ее игумен, прмч. *Василий Мирожский*, и свящ. Ксенофонт (*Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерусских прологов XII — 1-й трети XV в. М., 2009. С. 199; ср.: ПсковЛет. Вып. 1. С. 14; Вып. 2. С. 18; НПЛ. С. 329 (число погибших иноков не называется)). Впрочем, одно из псковских летописных сообщений (Строевского списка Псковской III летописи) можно понимать и так, что 17 иноков, как чернецов, так и черниц, были убиты в целом в Пскове или же в 2 наиболее пострадавших обителях — в П. М. м. и в *псковском Снетогорском в честь Рождества Пресвятой Богородицы монастыре*, в последнем мученическую кончину также принял его игумен — прмч. *Иоасаф* (ПсковЛет. Вып. 2. С. 86). Нападавшие были разбиты псковским св. блгв. кн. *Довмонтом (Тимофеем)*.

По предположению А. Е. Мусина, настоятели П. М. м. с сер. XII по 1-ю треть XIV в. являлись наместниками Новгородских архиепископов, после чего их сменили на этой должности псковичи-миряне (*Мусин*. 2010. С. 274–275), однако прямых данных, подтверждающих этот статус мирожских игуменов, не имеется (так, в сообщении о гибели в 1299 св. игум. Василия ничего не говорится о его наместничестве).

Главное здание П. М. м. — каменный Преображенский собор, построенный не позднее 1156 г. Ок. 1404 г. к северу от него, у св. ворот, была возведена каменная ц. во имя св. первомч. Стефана («а постави ю Карп игумен» — ПсковЛет. Вып. 2.





С. 111; ср.: «постави ю поп Карп черноризецъ» — Там же. Вып. 1. С. 27), к-рая после перестройки в 1546 г., при архиеп. Новгородском и Псковском свт. *Макарии*, стала 3-этажной, с кладовыми палатами. В кон. XVII в. — 1713 г. Стефановская ц. была построена заново, на новом фундаменте, как трапезный надвратный храм. В 1788 г. к западной его части было пристроено каменное 2-этажное здание, на верхнем этаже к-рого освящена ц. во имя свт. Николая Чудотворца (вместо существовавшей к югу от собора деревянной); на нижнем этаже устроены братские кельи. Ко 2-й трети XIX в. по причине ежегодных наводнений, когда вода р. Великой заливала монастырь, кельи были перенесены на 2-й этаж, а 1-й этаж переоборудован под братскую трапезную с хлебней и кухней (*Болховитинов*. 1831. С. 100–101). В 1879 г. к Стефановскому храму была пристроена колокольня.

В Стефановской ц. сохранился синодик П. М. м. (т. н. Стефановский) (ркп. 1-й четв. XVI в., ПИАМ. № 14/49; опубли.: *Шляпкин*. 1880; Помянник. 2001). По предположению Л. В. Столяровой, синодик мог быть составлен в связи с общежительной реформой 1528 г., проводимой архиеп. Новгородским свт. Макарием, и имел в основе записи, сделанные во 2-й четв. XIII — сер. XIV в. Вопрос об интерпретации сведений Стефановского синодика и времени создания его протографа остается дискуссионным (см.: *Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 205, 207; *Столярова*. 2000; *Она же*. 2001; см. также: *Пчелов Е. В.* Княжеские имена Стефановского синодика: Принципы идентификации // *Rossica Antiqua*: Исслед. и мат-лы, 2006. СПб., 2006. С. 291–296).

Прямых сведений о подворье П. М. м. в самом городе не сохранилось (в отличие, напр., от достоверно известных данных о подворье Снетогорского пригородного мон-ря). В 1463 г. в П. М. м. останавливался приехавший 8 июля от вел. кн. Московского *Иоанна III Васильевича* на помощь псковичам в борьбе против ливонцев воевода Ф. Ю. Шуйский «с людьми» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 65 (ошибочно 8 июня); Там же. Вып. 2. С. 154), в 1471 г. псковичи предоставили П. М. м. в качестве «подворья» приехавшим во Псков великокняжескому боярину и воеводе В. Зи-

новьеву и его 100 людям (Там же. Вып. 2. С. 180–181), 5 янв. 1474 г. — новгородскому отряду под командой посадника Ф. А. Курятника, также пришедшему на помощь Пскову (Там же. С. 197).

В XIV–XV вв. в Завеличье нередко стояли вторгавшиеся на Псковскую землю ливонские немцы (1323, 1348, 1480), в 1480–1481 и 1502 гг. псковичи при приближении ливонцев сжигали Завеличье (о судьбе построек мон-ря при этом не сообщается).

В 1581 г. в ожидании прихода польско-литов. войска кор. *Стефана Батория* псковские воеводы распорядились выжечь все посады, в т. ч. и Завеличье, а из расположенных в них церковей вывезти в город все имущество. Заняв Завеличье, король приказал поместить возле монастыря пушки, из к-рых по городу стреляли калеными ядрами (почти напротив обители находилась Покровская башня Окольного города Пскова, ставшая эпицентром героической обороны города и местом, где, по псковской легенде, произошло чудесное явление Пресв. Богородицы и ряда святых, предрекших победу).

Под 1523 г. в псковском летописании упоминаются мощи блгв. кн. Аведа (или Авдея; Димитрия), находившиеся в Преображенском соборе «на левой стране под стеною» (ПсковЛет. Вып. 1. С. 103; Вып. 2. С. 292–293). Блгв. кн. Авед был памятен псковичам тем, что поставил каменную ц. во имя вмч. Димитрия Солунского «в Домантовой стене», т. е. в Довмонтовом городе, примыкающем к Крому с южной стороны Пскова. По местному преданию, зафиксированному летописцем, это произошло ок. 1143/44 г. (Там же). Датировка памятника XII в. и княжеский статус ее заказчика нашли подтверждение в ходе археологических раскопок (*Белецкий С. В.* Клейма и знаки на кирпичях XII в. из ц. Дмитрия Солунского в Пскове // *Сов. Арх.* 1971. № 2. С. 272–278; *Он же*. Клейма на кирпичях XII в. из ц. Дмитрия Солунского в Пскове // *Сообщения Гос. Эрмитажа*. 1971. Т. 33. С. 55–58), тем не менее историчность Аведа как псковского князя того времени признают не все совр. историки. Отмечается большая достоверность сведения из Архивского 2-го списка Псковской III летописи о строительстве Димитри-

евской ц. св. блгв. кн. *Всеволодом (Гавриилом) Мстиславичем*. Сведения о том, что он был в ней похоронен в 1138 г., согласуется и с Житием св. князя (С. В. Белецкий; см.: ПсковЛет. Вып. 2. С. 77) и с тем, что говорить о возобновлении псковского княжения ранее рубежа XII и XIII вв. нет оснований (*Круглова Т. В.* Всеволод Мстиславич и проблема княжеского стола в Пскове // Псков в рос. и европ. истории: К 1100-летию первого упоминания. М., 2003. Т. 1. С. 124–131; ср.: *Мусин*. 2010. С. 71). Не исключено, что кн. Аведом мог быть принявший в сер. — 2-й пол. XIII в. Православие служилый литов. князь (об этом косвенно свидетельствует находка т. н. Яведовой печати — см.: *Хрусталёв Д. Г.* «Яведова печать» и междукняжеские отношения в сер. XIII в. // *Новгород и Новгородская земля: История и археология*. Новг., 2010. Вып. 24. С. 296–312). Дальнейшая судьба мощей кн. Аведа неизвестна.

П. М. м. и его настоятели упоминались в грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного 1555 г. о доходах псковского духовенства (ДРВ. 1773. Т. 2. С. 362), в грамоте царя *Михаила Феодоровича* 1624 г. об устройстве ямов (почтовых станций) в Пскове и Загорье (ААЭ. Т. 3. № 158), в челобитной грамоте отставных стрельцов 1685 г. о принятии их в мон-ри без вклада (ДАИ. Т. 12. № 13), в грамоте 1693 г. о подсудности монастырских крестьян (*Токмаков И. Ф.* Мат-лы для ист. и церк.-археол. описания Новгородской губ. Новг., 1883. Т. 1. С. 36). Игум. Герасим обращался к царю с челобитными о неправедных действиях псковских всегородных старост (1623) и по вопросам, касающимся ямского дела (ЧОИДР. 1869. Т. 4. Смесь. С. 12, 13). В следственном деле кн. Д. М. Пожарского 1631 г. упоминался мирожский игум. Онуфрий (Там же. 1870. Т. 1. Смесь. С. 3).

В 1608 г. П. М. м. упоминался в связи с тем, что в слободе недалеко от мон-ря были поселены псковские стрельцы (ПсковЛет. Вып. 2. С. 269). В 1642 г. псковский летописец в ряду др. чудесных событий отметил как чудесное знамение самовозгорание свечи в П. М. м. 2 февр. 1650 г. у П. М. м. псковичи встречали новопоставленного Псковского и Изборского архиеп. *Макария*, бывш. псково-печерского архимандрита; на следующий день бывший мирожский





игум. Митрофан был назначен архимандритом в *Псково-Печерский в честь Успения Пресвятой Богородицы монастырь* (Там же. С. 285–286).

22 февр. 1684 г. цари *Иоанн V Алексеевич* и *Петр I Алексеевич* выдали архим. Герасиму с братией грамоту о подтверждении его прав на рыбные ловли на р. Великой. Ранее монастырскими властями была предъявлена старая харатейная грамота на «спаскую вотчинную землю» по р. Великой — в Каменской губе Завелицкой засады, пустошь Замельничье на Щели. Этот участок земли, находившийся между реками Великой и Мiroжей, в 70–80-х гг. XIV в. был приобретен у псковских властей литов. кн. Скиргайло, а в кон. XIV — нач. XV в. стал собственностью П. М. м. (см.: Старинные док-ты. 1911. № 3. С. 76–78; *Марасинова*. 1966. С. 46–47. № 1; см. также: С. 86, 98).

В одной из сохранившихся в списках XVII в. псковских грамот, рядной о земле на Ригиной горе, в Каменской губе Завелицкой засады, в качестве контрагентов указан спаский игум. Феодор (Там же. С. 47. № 2). В списках 2-й пол. XVII в. сохранился и текст меновной грамоты П. М. м. на землю на Камне (погост Камно недалеко от П. М. м.), т. н. Юрьевщину — по находящейся на погосте ц. во имя вмч. Георгия. Первым среди участников сделки назван «игумен Светого Спаса», т. е. П. М. м., Алексей, который был настоятелем обители, вероятно, в кон. XIV в. (Там же. С. 88–89. № 3); поскольку «святый Спас» призывается в свидетели («послухи») данного акта, он скорее всего был составлен в П. М. м. (*Марасинова*. 1966. С. 48. № 3). По наблюдениям Л. М. Марасиновой, тексты этих грамот можно датировать 2-й пол. XIV в. (Там же. С. 88–89).

В списке кон. XVII в. также сохранился текст отдельной грамоты П. М. м. с неким Семеном «Жаворонком с сябрами на землю Подграмскую» (Грамоты Вел. Новгорода и Пскова. № 345. С. 330 (с датировкой XV в.) с упоминанием «чернеческого леса», при этом в грамоте фигурирует и спасский игум. Тимофей (имеются основания для датировки акта 1338–1342 гг. — *Колосова И. О.* Хронол. и геогр. коммент. к рядной Спасо-Мирожского мон-ря и Семена Жаворонка с сябрами на землю Подграмскую // ВИД. 1987.

Сб. 18. С. 84–88). Кроме того, известна в позднейших списках купчая некоего Анфима у Тимофея (скорее всего, вышеупомянутого игумена) на ниву на р. Мiroже (*Марасинова Л. М.* Новые псковские грамоты XIV–XV вв. 1966. С. 61. № 21 (с датировкой 1425–1469 гг., к-рая может быть пересмотрена в сторону «удревнения» в связи с уточнением времени создания отдельной грамоты на землю Подграмскую)), в списке (XVII в.) акта сер. XV в. — 1464 г. содержится указание на продажу спасскому игум. Нифонту земель на р. Бойнице, притоке р. Мiroжи (Там же. С. 64. № 26; см. также: С. 116).

По писцовым книгам 1585–1587 гг. за П. М. м. числилось 16 деревень, 146 пустошей, 5 селищ, «деревня пуста», монастырские нивы около обители и лавка в Псковском торге. Кроме того, обитель на Мiroже совместно с др. мон-рями владела 7 пустошами и селищем (Сб. Моск. архива мин-ва юстиции. М., 1913. Т. 5 (по указ.)). В 1597/98 г. к П. М. м. был приписан находившийся на Завеличье несколько южнее Симеоновский мон-рь в Печницах, на Железной горе, «и с вотчиною, и с церковным строеньем» (РГАДА. Ф. 337. Оп. 1. № 8925. Л. 376; *Французова*. 2006. С. 124), однако уже к 80-м гг. XVII в. мон-рь св. Симеона, очевидно, стал самостоятельным (*Марасинова Л. М.* Новые псковские грамоты XIV–XV вв. 1966. С. 66). Подпись мирожского игум. Геннадия имеется под челобитной грамотой 1671 г. Псковского архиеп. Арсения, направленной царю *Алексею Михайловичу*, о праве на владение псковскими церквами и мон-рями, а также землями по харатейным грамотам (Там же. С. 77). В 1677 г. стольник и воевода П. В. Шереметев по указу царя *Феодора Алексеевича* выдал игум. Никандру с братией грамоту «на отводную землю... Георгия святого со взвоза их безоборочной нивы излишней примерной земли пашни на четыре четверти с осминою» (Старинные док-ты. 1911. № 5. С. 81).

С 1684 по 1764 г. настоятелями П. М. м. были архимандриты (1-м из них был Герасим, 1684–1691; *Строев*. 1877. С. 389). Согласно ревизии 1744 г., за мон-рем числилось 952 крестьянина (ЧОИДР. 1860. Т. 3. Отд. 1. С. 143).

По штатам 1764 г. П. М. м. был причислен к 3-му классу и стал 32-м сре-

ди мон-рей этого класса. В нем должны были проживать игумен (а не архимандрит, как ранее), 4 иеромонаха, 2 иеродиакона, 4 послушника, подьячий и 8 служителей. На содержание обители полагалось 1481 р. 28 к. ассигнациями.

В 1798 г. в П. М. м. была учреждена архимандрития и вновь введен общежительный устав. В этом году в обители проживали 3 иеромонаха, вдовый священник, 2 иеродиакона, пономарь, ключник, чашник и просфорник, в 1820 г. — иеромонах, священник, иеродиакон и 4 послушника, в 1841 г. — 2 иеромонаха, иеродиакон, монах и 4 послушника. До 1824 г. остаток средств на содержание П. М. м. по «некомплекту» штатов братия сдавала в казну. Согласно указу Синода от 25 авг. 1824 г., остаток от штатной суммы должен был направляться «в пользу монастыря». С 1842 г. П. М. м. получал штатного содержания 412 р. 38 к. серебром. Со времени отмены крепостной зависимости мон-рю назначено дополнительное содержание в 400 р. серебром из общественного сбора гос. крестьян. Монастырь имел рыбные ловли в неск. озерах, 93 дес. 1437 саж. земли (в т. ч. 83 дес. 2278 саж. «удобной»).

В 1850–1864 гг. П. М. м. был приписан к Псковскому архиерейскому дому, им управляли архиерейские наместники. В сер. XIX в. обитель окружала невысокая каменная ограда (строилась в 1799–1805) с 2 воротами на севере и на юге. С юга находились ц. первомч. Стефана и здание бывш. братских келий (XVII в.), на востоке — Преображенский собор, с запада — деревянный на каменных погребках флигель, по сторонам был фруктовый сад. В юго-вост. части монастыря располагался небольшой флигель трапезной. Архитектурный ансамбль включал также братский корпус 1789 г., надстроенный в XIX в., здание бани (нач. XIX в.) и деревянный настоятельский корпус (XIX в.). В 1902 г., после реставрации и капитального ремонта Преображенского собора, в нем был установлен мраморный иконостас итал. работы.

В 1907 г. в П. М. м. проживали 12 насельников, мон-рю принадлежали 92 дес. земли, в 1917 г. числилось 7 монахов и 2 послушника, обитель владела 67 дес. земли.

В монастыре почиталась находившаяся в Преображенском соборе чудотворная икона Божией Матери



«Знамение», именовавшаяся Мирожской (по преданию, явлена в мон-ре в XII в.; Божией Матери предстоят Псковские святые: справа — блгв. кн. Довмонт (Тимофей),



Мирожский в честь
Преображения Господня
монастырь.
Фотография. Нач. XX в.

славну украси и братию собра и игумена постави и села многия вваде на устроение церкви и обители в той же церкви и

будучи на престоле многия святых обители и церкви устрои со благоверным князем Всеволодом Псковским и по преставлении князя Всеволода прииде святой Нифонт во Псков и созда между рек Великою и Мирожью церковь Преображения Господня и обитель пре-

слева — его супруга, прп. Марфа (в миру кнг. Мария Дмитриевна)). Во время свирепствовавшего в Пскове морового поветрия, 24 сент. 1567 г., было отмечено слезотечение этой иконы, по молитвам перед ней совершались исцеления. В печатную сентябрьскую Минею 1666 г. под 24 сент. была включена особая служба этому образу. По легенде, в 1570 г. царь Иоанн IV Васильевич вывез из Пскова в Москву чудотворный Мирожский образ; в мон-ре остался список этой иконы — т. н. Великая Панагия, или «Оранта Мирожская» (с 1926 по наст. время хранится в ПИАМ). Среди других древних икон, находившихся в соборе, были образы свт. Нифонта Новгородского, свт. Николая Чудотворца, прп. Александра Свирского.

В ризнице обители хранилась деревянная покрашенная красной краской чаша (ныне в ПИАМ), по преданию принадлежавшая свт. Нифонту Новгородскому и оставленная в основанном им мон-ре. В ее центре находится серебряная позлащенная бляха с изображением распятия и сделанной вокруг него резной по серебру надписью: «В лето 6664 года (1156 г.— М. П.) апреля 8 дня в пречестную обитель Спасова Мирожскаго монастыря». В 1707 г. края чаши были также украшены позлащенным серебром, при этом выбита следующая надпись, текстуально восходящая к Житию свт. Нифонта: «В лето 6664 году святой епискуп Нифонт рождения имея града Киева от благочестивых родителей и монашество восприял Киево-Печерской обители и на престоле епискупства в Великом Новеграде 25 лет и

обители Преображения Господня остави жезл свой и чашу на воспоминании братии тое обители и всем православным христианом и отиде к Нову граду и в Киево-Печерски монастырь лето 6... году».

До нач. XIX в. в мон-ре хранился посох, также, по преданию, принадлежавший свт. Нифонту (упом. в Житии святителя как «всеми видимый») в Преображенском храме — см.: *Кушелев-Безбородко. Памятники. Вып. 4. С. 4*). Посох был украшен серебром с позолотой, имел резную по серебру надпись: «Лета 6664 сей посох святителя Нифонта епископа Новгородского чудотворца, создателя Мирожского монастыря, построения Михайлы Сарпунова». В 1805 г., во время погребения архим. Иакова, посох был украден.

Почитались находившиеся, как считалось, под спудом в монастырском соборе мощи игум. прп. Авраамия (пам. 24 сент.) и игум. прмч. Василия (пам. 4 марта).

Ежегодно 6 авг. в П. М. м. из кафедрального Троицкого собора совершался общегородской крестный ход.

15 июня 1921 г. в П. М. м. была открыта Псковская экскурсионная станция с общежитием для иногородних туристов. Сотрудники станции не только проводили экскурсии по Пскову, но и организовывали в стенах мон-ря семинары и бесплатные публичные лекции (имелись и нереализовавшиеся планы городских властей устроить в обители изоляционно-пропускной детский дом). При этом в июне 1922 г. в монастыре проживали 3 монаха. 6 авг. 1922 г. под предлогом сбора средств для помощи голодающим Поволжья

из П. М. м. были изъяты церковные ценности: серебряные ризы, лампы, ковши, блюда и проч.

В марте 1924 г. были запрещены богослужения в ц. первомч. Стефана, переданной губ. музею. 28 мая того же года П. М. м. постановлением президиума Псковского губисполкома был объявлен закрытым. Территория и здания мон-ря поступили в ведение Псковского историко-археологического музея-заповедника. В музей передали и оставшуюся церковную утварь, и древние иконы, в т. ч. Мирожскую икону. В февр. 1925 г. с колокольни обители были сняты и переданы Губпромпцветмету для дальнейшей переплавки 5 колоколов общим весом 100 пудов. В кон. 1928 г. остальные колокола весом ок. 400 пудов и медные царские ворота из П. М. м., находившиеся к тому времени в музее, были, как «не имеющие исторического значения», переданы на переплавку «Рудметаллторгу» (*Филимонов. 2005. С. 93–94*).

В 70-х гг. XX в. на территории П. М. м. были начаты археологические раскопки. Выявлены остатки сооружений XV–XIX вв., захоронения на участке между Преображенским и Стефановским храмами, в т. ч. относящиеся к XIII–XV вв. В связи с тем, что 32 ранних погребения оказались мирскими (среди них были женские и детские), П. М. м. можно охарактеризовать как престижное место упокоения псковичей (*Булкин В. А., Овсянников О. В. Архит.-археол. работы в Спасо-Мирожском мон-ре (г. Псков) в 1974–1976 гг. // Сев. Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л., 1982. С. 181–186; Они же. Архит.-археол. раскопки в Мирожском мон-ре в 1974–1979 гг. // Археол. изучение Пскова: Сб. М., 1983. С. 192–209; Закурина Т. Ю., Шулгина С. Е. Археол. исследования на территории Мирожского монастыря в 1991 г. // Археология и история Пскова и Псковской земли: Мат-лы науч. семинара, 1991. Псков, 1992. С. 147–148*).

Архитектурный ансамбль мон-ря состоит из Преображенского собора, настоятельского корпуса (XVI–XIX вв.), Стефановской ц., братского корпуса (кон. XVIII–XIX в.), братских келий (XVII–XIX вв.), ограды протяженностью 400 м (нач. XIX в.). Постановлением Совета Министров РСФСР от 30 авг. 1960 г. ансамбль П. М. м. был объявлен памятником республиканского значения.

Решением 43-й сессии комитета Всемирного наследия ЮНЕСКО 7 июля 2019 г. внесен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО (вместе с рядом др. псковских памятников архитектуры).

В 1994 г. Стефановский храм, настоятельский и братский корпуса были переданы в аренду РПЦ, но Преображенский собор остается в ведении музея как памятник архитектуры и монументальной живописи. 15 авг. 1997 г., в престольный праздник первомч. Стефана, архиеп. Псковский и Великолукский *Евсевий (Саввин)* освятил иконописную школу в П. М. м., 1-м руководителем к-рой стал игум. *Зинов (Теодор)*.

К 2020 г. настоятелем П. М. м. является иером. Серафим (Козулин). В наст. время богослужения в обители совершаются по воскресным дням и двенадцатым праздникам. Насельники и трудники работают в иконописной и столярной мастерских.

Арх.: ПИАМ. Дрвлекранилище. Ф. Спасо-Мирожского мон-ря.

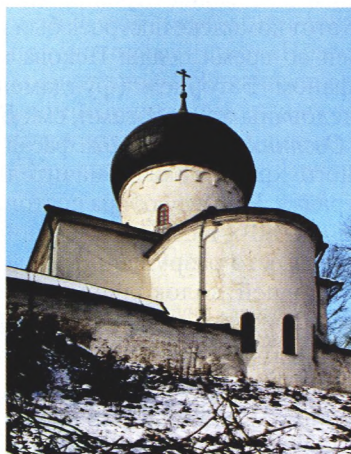
Ист.: *Шляткин И. А.* Синодик псковского Спасо-Мирожского мон-ря // ПДПИ. 1880. Вып. 4. С. 115–135; Старинные док-ты // Тр. Псковского археол. об-ва. 1911. Т. 7. С. 71–86. № 1–6; Псков/Лет. 1941–1955. 2 вып. (по указ.); *Марасинова Л. М.* Новые псковские грамоты XIV–XV вв. М., 1966; Помянник великих князей, княгинь, митрополитов и архиепископов новгородских (Стефановский синодик) / Публ.: Л. В. Столярова // Вост. Европа в древности и средневековье: Генеалогия как форма ист. памяти. М., 2001. С. 211–220.

Лит.: *Евгений (Болховитинов)*, митр. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 99–103; *Толстой М. В.* Святыни и древности Пскова. М., 1861. С. 66–69; *Василев И. И.* Псковский Спасо-Преображенский Мирожский третьекл. мон-рь. Псков, 1868 (то же // Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. дорев. публ. / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 35–69); он же. Археол. указатель г. Пскова и его окрестностей. СПб., 1898; *Строев*. Списки иерархов. 1877. Стб. 389–390; *Павлинов А. М.* Спасо-Мирожский мон-рь в Пскове // Древности: Тр. Моск. археол. об-ва. М., 1889. Т. 13. Вып. 1. С. 154–162; *Зверинский*. 1892. Т. 2. № 1162. С. 326–327; *Кондаков Н., Толстой И.* Рус. древности в памятниках искусства. СПб., 1899. Вып. 4. С. 177–185; *А. А. Л.* Реставрация и освящение древнего Мирожского храма // Псковские Ев. 1902. № 18. Ч. неофиц. С. 380–383 (то же // Храмы и мон-ри губернского Пскова. 2005. С. 70–74); *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908; *Покровский Н. В.* Очерки памятников христ. искусства и иконографии. СПб., 1910³. С. 253–260; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1911, 1913²; *Некрасов А. И.* Древний Псков и его худож. жизнь. М., 1923. С. 28–30; *Алферова Г. В.* Собор Спасо-Мирожского мон-ря // Архит. наследство. М., 1958. Вып. 10. С. 3–32; *Спегальский Ю. П.* Псков. Л.; М., 1963. С. 15–20; *Соболева М. Н.* Стенопись Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пско-

ве // ДРИ. 1968. [Вып.:] Худож. культура Пскова. С. 7–50; *Лагунин И. И.* «И бысть тишина в русти земли...»: К вопросу о датировке Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове // Древний Псков: История, искусство, археология: Новые исследования. М., 1988. С. 66–98; *Столярова Л. В.* Синодик Стефановской ц. псковского Спасо-Мирожского мон-ря кон. XVI в. // СРМ. 2000. Вып. 10. С. 28–38 (то же // Вост. Европа в древности и средневековье: Генеалогия как форма ист. памяти. 2001. С. 168–171); *Лифшиц Л. И.* Очерки истории живописи древнего Пскова сер. XIII — нач. XV в.: Становление местной худож. традиции. М., 2004. С. 44–50; *Филимонов А. В.* Псков в 1920–1930-е гг.: Очерки социально-культурной жизни. Псков, 2005. С. 77, 90–96; *Французова Е. Б.* Мон-ри Псковской земли в XVI в.: Общее количество и размещение // ВЦИ. 2006. № 1. С. 108–130, здесь 113, 118, 124–125; *Круглова Т. В.* К истории создания первых мон-рей в Пскове // ДРИ. 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство позднерусского эпохи: К 1100-летию Пскова. С. 23–36; *Мусин А. Е.* Церковь и горожане средневеков. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010 (по указ.); *Лабутина И. К.* Ист. топография Пскова в XIV–XV вв. М., 2011² (по указ.); *Печников М. В.* Мирожский Спасо-Преображенский мон-рь в Пскове // ДРСМ. 2014. С. 495–496.

М. В. П.

Спасо-Преображенский собор, выстроенный, вероятно, между 1138 и 1156 гг., уникальный по типологии для древнерус. архитектуры. Собор впервые упомянут в Новгород-



Спасо-Преображенский собор.

Между 1138 и 1156 гг.

Вид с юго-востока.

Фотография. 2018 г.

Фото: В. Е. Сусленков

ской I летописи под 1156 г., где в связи со смертью Новгородского архиеп. свт. Нифонта отмечен каменный храм, созданный им в Пскове в Завеличье (НПЛ. С. 29). Надпись (XVIII в., восходит к более раннему источнику) на чаше, хранившейся в соборе, к-рую считали вкладом еп. Нифонта, гласила, что собор создан по представлению блгв. кн. Всеволода (Гаврии-

ла) Мстиславича, т. е. заложен после 1138 г. М. И. Мильчик и Г. М. Штендер датировали возведение собора 1151–1152 гг. (*Мильчик, Штендер*. 1988. С. 90), А. И. Комеч — 1137–1142 гг. (*Комеч*. 1993. С. 43).

Изучение собора начато в 1889 г. В. В. Сусловым, продолжено П. П. *Покрышкиным*, А. И. Анисимовым, Д. Е. Брягиным, Г. В. Алферовой, В. Д. Сарбьяновым. Комплексные исследовательские и архитектурно-археологические работы, осуществленные в 2007–2009 гг. под рук. В. Е. Никитина и Т. Ю. Закуриной, выявили основные этапы строительных изменений (*Никитин, Голубева*. 2009). Храм не имеет фундамента, поставлен прямо на выровненную известняковую скалу на берегу р. Великой. Сложен из чередующихся рядов плинфы и известняка на цемяночном растворе; характер и материалы кладки соответствуют работе новгородской строительной артели того времени, также выстроившей в Пскове собор во имя св. Иоанна Предтечи Иоанновского мон-ря. Однако очевидные различия в характере архитектуры этих храмов свидетельствуют о том, что при их возведении артелью руководили разные зодчие.

Согласно первоначальному замыслу, Преображенский собор — близкий в плане к квадрату, крестово-купольный, в к-ром рукава креста вдвое превышают по высоте пониженные угловые компартименты. Вост. угловые ячейки служат боковыми апсидами, западные являются закрытыми камерами, доступ в них осуществлялся через арочные проемы из зап. рукава креста. Благодаря такой компоновке объемов в интерьере отсутствуют отдельно стоящие столбы, они сливаются со стенами, выделяющими центральное крестообразное ядро храма. Во внутреннем пространстве доминирует высокий и широкий купол. Подкупольное пространство слегка сдвинуто к востоку, диаметр барабана превышает ширину рукавов креста. Преувеличенные пропорции элементов перекрытия собора создают эффект расширения пространства, его цельности и грандиозности, также усиленный благодаря тому, что подпружные арки опираются на плавно выходящие из стен консоли, а своды начинаются выше пят подпружных арок. Низкое расположение окон основного объема визуально присоединяло верхнюю часть стен к монументальному пространству



сводов. Фасады храма подчиняются формообразующей роли крестообразного плана с пониженными угловыми ячейками. Они завершались законами с двойным рядом тонкого карниза. Настенный декор почти отсутствует, за исключением скромного аркатурного пояса по верху барабана.

Объемно-пространственная композиция собора явно имеет визант. характер и близка к храмам типа вписанного креста. Не исключено, что в строительстве собора участвовал приглашенный еп. Нифонтом греч. зодчий. Возможные прототипы псковского храма искали среди широкого круга памятников церковной архитектуры средневизант. периода, как столичных к-польских, так и провинциальных (Болгария, М. Азия). Однако архитектурные формы храма могли быть заимствованы не прямо из Византии, а опосредованно, через зодчество Переяславля Русского (Седов, 1992. С. 16–17). Каково бы ни было его происхождение, зодчим мирожского собора несомненно был выдающийся архитектор, «с наибольшей полнотой и силой выразивший важнейшую идею времени — освободить образ пространства храма от ощущения сковывающей его материальной оболочки стен» (Иоаннисян, 2012. С. 100). Выбор реализованного в соборе Мирожского мон-ря архитектурного типа можно объяснять идеологической программой еп. Нифонта, стремившегося выделить монастырский характер собора и внутрицерковное положение его ктитора (Седов, 1992. С. 18). Вместе с тем необычные для Руси центрические архитектурные формы, близкие к мартириям и баптистериям раннехрист. периода, могли, с т. зр. архиерея, символизировать утверждение Православия на недавно христианизированных псковских землях (Иоаннисян, 2012. С. 100).

Первоначальный архитектурный замысел собора был скорректирован сразу по завершении строительства, после разметки настенных росписей. Зап. угловые ячейки были надстроены 2-м этажом до высоты рукавов храма, где на верхнем ярусе зап. рукава собора сообщались узким деревянным настилом. В этих палатках были устроены небольшие помещения, попасть в к-рые можно было только по приставным лестницам изнутри собора. Палатки не имели

алтарных ниш, т. е. не могли служить приделами, настенная роспись отсутствовала. Помещения различались по количеству и расположению проемов и, вероятно, по функциональному назначению. Палатки освещены естественным светом лучше интерьера собора, а благодаря окну из юж. палатки в пространство храма находившийся там человек мог незримо участвовать в богослужении. По предположению Никитина и И. Б. Голубевой, юж. палатка могла служить кельей затворника, занимавшегося книгописанием, а северная — иметь служебное назначение (Никитин, Голубева, 2009).

В нач. XV в. к главному входу собора был пристроен притвор, в 1-й пол. XVI в. он был разобран для сооружения нового, закрывшего весь зап. фасад собора. В наосе алтарная преграда была заменена высоким иконостасом, устроена солея. Помещения на 2-м ярусе утратили первоначальные функции, оконные проемы в юж. палатке были заложены. Изменения в архитектуре собора в XVI в., вероятно, были обусловлены стремлением приблизить его к формам московского зодчества и вписать в сооруженный в этот же период ансамбль монастырских зданий. Весь этот комплекс построек был разрушен во время осады Пскова кор. Стефаном Баторием (фундаменты исследованы археологами, см.: Булкин, Овсянников, 1983), юж. фасад соборного храма также значительно пострадал. Ремонт собора состоялся лишь ок. 30-х гг. XVII в. Одновременно вместо разрушенной отдельной стоявшей колокольни над сев. частью притвора храма была возведена 2-ярусная звонница. В XVIII–XIX вв. собор получил 4-скатное покрытие и луковичную главу вместо шлемовидной.

Преображенский собор послужил образцом при строительстве др. монастырского храма Пскова — собора Рождества Пресв. Богородицы Снеготорского мон-ря (1310/11), повторившего его план и объемно-пространственную композицию.

Лит.: Алферова Г. В. Собор Спасо-Мирожского мон-ря // Архит. наследство. М., 1958. Вып. 10. С. 3–32; Раппопорт П. А. Рус. архитектура XI–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. С. 80–81; он же. Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 74; он же. Внешние влияния и их роль в истории древнерус. архитектуры // Византия и Русь. М., 1989. С. 139–144; Булкин В. А., Овсянников О. В. Архит.-археол. раскопки в Мирожском мон-ре в 1974–1979 гг. // Археол. изучение Пскова. М., 1983. С. 192–209, здесь

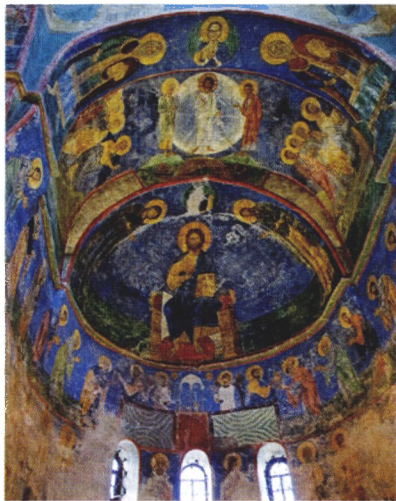
193; Мильчик М. И., Штендер Г. М. Западные камеры собора Мирожского мон-ря во Пскове: К вопросу о первоначальной композиции храма // ДРИ. 1988. [Вып.:] Худож. культура X — 1-й пол. XIII в. С. 77–94; Седов Вл. В. Собор Спасо-Мирожского мон-ря: Иконография и происхождение типа // Архив архитектуры. М., 1992. № 1. С. 3–37; Комеч А. И. Каменная летопись Пскова XII — нач. XVI в. М., 1993. С. 44–56; Сарабянов В. Д. Хронология строительных и худож. работ в соборе Мирожского мон-ря: К проблеме датировки памятника // ДРИ. 2002. [Вып.:] Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура. С. 124–141; он же. Спасо-Преображенский собор Мирожского мон-ря. М., 2010; Никитин В. Е., Голубева И. Б. Единственный на Руси: История создания, жизни и реставрации Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря // Псковская губерния. 2009. № 33(454), 34(455), 35(456). [Электр. ресурс: gubernia.media/numbers/454/, gubernia.media/numbers/455/, gubernia.media/numbers/456/]; Иоаннисян О. В. Зодчество 1-й пол. — сер. XII в. // История рус. искусства. М., 2012. Т. 2. Ч. 1: Искусство 20–60-х гг. XII в. С. 32–157, здесь 95–103.

А. А. Климова

Росписи собора в П. М. м. отличаются уникальным объемом, полнотой сохранности, качеством исполнения и догматической наполненностью программы. Начальный этап реставрации собора проходил в 1889–1893 гг. под рук. реставратора и архит. В. В. Суслова (1857–1921), когда все фрески были расчищены из-под побелок и штукатурок. После устранения Суслова и утверждения строительного комитета указом Синода для «восстановления» фресок в 1900–1901 гг. пригласили артель владимирских иконописцев под рук. Н. М. Сафонова, к-рая промыла древние росписи, а затем полностью переписала их «в древнем стиле», сохраняя лишь иконографию сюжетов. Научная реставрация живописи началась в 20-х гг. XX в. усилиями сотрудников ЦГРМ (до ее упразднения). Первая комплексная реставрация осуществлена в 1969–1983 гг. бригадой художников-реставраторов, возглавляемой Брягиным; возобновлена в 1993 г. и с перерывами продолжается и в наст. время.

Строительство собора и его роспись явились этапами единого замысла, принадлежавшего свт. Нифонту, архиеп. Новгородскому. Поскольку изменения в архитектурной композиции и функциональной структуре, хронологически не выходящие за рамки 2–3 лет, отразились на системе росписи, из этого следует, что собор П. М. м. расписывался параллельно самому строительству. Об этом же свидетельствуют следы строительных лесов, использовавшихся художниками. Датировка собора и его фресок





Роспись
центральной алтарной апсиды
Преображенского собора.
Ок. 1140 г.

Фото: З. А. Зверева

колеблется между 1137 и 1156 гг. В исследованиях последних лет преобладает датировка строительства Спасского собора и создания фресок рубежом 30 и 40-х гг. XII в., наиболее аргументированная — период ок. 1140 г.

Формулируя программу декорации собора, свт. Нифонт исходил из задач христианизации новообращенной псковской паствы. В то же время здесь также нашла выражение основная догматическая проблематика, связанная с богословской полемикой, протекавшей в Византии в кон. XI–XII в. Утверждение догма-



Роспись купола, парусов
и подпружных арок
Преображенского собора.

Ок. 1140 г.

Фото: А. С. Зверев

та о реальности Воплощения Бога и ипостасного соединения во Христа Божественной и человеческой природы стало лейтмотивом центральных ансамблей визант. монументальной живописи сер. XII в. Фрески собора П. М. м., занимая в ряду этих ансамблей одно из важных мест, приобретают ключевое значение для рус. монументальной живописи вплоть до рубежа XII и XIII вв.

Система декорации собора отличается уникальным многообразием сюжетов, где не только подробно изложены события НЗ, но также проиллюстрированы тексты Деяний святых апостолов, «Протоэвангелия Иакова», Жития прор. Иоанна Крестителя, апокрифических сказаний об арх. Михаиле. Подробность повествования и просветительский пафос росписей находят параллели в мозаиках нек-рых ансамблей того же времени, таких как ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо (Марторана; 1146–1151) и Палатинская капелла (1154–1166) в Палермо, на о-ве Сицилия.

В росписях алтарной апсиды нет ни композиции «Служба св. отцов», ни «Небесной литургии»; программа составлена из традиц. образов Иисуса Христа, в определенном контексте развернутых по оси «восток–запад», которые последовательно раскрывают перед молящимися всю догматику двух природ Бога Слова и Его жертвы. Композиции алтаря следует понимать в контексте искупительной тематики: «Деисус» в конхе, «Этимасия» («Престол уготованный») в медальоне над фигурой Христа из Деисуса, «Преображение», расположенное в своде алтаря как храмовый праздник. Тема евхаристической жертвы продолжена расположенным ниже «Причащением апостолов». Завершает алтарную композицию медальон в софите вост. подпружной арки, где изображен Христос Еммануил. Центральную апсиду фланкируют фигуры Богоматери и арх. Гавриила из компо-

зиции «Благовещение» в верхней зоне алтарных столбов. Продолжают христологическую тему 2 Нерукотворных образа Спасителя на подпружных арках — Мандилион (во лбу восточной) и Мерамион (в западной), свидетельствующие о реальности Боговоплощения. Доминантой программы является гигантская по пропорциям композиция «Вознесение Господне», которая воспринимается как триумф Христа, и реликвии Лика Христова рядом с ней подчеркивают смысл

росписи в куполе — бессмертие плоти Спасителя.

Жертвенник и диаконник собора отведены под циклы деяний прор. Иоанна Предтечи и арх. Михаила соответственно. Система росписи боковых апсид собора, вероятнее всего, восходит к образцу — Успенскому собору Киево-Печерской лавры, выходцем откуда был свт. Нифонт. Эти части росписи сохранились с сильными утратами. Юго-зап. компартимент отведен под подробнейший (более 20 сцен) цикл, посвященный Пресв. Богородице; сев.-зап. компартимент — деяниям апостолов. В люнете зап. стены изображен «Диспут о вере» (или «Первый апостольский Собор»), а 2 верхних регистра сводов отведены проповеди апостолов и деяниям св. апостолов Петра и Павла. В плохо сохранившемся нижнем регистре представлены сцены из Жития свт. Климента, папы Римского, указывающие на преемственность апостольской миссии.

На сводах и в люнетах наоса в хронологической последовательности представлены события от Сретения до Сошествия во ад. Значительная часть сцен этого цикла отведена под цикл Страстей — «Вход в Иерусалим», «Тайная вечеря», «Омовение ног», «Распятие», «Оплакивание». Расположенные под сводами в 2 регистра сцены меньшего масштаба продолжают тему Страстей Христовых: в верхнем — взятия под стражу («Поцелуй Иуды», «Три отречения Петра») и допроса Христа первосвященниками синедриона и Пилатом, а также Явления Христа ученикам по воскресении («Жены-мироносицы у Гроба Господня», «Явление Христа женам-мироносицам», «Уверение Фомы», «Явление Христа на море Тивериадском»). Нижний регистр посвящен чудесам Христа и насчитывает 14 сцен, где преобладают исцеления и воскрешения: «Усмирение бури», «Исцеление тещи Петра», «Воскрешение дочери Иаира», «Исцеление расслабленного», «Воскрешение сына вдовы в Наине», «Исцеление бесноватых», «Исцеление большого водянок» и др.

Находящиеся на противоположных сводах «Сошествие во ад» и «Сретение» объединены: в событиях «Сретения» через пророчество прав. Симеона Богоприимца открываются буд. крестные страдания Христа, а в «Сошествии во ад» — победа креста, которым Христос



попирает врата ада. Аналогично соотносятся сцены «Успение» и «Рождество Христово», фланкирующие алтарную апсиду в нижнем регистре. Эти 2 сюжета по распространению визант. традиции представляют собой антитезу рождения во плоти и рождения после смерти для небесной жизни.

Среди композиций верхнего регистра особо выделяется сцена «Оплакивание Христа», к-рая именно со 2-й четв. XII в. начинает занимать важное место в системе росписей визант. храмов. Фреска собора П. М. м. является одним из ранних примеров включения этой композиции в Страстной цикл и отличается выразительностью ликов, сложной и догматически насыщенной иконографией. Два нижних регистра росписей основного объема отведены под фигуры святых: вверху — мученики (воины, целители, диаконы, пресвитеры), нижний ряд занят крупномасштабными изображениями преподобных, чьи фигуры образовывали сплошной регистр по периметру стен сев. и юж. рукавов крестообразного в плане наоса. Изначально здесь могло располагаться до 30–35 фигур, из к-рых сохранилась примерно половина, поскольку именно этот ярус более всего пострадал от климатических условий и поздних поновлений. Важнейшие фигуры из числа преподобных находились в тех местах росписи, к-рые открывались молящимся сразу, как только они переступали порог наоса, однако эта часть росписи пока остается нераскрытой. Св. иноки представлены со свитками, благодаря чему подчеркивалось их учительство и наставничество. Монашеские фигуры в основании храма буквально олицетворяли собой опору здания (конкретного монастырского собора) и всего тела Церкви. Функция опоры, материальной и духовной, была учтена при выборе места для изображений столпников, представителей наиболее суровой аскезы в иночестве: на выступах консолей в зап. части стен, на месте пят подпружных арок написаны 4 фигуры, из к-рых в наст. время узнается лишь прп. Давид Солунский (Сарабьянов. 2005. С. 176. Ил. 17). Подобное свойство фресок указывает на визант. традиции и принципы. Под основаниями пят зап. подпружной арки, рядом со столпниками, помещены образы 2 прпо-



Прп. Никон Метаноите.
Роспись Преображенского собора.
Ок. 1140 г.
Фото: В. Е. Сусленков

добных. На сев. стене зап. рукава — инок с райской ветвью, унизированной яблочными плодами, опознается как прп. Евфросин Палестинский Повар, на юж. стене — прп. Никон Метаноите, почитавшийся как один из покровителей г. Спарты, редчайший святой для Др. Руси, ареал иконографии которого ограничивается в этот период лишь храмами Пелопоннеса (начиная с мозаики в кафоликоне мон-ря Осиос Лукас, 30–40-е гг. XI в.). Возможно, появление образа святого, столь необычного для Сев.-Зап. Руси, связано с тем, что в мон-ре хранились его мощи, к-рые могли быть вложены строителем и инициатором украшения



собора свт. Нифонтом. Не исключено, что столь пристальное внимание к образам преподобных, акцентирование их значения в деле спасения человечества, жизни и истории Церкви были обусловлены и назидательными задачами в рамках одного мон-ря и политической ситуацией

на Новгородской и Псковской землях, когда архиепископ становился единственным хранителем гражданского мира в условиях вечевоего правления. Весьма вероятно, что актуализация монашеской программы в росписях П. М. м. явилась одним из звеньев в деятельности владыки, направленной на распространение идеалов монашества и расширение общественного служения иночества.

На визант. происхождение мастеров указывают точность письма, четкость художественных приемов, блестящее знание иконографии, наконец, греч. надписи. В работе принимали участие как минимум 3 мастера. Они безукоризненно владели принципами фризового построения композиции, где сцены последовательно переходят одна в другую без разграничений, а также виртуозно применяли соединение фигур в композиции через жест и взгляд. Характерной чертой, сближающей фрески П. М. м. с памятниками визант. стенописи, является значительная плотность и толщина красочного слоя, местами приобретающего рельефную пастозность.

Основу колорита составляет сочетание плотного и холодного ярко-голубого фона и малахитового позема, на к-рых изображения, написанные сильно разбеленными красками различных оттенков, с преобладанием холодных тонов, составляют яркие светлые пятна и силуэты. При этом все краски были привозными, что принципиально отличает их колорит от других домонг. стенописей Др. Руси. Цветовые сочетания разнообразны, но

Беседа Христа с самарянской.
Роспись
Преображенского собора.
Ок. 1140 г.
Фото: В. Е. Сусленков

строго регламентированы; здесь нет свободного отношения к цвету, который в рамках той или иной тональности может

быть более светлым или темным. Это означает, что все цветовые варианты были изначально определены и заранее приготовлены; подобные красочные составы на основе извести чрезвычайно долговечны.

Особенностью колорита является ограниченное использование охр,



которые в большинстве средневеков. росписей являются определяющими для цветового восприятия. Желтая охра — единственная желтая краска, она использована преимущественно в нимбах, что создает эффект сияния фигур на холодном синем фоне. В нижних ярусах выявлен ряд фигур с нимбами, выполненными сильно разбеленной охрой, что придает желтому цвету холодный оттенок. Красная охра в чистом виде почти не употребляется, однако входит в состав цветовых смесей — лиловых, фиолетовых, красных, розовых оттенков. Эта самая сложная по составу смесь — киноварь, красная охра, лазурит и известковые белила — служит основой для разных вариантов красного цвета. С преобладанием холодной или теплой по тону краски менялся и полученный оттенок — от холодного розового или лилового (гиматий Адама, одежды праведных Никодима и Иосифа Аримафейского в композиции «Оплакивание») до горячего насыщенного красного (мафорий Евы, гиматий прор. Елисея на сев. подпружной арке). Еще более простыми по пигментам были синие и зеленые краски. В основе вариации каждого цвета лежали 2 пигмента. Синий представлен лазуритом, положенным на подкладку из темно-серой рефты (смесь сажи и белил). На участках фона с хорошей сохранностью видно, что лазурит положен плотным, местами расточительно толстым слоем, образующим потеки и наплывы, местами полностью перекрывает рефтяную подкладку. Вторым вариантом синего — это собственно рефть, края в результате смеси с белилами и добавления лазурита дает неограниченное количество серо-синих цветовых градаций. Вариации зеленого цвета создаются также 2 пигментами — малахита и глауконита. Малахит с его холодным изумрудным оттенком используется в расцветке позема, где он плотным слоем, как и лазурит фонов (голубец), наложен на рефтяную подкладку. Этот прием был очень распространен в древнерус. монументальной живописи и восходит, вероятно, к памятникам XI в., поскольку встречается уже в росписях барабана Св. Софии Новгородской (1108–1109). Малахит также используется для написания мн. одежд и деталей изображений, с применением большего или меньшего количества белил, за

счет чего приобретает изысканный бирюзовый оттенок. Второй зеленый пигмент — глауконит — используется реже малахита, также в чистом виде, чаще — в живописи ланд-



Сшествие во ад.
Жены-мироносицы у гроба.
Явление Христа женам-мироносицам.
Росписи Преображенского собора.
Ок. 1140 г.
Фото: В. Е. Сусленков

шафта (горок), и в смеси с белилами, или с также с желтой охрой. Смеси глауконита приобретают теплый оттенок, нехарактерный для сине-зеленой гаммы, и особенно интересны в сопоставлении с холодным малахитом. В композициях «Оплакивание» и «Сшествие во ад» левая часть горок написана глауконитом, тогда как правая — разбеленным малахитом бирюзового оттенка. В выборе зеленых оттенков художники отдавали предпочтение холодным и ярким тонам. Колорит фресок в П. М. м. остается явлением, довольно обособленным среди древнерус. росписей XII в. по сочетанию ярко разбеленных тонов. Единственным памятником, с к-рым колорит фресок Спасского собора обнаруживает несомненное сходство, — это фрески в наосе Георгиевского собора в Юрьевом мон-ре в окрестностях Новгорода, выявленные в 2017 г. в процессе научной реставрации архитектуры; они датируются ок. 1130 г. Сходными являются активное использование разбеленных красок в одеждах, отличающихся преобладанием холодных тонов, принципы написания позема с использованием подкладки из рефты,

поверх к-рой кладется чистый пигмент — лазурит (в Юрьевом мон-ре), малахит (в Спасском соборе); совпадающие черты стиля.

Разметка композиции на стенах Мирожского собора, прямо по штукатурке делящая на дневные участки и намечающая объемы и оси, сохранилась, напр., в композиции «Распятие» на зап. склоне сев. свода. Помимо углубленных линий в штукатурке (об авторской и поновительской графье см.: Парли О. И. Фрески храма Преображения Господня в Псковском Спасо-Мирожском монастыре. Псков, 1903. Таб. 94; Бетин. 1982; Иванова, Филатов. 2019. С. 70), на криволинейных поверхностях др. сводов сохранились такие же разграники в виде линий, выполненных желтой охрой. Подготовительный рисунок выполнялся желтой охрой, но чаще — сильно разбеленной рефтью. На фигурах Христа, Богородицы и жен-мироносиц в композиции «Распятие» можно проследить оба варианта рисунка; фигура распятого Спасителя была нарисована без повязки на бедрах, полностью обнаженной, что позволяет проследить ход работы художника. Рефть в рисунке более плотная; если потом фигура будет окружена фоном, в таких случаях контур будущего изображения окажется темным рефтяным обрамлением. Подготовительный рисунок отличается свободой, контурной обобщенностью и при этом — скульптурной выразительностью. Лики апостолов в композиции «Успение Пресв. Богородицы» намечены как перекрестия дугообразных линий носа и бровей; рисунок отмечены контуры голов и абрисы причесок. Особенностью предварительной разметки здесь является довольно подробная графья под 1-м слоем расколеровки. Графья всех нимбов выполнена циркулем в традиции XII в., иногда дважды или трижды, что дает возможность корректировать линии нимбов в ходе живописных работ. Подробная графья выполнялась и вручную: для контуров фигур — более толстой линией и в складках одежд — более тонким инструментом. Нигде она не является обязательным регламентированным элементом — мн. фигуры не имеют графьи ни на контурах, ни на одеждах. Единственный пример графьи на лице — лик апостола-старца в композиции «Чудесный улов рыбы».



Основной тон расколоровки наносился толстым слоем по всему фону, перекрывая подготовительный рисунок. Поверх основного тона темной краской был выполнен еще более темной краской рисунок, ширина линий к-рого заменяла притенения. Тени иногда присутствуют в виде широких штриховок, хотя и несут второстепенное значение в создании пластической структуры изображения, в чем появляется принципиальное качество фресок в П. М. м., для к-рых объем, пластичность как формальные свойства уступают выразительной силе линии и графики. Цвет рисунка варьируется — как правило, он темнее основного тона: по голубому или серо-голубому он пишется рефтью, иногда с примесью лазурита, по светло-зеленому (разбеленный малахит) — чистым малахитом, темно-вишневой краской — по всем градациям лилового, вишневого, красного тонов. Для одежд, написанных с примесью или чистым пигментом глауконита, используется темно-вишневый рисунок, для нек-рых серо-синих облачений — линии из чистого лазурита.

Высветления в одеждах делались белилами, при этом их накладывали последовательно в 3–4 слоя, без промежуточной разделки, но с сокращением площади, так что усиление плотности и сокращение поверхности вели к созданию ярко-светлого пятна. Виртуозно выполнены пробела на драпировках, они точно следуют форме, придают ей рельефность и демонстрируют классическую столбчатую выучку мастеров. Довольно распространенным является «негативный» способ написания складок, когда вместо рисунка остается незакрашенная полоса подкладочного тона, а высветления исполнены другим, дополнительным или более плотным тоном: складки на мантии св. Кира, одеяниях вмч. Пантелеимона и мч. Авксентия выполнены темно-фиолетовой краской. Часто на завершающем этапе рисунок повторно прорабатывается разбеленной рефтью, смягчающей цветовые контрасты. По этому принципу написаны синие одежды Христа в нижнем регистре росписи: на завершающем этапе после наложения голубого тона рисунок еще раз пройден той же рефтью, но чуть более разбеленной, а по контурам дополнен тонкими черными линиями — в компози-

циях «Успение Пресв. Богородицы», «Исцеление бесноватых».

Выборочно используется прием разделки складок дополнительным цветом, чаще всего — для мафория Богоматери, когда по лиловой или темно-вишневой основе пишутся лазуритовые высветления, не имеющие четких границ, растворяющиеся в глубоком фоне бакана, повышая в определенных местах цветовую интенсивность. Устойчиво сочетание рефтяной основы с зеленым оттенком и с разделкой разбеленным глауконитом в мафории одной из жен-мироносиц. Единственный случай применения смешанной техники — когда белильные высветления в затененной зоне фигуры покрываются цветными лессировками, напр., на складках пояса арх. Гавриила в композиции «Благовещение» — верх белил положена желтая охра.

Самым сложным и многослойным является личное письмо, в котором выявлено неск. систем, определяющих в т. ч. разные руки мастеров. С т. зр. технологии различия проявляются только в манере написания ликов, тогда как система письма в др. частях ансамбля остается единой.

Крупные лики в композициях на сводах наоса выполнены в сложной технике, с включением до 8 последовательно накладываемых слоев краски. Немногочисленные зеленоватые оливковые притенения, выделяющие конструктивный рисунок лика, восходят к более ранним памятникам 1-й четв. XII в., в т. ч. в Новгороде. Завершающим этапом становятся белильные высветления (лессировки), определяющие пластику лика. Слой белильной разделки оказался довольно толстым, что привело к плохой сохранности ликов на сводах, в верхней зоне юж. и сев. сводов наиболее сохранными являются лики из композиции «Оплакивание». В то же время эти лессировки, блики света на ликах воспринимаются и как отражения Божественного сияния, преобразующего плоть человека. Концепция Божественного света становится одним из определяющих элементов эпохи «линейной стилизации», основные принципы к-рой формулируются в 30-х гг. XII в. в визант. столице и будут определять выразительность искусства визант. мира на протяжении всего XII в. Фрески П. М. м. оказываются одним из первых памятников монументальной

живописи, где эта концепция реализована столь последовательно.

Анализ личного письма показывает, что росписи были созданы при участии 3 ведущих мастеров, каждому из к-рых помогала группа из 2–3 подмастерьев. Мастера самостоятельно расписывали отдельные участки стенописи, руководствуясь единой художественной и иконографической программой.

Лит.: Павлинов А. М. Спасо-Мирожский мон-рь в Пскове // Древности: Тр. МАО. 1896. Т. 13. Вып. 1. С. 154–162; Соболева М. Н. Стенопись Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове // ДРИ. 1968. [Вып.] Худож. культура Пскова. С. 7–50; Бетин Л. В. О реставрации стенописи Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 164–170; Лагунин И. И. «И бысть тишина в рустей земли...»: К вопросу о датировке Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря // Древний Псков: История, искусство, археология: Новые исслед.: [Сб. ст.]. М., 1988. С. 66–98; Мильчик М. И., Штендер Г. М. Западные камеры собора Мирожского мон-ря во Пскове: (К вопросу о первоначальной композиции храма) // ДРИ. 1988. [Вып.] Худож. культура X — 1-й пол. XIII в. С. 77–94; Сарабянов В. Д. Спасо-Преображенский собор Мирожского мон-ря. М., 2002; он же. Хронология строительных и худож. работ в соборе Мирожского мон-ря: К проблеме датировки памятника // ДРИ. 2002. [Вып.] Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура. С. 124–141; он же. Росписи боковых апсид собора Мирожского мон-ря и истоки их иконогр. программы // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 75–84; он же. Мастера фресок Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря и методы их работы // Хризостом: Сб. ст. к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 57–87; он же. Образ монашества в древнерус. искусстве XI — сер. XII ст. // ДРИ. 2009. [Вып.] Идея и образ. Опыт изучения визант. и древнерус. искусства. С. 161–194; он же. Спасо-Преображенский собор Мирожского мон-ря. М., 2010; Этингер О. Е. К вопросу о датировке росписей Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове // ДРИ. СПб., 2002. [Вып.] Русь и страны визант. мира: XII в. С. 413–441; она же. Святые места в программе росписей Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове // Там же. С. 142–153; Семенова Е. С. Страстной цикл росписей Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове: Иконография и содержание // ИХМ. 2007. Вып. 10. С. 218–230; Иванова Ю. В., Филатов С. В. История реставрации монументальной живописи в России: От позднего средневековья до нач. XXI в. М., 2019.

В. Д. Сарабянов, М. В. С.

ПСКОВСКИЙ СНЕТОГОРСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Псковской епархии Псковской митрополии), находится в г. Пскове. Первоначально мужской.



XIII–XVII вв. Основан как пригородный на правом берегу р. Великой, на Снятной (Снетной) горе, к северу-западу от Пскова (ныне в черте города). Топоним «Снятная гора» произошел, по распространенной версии, от местного названия мелкой промысловой рыбы «снеток», к-рая косяками заходила из Псковского оз. в излучину р. Великой у этой горы, возвышающейся на 14 м над рекой, обнажая известняковую породу.

Время основания мон-ря неизвестно. Первое известие о нем относится к кон. XIII в. В псковском летописании, Прологах и редакциях Жития св. блгв. кн. Псковского *Довмонта (Тимофея)* сообщается, что 4 (по Прологам — 5) марта 1299 г. на Псков напали ливонские рыцари к-рые разорили и сожгли мон-ри (очевидно, пригородные, расположенные вне крепостных стен), в т. ч. мон-рь на Снетной горе. Мученическую кончину приняли игум. прмч. *Иоасаф* и с ним неизвестное число иноков (нередко указываемые в ли-

грамоту, в к-рой, в частности, говорится: «Приде же в слухи наша и се, яко ктитор сего честнаго монастыря, рекше создатель, создав сий монастырь и братью съвокупив, и устав введе святых отецъ общее житие, яже многым наказанием известив и клятвами утвердив...» (РФА. 2008. № 132. С. 481). Т. о., к кон. XIV в. сохранились сведения о том, что монастырь изначально имел общежительный устав. При этом ктитору, по нормам церковного права, не должны были становиться игуменами, что уменьшает вероятность считать основателем обители прмч. Иоасафа.

Автор «Повести о св. кн. Довмонте» средней редакции XVII в. пишет, что в 1299 г. братия была сожжена вместе с церковью, «и потом паки созда блаженный Домант храм камен, в созженном месте, от своего праведного имения и монастырю на строение даст имения много» (Охотникова. 2007. С. 478).

В 1309/10 г., при игум. Иове, в монастыре была заложена каменная ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы, уже в 1310/11 г. ее строительство завершилось (ПсковЛет. Вып. 1. С. 14; Вып. 2. С. 22, 88). Вопреки позднейшей агио-

Снетогорский монастырь.
Фотография. Нач. XX в.



графической традиции, скорее всего, блгв. кн. Довмонт не был инициатором сооружения храма, поскольку храм был заложен только десятиле-

тие спустя после кончины князя в 1299 г. Тем не менее И. К. Лабутина полагает, что средства на постройку могла выделить вдова князя блгв. кнг. *Мария Димитриевна* (в иночестве Марфа) (Лабутина. 2011. С. 212, 215), к-рая еще 20 мая 1299 г. приняла иноческий постриг в псковском во имя святого *Иоанна Предтечи женском монастыре*.

Фресковая роспись собора была начата, вероятнее всего псковскими мастерами, в 1313 г. Дата росписи известна из выходной записи псковского дьяка Козьмы о написании им Паремийника для псковского Пантелеимонова Дальнего монастыря; в записи сообщается, в частности, что «на Горе церковь почаша писати» (ГИМ. Син. № 172. Л. 202 об.; Столярова. 2000. С. 209. № 196). «Гора»

в данном случае несомненно Снетная (иноков П. С. м. в Пскове называли «горьскими чернцами» — ПсковЛет. Вып. 1. С. 23).

Тот же книжный писец Козьма в др. рукописи (Пролог на сент.—февр. ГИМ. Син. № 239. Л. 76 об.) упоминает игум. Михаила «Горьского», вероятно, преемника Иова и заказчика рукописи (Столярова. 2000. С. 218. № 206; С. 450). По предположению Л. В. Столяровой, в П. С. м. также были переписаны рукописи 2-й пол. XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 112 (Миней служебная на май); № 116 (Миней служебная на июнь)), и в таком случае упомянутый в одной из записей игум. Зосима (Изосима) мог быть настоятелем П. С. м. (Столярова. 2000. С. 415–417).

В записи псковского свящ. Саввы в переписанном им Октоихе 1372 г. упоминается П. С. м. в связи с поездкой на богомолье («поехати на Гору к Святеи Богородице молитися о своем спасении»: см.: РГАДА. Ф. 381. № 67. Л. 81; Столярова. 2000. С. 303. № 292).

Очевидно, обитель обладала значительной б-кой. В описаниях монастыря 80-х гг. XVI в. указывается большой перечень книг, в т. ч. пергаменных и непереплетенных тетрадей, хранящихся в монастырском Богородице-Рождественском соборе (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 830. Л. 387 об.—392 об.).

К кон. XIV в. общежительный устав в П. С. м. уже не соблюдался в полной мере. Прибывший зимой 1382/83 г. из К-поля через Новгород во Псков свт. Дионисий Суздальский и Нижегородский (по просьбе Новгородского архиеп. свт. Алексия — с миссией, посвященной борьбе с религ. движением *стригольников*; см.: НПЛ. С. 378–379; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 326, 339), вероятно, остановился в П. С. м. или на его подворье. Об этом косвенно свидетельствует выданная им в качестве патриаршего экзарха обители на Снетной горе грамота: «...слышахом о честном манастыри Пресвятыя Богородица, еже именуется Снетнаа гора, общеживущим... С тицанием идох и видих, и благослових от вселенскаго патриарха». При этом он обнаружил отступления от иноческого общежития вопреки установлениям ктитора мон-ря (см. выше): «...ово творяща, ово же оставляюща о Божественном общем житии и о свершении мнишского устава,

тературе XIX — нач. XX в. 17 монахов относятся или к жертвам среди псковского монашества в целом, или к инокам псковского *Мирожского в честь Преображения Господня мужского монастыря*) (ПсковЛет. Вып. 2. С. 18, 86; ср.: Там же. Вып. 1. С. 14; ср.: Лосева О. В. Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII — 1-й трети XV в. М., 2009. С. 199, 201 (указано общее число — 27 иноков)).

Впосл. в монастырской традиции прмч. Иоасаф почитался как основатель П. С. м. Тем не менее в ранних источниках он в качестве такового не называется.

Свт. *Дионисий*, архиеп. Суздальский, посетив в 1382/83 г. Псков в качестве экзарха патриарха К-польского *Нила*, выдал П. С. м. уставную

и о высоте бестрастия». Будучи, по его словам, «умолен... от преподобного игумена, ту суща» (РФА. 2008. № 133. С. 479), свт. Дионисий и составил грамоту уставного характера, в которой выступил против личной собственности монахов, за совместные трапезы, потребовал строгого соблюдения в мон-ре единоначалия, безусловного подчинения игумену во всех вопросах, в т. ч. в том, какую носить одежду: «А одеяние потребное имати у въигумена, обычный, а не немечьских сукон. А шюбы бораньи носить бес пуху, и обувь и до онущ имати въи у игумена, а лишних одежд не держати» (Там же. С. 481). Вероятно, отмеченная святителем вольность нравов в П. С. м. происходила из того факта, что эта обитель стала престижным местом пострига представителей знати псковского общества, к-рые могли позволить себе вести зажиточный образ жизни, даже приняв постриг.

Тем не менее нестроения в среде снетогорского монашества продолжались и в 1-й четв. XV в. В послании архиеп. Новгородского *Симеона* в П. С. м. (1416–1421), к-рый он называет «лаврой Святыя Богородица», утверждается, что нек-рые монахи, выйдя из состава братии, «подъимают» на игумена и старцев мирских людей и судей. Кроме того, архиеп. Симеон писал, что, по полученным им сведениям, в П. С. м. монахи «жить не по чернецкы, духовника не держат, а у игумена и у старцев не в послушании», и потребовал от монахов строгого соблюдения общецерковного устава, а от князей, посадников, судей и проч. мирян — невмешательства во внутренние дела мон-ря (Там же. № 135. С. 486–487). Подобные сведения содержит и послание в мон-рь митр. Киевского свт. *Фотия* от 27 июня 1418 г.: если монах выйдет из обители, «а имет мирскими людьми крамолу въздвизати на настоятеля духовнаго, якоже пишете, и на братию, а о таковых убо мирскимъ, по правилом възбраням творит(и) и в таковыя вещи иночская вступатися; понеже несть им предано и разсужения имети в таковых местех». Нек-рые из иноков даже не посещали богослужения и не причащались; таких святитель рекомендовал не изгонять, но «приимати и врачевати духовно лечбою духовною» (Там же. № 134. С. 485).

В основе указанных фактов лежит приверженность мн. монахов к при-

вычному и удобному особножитию, что вело к нарушению вводимых архиерейской властью с 1383 г. киновийных порядков. Как отмечал А. И. Никитский, «существование частной собственности в монастырях давало повод мирянам вмешиваться в церковные дела и приговляло таким образом для церкви немалые затруднения: имущество, остававшееся по смерти монаха, делалось яблоком раздора между монастырем и наследниками первого... и влекло за собою в дальнейшем вмешательство светской власти» (*Никитский А. И. Очерк внутренней истории Пскова*. СПб., 1873. С. 206–207; см. также: *Серебрянский*. 1908. С. 231–234). Имущественные конфликты с монастырскими властями, очевидно, имели место и при изгнании, расстрижении монаха или переходе его в др. мон-рь.

В послании к митр. Киевскому свт. *Фотию* игумен и братия П. С. м. отрицали наличие у них написанного общежительного устава, составленного ктиторм обители, поэтому свт. *Фотий* решил отменить «запрещение и тягость Дионисиеву... того ради, что учинил не по преданию правилному, не в своей области, ни в епископии» (РФА. 2008. № 133. С. 482), игнорируя при этом наличие у свт. Дионисия в тот момент статуса патриаршего экзарха и согласованность его действий с Новгородским архиеп. *Алексием*. Тем не менее в своей грамоте свт. *Фотий* настаивает на соблюдении в П. С. м. именно общежительных порядков как высшей формы устройства иноческой жизни, тем самым переучреждая в этом монастыре киновию.

В кон. XIV — 1-й пол. XV в. в П. С. м. начинали свой иноческий путь псковские подвижники преподобные *Евфросин* Псковский и его ученик *Савва Крыпецкий*, основавшие впосл. свои мон-ри — *Елеазарово* во имя святителей *Василия Великого*, *Григория Богослова* и *Иоанна Златоуста* и *Крыпецкий* во имя апостола *Иоанна Богослова*. Они ввели в своих обителях общежительный устав, вероятно, по образцу вновь установленного в кон. XIV в. в П. С. м., но регулярно нарушаемого там уже в 1-й четв. XV в. В частности, прп. *Евфросин* подвергал критике практику внесения в монастырскую казну при пострижении денежных средств или ценных вещей — «вкуп», или «уроков», к-рые могли быть отторгнуты

от мон-ря в случае, если инок захотел бы покинуть обитель (*Древнерус. иноческие уставы*. М., 2001. С. 54). В этом, вероятно, сказались его опыт пребывания в П. С. м., где конфликтные ситуации по сходным поводам, судя по архиерейским грамотам, возникали достаточно регулярно.

В 1416/17 г. в П. С. м. принял постриг и вскоре скончался бывш. псковский кн. *Григорий Евстафьевич*, «и положен бысть в притворе на десной стороне» (*ПсковЛет. Вып. 2*. С. 36–37; ср.: Там же. С. 120). Там же, в обители, во время «мора великого», в 1420/21 г., принял иноческий постриг заболевший псковский кн. *Федор Александрович Ростовский* (впосл., выздоровев, он уехал в Москву) (Там же. Вып. 1. С. 34; Вып. 2. С. 38).

Под 1364/65 г. впервые упоминается подворье П. С. м. в Пскове, когда на нем была заложена каменная ц. во имя ап. *Иоанна Богослова* (Там же. Вып. 1. С. 23); в 1366/67 г. строительство храма «на Снетогорском дворе» завершилось (Там же. Вып. 2. С. 27). Возможно, подворье с деревянным храмом появилось еще раньше. Так, в 1352 г. приехавший во Псков во время эпидемии чумы архиеп. Новгородский свт. *Василий Калика* служил и у «святой Богородицы на Снетной горе», и в ц. ап. *Иоанна Богослова* (НПЛ. С. 100). *Иоанно-Богословская* ц. была построена в камне заново «на Стене на Горском дворе» в 1446 г. (*ПсковЛет. Вып. 1*. С. 48; Вып. 2. С. 137), т. е. была встроена в стену, идущую вдоль р. Псковы, притока р. Великой. Подворье находилось недалеко от моста через Пскову, городского Торга и княжеского двора. По предположению *Лабутиной*, поскольку это единственное известное монастырское подворье в Пскове XIV в., оно могло служить местом пребывания для приезжавших в город на традиц. «подъезд» (сбор судебно-адм. пошлин) Новгородских архиепископов (*Лабутина*. 2011. С. 145–146). В 1476 г. по распоряжению приехавшего во Псков архиеп. Новгородского и Псковского свт. *Феофила* мастера последнего поставили на Снетогорском подворье «самозвонныя» часы, ранее присланные им «в дом святыя Троица», но нигде не установленные и не использовавшиеся (*ПсковЛет. Вып. 2*. С. 207). В 1510 г., в дни ликвидации вел. кн. *Василием III Иоанновичем* псковской государственности, сня-

тый с Троицкого собора вечевой колокол 13 янв. привезли на Иоанно-Богословское подворье П. С. м., где был устроен двор московского наместника, а ночью вывели в Новгород, где в то время находился вел. князь (Там же. Вып. 1. С. 94–95; Вып. 2. С. 256).

13 окт. 1472 г. на пути из Италии в Москву в П. С. м. остановилась *София (Зоя) Палеолог*, невеста вел. кн. Московского *Иоанна III Васильевича*. В ее честь состоялся торжественный молебен, к-рый служил игумен со всеми старцами обители; облачившись в царские одежды, София выехала из мон-ря во Псков (Там же. Вып. 2. С. 190).

7 июня 1493 г. П. С. м. горел при пожаре, пострадал и Богородице-Рождественский собор (Там же. Вып. 1. С. 81).

П. С. м. был занят польско-литов. отрядом во время осады Пскова войсками кор. *Стефана Батория* в 1581 г. (на стенах Богородице-Рождественского собора сохранились эпиграфические свидетельства пребывания в нем иноземных воинов того времени — см.: *Никитин*. 1999; *Голубева, Сарабьянов*. 2002. С. 11–12). Вероятно, братия спасалась на Снеогорском подворье внутри крепостных стен. Писцовые книги 1584–1587 гг. зафиксировали частичное разорение обители. Тем не менее через нек-рое время монастырская жизнь нормализовалась, и в 1594 г. снеогорский игум. *Геннадий* стал епископом Псковским и Изборским (ПсковЛет. Вып. 1. С. 114).

Новые испытания П. С. м., как и всей России, выпали на Смутное время. 26 июня 1611 г. на Снетной горе расположился пришедший из-под Новгорода казачий отряд, вскоре принявший участие в осаде Пскова *Лжедмитрием III* (Там же. Вып. 2. С. 276). 1 июля 1612 г. (или вскоре после этой даты), когда свергнутого в Пскове Лжедмитрия III везли в Москву, отрядом А. Ю. Лисовского, действовавшим в окрестностях Пскова, во время попытки освободить «вора» был убит снеогорский игум. «Подъефера» (Там же. С. 277). 30 июля 1615 г. в монастыре расположился штаб 16-тысячного войска швед. кор. Густава II Адольфа, в течение 3 месяцев безуспешно осаждавшего Псков (Там же. С. 278–279).

Преемнику убитого игумена Иоасафу в 1613 г. был пожалован титул архимандрита, который с этого вре-



Церковь свт. Николая Чудотворца.
1519 г., перестроена в 1805 г.
Фотография. 2014 г.

мени и до 1764 г. носили настоятели П. С. м.

Архим. Макарий (1641–1643; вполн. архиепископ Псковский) в 1642 г. был одним из кандидатов на Всероссийский митрополичий престол, но патриархом по жребию был избран *Иосиф*.

Собор Рождества Пресв. Богородицы является древнейшим зданием мон-ря и одной из первых каменных храмовых построек на Сев.-Зап. Руси после монг. нашествия. Свт. Дионисий Суздальский в грамоте 1382/83 г. упоминает о наличии в П. С. м. темницы («Аще кто вопреки начнет глаголати игумену и въздвигати начнет свары, заперт таковой да будет в темници, дондеже покается» — ПДРКП. № 24. Стб. 209; РФА. 2008. № 132. С. 481). В 1519 г. на обрывистом берегу р. Великой была построена каменная теплая ц. свт. Николая Чудотворца с 3-ярусной трапезной, сочетающая формы церковной и гражданской архитектуры (перестроена в 1805). Ок. 1526–1527 гг. при участии влиятельного, присланного из Москвы псковского дьяка М. Г. Мунехина близ собора Рождества Пресв. Богородицы была сооружена столпообразная ц. в честь Вознесения Господня «под колоколы», отражающая новации московской архитектуры и ставшая благодаря своей высоте архитектурной доминантой мон-ря (перестроена в сер. XVIII в.). На большом колоколе церкви были отлиты дата — 1526 г., и имена заказчиков — самого Мунехина и мастеров-литейщиков. Во 2-й пол. XVII в., наиболее вероятно, были построены монастырские св. ворота, 2-арочные, на мощных столбах, со сторожевой кельей, примыкающей с зап. стороны.

Землевание. 11 июня 1483 г. псковский кн. Ярослав Васильевич Оболенский и посадники после судебного разбирательства выдали П. С. м. и его игум. Тарасию грамоту на 6-ю часть р. Перервы, спорную с псковским Космодемьянским монастырем на Гремячей горе. При этом снеогорские старцы предъявили имевшиеся у П. С. м. купчие грамоты (ГВНП. № 340. С. 326–328).

По псковским писцовым книгам 1585–1587 гг., за П. С. м. числились 104 деревни, 181 пустошь, 10 пустых деревень, 5 селищ, 2 починка, погост, сельцо, мельница и мельничное место в Пскове, амбар и 4 лавки в псковском Торгу, приезжие дворы в Гдове и Выборе (ныне деревня Новоржевского р-на), 15 мест рыбной ловли (тони, исады, рыбные места), луга, огороды, пожни, пашни. Кроме этого, в совместном владении с другими мон-рями и церквами — 16 деревень, 25 пустошей, мельница в Пскове, 6 мест рыбной ловли (Сб. МАМЮ. 1913. Т. 5. (по указ.)). Мн. принадлежавшие П. С. м. деревни к 1587 г. «запустили от государевых податей и от Божия поветрия от мору, а иные деревни запустели от хлебного недороду до королевскаго (Стефана Батория.— М. П.) приходу лет за 10, и за 15, и за 20, и болши» (РГБ. Рум. № 54. Л. 49 об.; *Французова*. 2006. С. 121). В янв. 1586 г. к П. С. м. перешли на льготное владение пахотные угодья Борисоглебского мон-ря на р. Черёхе (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 830. Л. 137, 159, 177, 181; *Французова*. 2006. С. 124), к-рый, по актам 1686 г., значится приписным к П. С. м. (Н. И. Серебрянский на основании пожалованной грамоты П. С. м. царя *Феодора Иоанновича* относил эту приписку ко времени не позднее 1596 г.— *Серебрянский*. 1908. С. 459, 464).

Архим. Макарий в нач. 40-х гг. XVII в. объяснял в челобитной царю отсутствие у П. С. м. доходов последствиями Смутного времени — монастырские вотчины «от приходу литовских и немецких людей и от вора Матюшки (Лжедмитрия III.— М. П.) запустели» и даже «в харче братее бывает скудость» (*Токмаков*. 1887. С. 41–45).

В 1647 г. к П. С. м. были приписаны 2 мон-ря в Выборе — мужской Крестовоздвиженский и девичий Варваринский, к-рые «издавна разорены от литовского пана и по ся места стоят пусты, и церкви обаялись, и образы полиняли, и жильцов



и келей в тех монастырях нет». Однако условие передачи — восстановить храмы и обеспечить в них богослужение — выполнено не было (Токмаков И. Ф. Сб. мат-лов для ист. и церк.-археол. описания Псковской губ. Псков, 1885. Вып. 2. С. 45–46; *Серебрянский*. 1908. С. 464). В 1684 или 1685 г. П. С. м. передали земли (или их часть) запустевшего Николаевского Заборовского мон-ря Кобыльско-го у. (см.: *Серебрянский*. 1908. С. 460–461, 464; по др. данным, земли этой бывш. обители отошли к Николаевскому Любятову мон-рю (*Французова*. 2006. С. 124, 129)).

Во 2-й пол. XVII в. П. С. м. продолжали тяготить непомерные гос. налоги — в 1684 г. иноки жаловались, что «государское богомолие оскудело в конец, а от великих налог и от податей их монастырские крестьяне, на правеже стоя, помирают голодом» (цит. по: *Серебрянский*. 1908. С. 438–439). В 1685 г. мон-рю принадлежало ок. 370 крестьянских дворов (РГАДА. Ф. 137. Кн. 19а. Л. 10). Крестьянам полагалось «воеводские и дьячьи дворы строить и всякие припасы, дрова и лучину и посуду, на воеводские дворы давать», «кормы, подводды и проводников давать», «сено косить и на яме (почтовой станции. — М. П.) с подводами стоять» (цит. по: *Серебрянский*. 1908. С. 439).

Подпись снетогорского архим. Афанасия имеется под челобитной грамотой 1671 г. Псковского архиеп. Арсения царю Алексею Михайловичу о праве на владение псковскими церквами и монастырскими землями по харатейным грамотам (*Марасинова Л. М.* Новые псковские грамоты XIV–XV вв. М., 1966. С. 77).

Согласно сведениям, которые были известны архиеп. *Евгению (Болховитинову)* (1821), П. С. м. владел в XVII в. еще 2 подворьями в Пскове. В Запсковье на Богоявленской (ныне Герцена) ул. подворье было дано снетогорским инокам вместо занятого псковскими соборными в кон. XVII в. (после янв. 1688) старого подворья П. С. м.; здесь была построена при настоятельских кельях ц. во имя прп. Евфимия Великого с колокольней. Третье подворье находилось за городом, за Петровскими воротами на Московской дороге, но к нач. XIX в. там остались только монастырские огороды. Архиеп. *Евгению (Болховитинову)* (1821) и И. Ф. Токмакову (1887) был известен ряд царских грамот, выдан-

ных П. С. м., сохранившихся в поздних списках. Царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный пожаловал игум. Исаии и строителю Зосиме с братией несудимую грамоту, в т. ч. и по духовным делам, освобождающую мон-рь со всеми владениями и вотчинами от архиерейского суда; эта грамота упоминается как сгоревшая в подтверждающей ее жалованной грамоте царя Феодора Иоанновича от 25 марта 1596 г. (кроме того, ранее Феодор Иоаннович выдал П. С. м. грамоту от 2 авг. 1587 г.). 14 авг. 1621 г. царь *Михаил Феодорович* освободил мон-рь от всех земских повинностей, пошлин и мирских судов (др. его жалованная грамота мон-рю датируется 10 марта 1642). Царь Алексей Михайлович грамотой от 8 авг. 1647 г. пожаловал П. С. м. рыбные ловли, мельницы, лавки и дворы в Пскове и Гдове.

Грамотой царей *Иоанна V Алексеевича* и *Петра I Алексеевича*, выданной архим. Иоилу 4 янв. 1688 г. (дело о ее выдаче было начато 13 нояб. 1686 г.), все ранее выданные пожалования обители были подтверждены (прежде выдавались грамоты 10 марта, 27 апр. и 26 мая 1684 г., 7 февр., 15 мая и 21 июля 1685 г., 25 июня 1686 г., 8 авг. 1687 г.).

XVIII–XXI вв. В 1710 г. при пожаре погиб монастырский архив, сохранивший документы с ранних времен существования обители.

Описи 1763–1764 гг. зафиксировали обширное монастырское хозяйство, в т. ч. деревянные на каменных фундаментах кельи (настоятельские, братские, певческие, служительские, моленные, «для монастырских вотчинных дел», для приезжих); 2 каменные поварни, кухню, пивоварню, чуланы, столярню с ледником, кузницу, сушилу для рыбы, хлебные магазины, гумно; конюший и коровий дворы с избами, солодежню, 2 бани, ловецкую избу и избу для изготовления кирпича. За монастырской деревянной оградой, крытой тесом, находилось 2 сада, еще 2 располагались за св. воротами. Все строительные и ремонтные работы осуществляли монастырские крестьяне.

По штатам 1764 г. П. С. м. был определен в 3-й класс с 45-й степенью, было назначено игуменское настоятельство, с 1798 г. было восстановлено архимандричье настоятельство. В нач. XIX в. из-за малого числа братии перестали использоваться и пришли в запустение Никольская ц.,

трапезная, братские кельи, хозяйственные постройки.

П. С. м. был упразднен в 1804 г., монастырские храмы были закрыты. К этому времени на Снетной горе оставалось лишь 9 старцев. Штат мон-ря и архимандрию перевели в третьеклассный Елеазаровский мон-рь (прежде игуменский). В том же году Псковский, Лифляндский и Курляндский архиеп. *Ириней (Клементьевский)* обратился в Синод с просьбой о передаче территории бывш. мон-ря Псковскому архиерейскому дому на том основании, что архиерейский двор, находившийся при Троицком кафедральном соборе, сгорел в 1788 г. 30 дек. 1804 г. было получено разрешение устроить в бывш. П. С. м. загородный архиерейский дом. На перестройку мон-ря под архиерейский дом было отпущено 15 185 р. 68 к. В 1805 г. по проекту псковского губ. архит. К. Ф. Жданова каменный архиерейский дом пристроили к фасаду трапезной Никольской ц. и совместили с ней, превратив в теплую домовую. В 1814 г. еп. Старорусский Мефодий (Пишнячевский) перенес в нее иконостас Вознесенской ц., и 8 дек. этот храм был переосвящен в честь Рождества Христова. В нижних этажах дома разместили кухню, пекарню и контору. Тогда же была благоустроена территория бывш. мон-ря, разбитая теперь на верхнюю и нижнюю, отремонтированы хозяйственные постройки.

Во время *Отечественной войны 1812 г.* здания архиерейского дома использовались под склад для хранения артиллерийских запасов 8 дивизий. Склад был выведен с территории архиерейского дома только 17 авг. 1814 г. В том же году была упразднена Вознесенская ц., к-рую стали использовать только в качестве колокольни.

В 1816–1822 гг. Псковский, Лифляндский и Курляндский архиеп. *Евгений (Болховитинов)*, будучи видным историком, начал обследование псковских б-к и архивов. Одним из результатов стала 1-я история П. С. м. (*Евгений (Болховитинов)*. 1821). При архиеп. Евгении в архиерейском доме были проведены реставрационные и строительные работы (к востоку от св. ворот построены каретный сарай и ледник, а к западу — конюшни с каретным сараем и кладовой, и людская изба; вместо деревянной поставлена каменная ограда вокруг





мон-ря; в архиерейском доме устроены келейные комнаты и б-ка). Уделено было внимание и монастырским окрестностям. По словам самого архиерея, «в монастыре сем два древние сада, а третий за монастырем при скотном дворе, кои ныне возобновляются. Внизу кленовая аллея, оставшаяся от древнего сада, при ней рыбный пруд и рига; а около монастыря пахотная и сенокосная монастырская земля» (Он же. 2005. С. 138).

В 1855 г. был создан новый иконостас Рождественско-Богородицкого храма, что говорит о возобновлении богослужений в соборе, но большинство служб по-прежнему проводилось в архиерейской домово́й церкви.

В 1862–1863 гг. под надзором священника Свято-Троицкого собора М. С. Князева был проведен очередной крупный ремонт архиерейского дома, в результате вокруг дома сооружена каменная ограда с башенками, построены южный и восточный каменные флигели.

В нояб. 1904 г. молния вызвала пожар на колокольне бывш. Вознесенской ц., при этом был уничтожен деревянный шпиль. При восстановлении он был заменен на железный каркас, изготовленный в Пскове. Последний ремонт архиерейского дома был проведен в 1914 г. под надзором губ. архит. А. А. Подчекаева.

До кон. 10-х гг. XX в. в П. С. м. ежегодно совершался общегородской крестный ход 8 сент., на праздник Рождества Пресв. Богородицы. В соборе «за правым крылосом к стене» (Он же. 1831. С. 75) находилась гробница прмч. Иоасафа, в особом ковчеге пребывали открыто глава и 2 кости святого. К кон. XIX — нач. XX в. над гробницей находилась икона прмч. Иоасафа и убиенных с ним в 1299 г. иноков.

1917–2020 гг. В 1919 г. комплекс П. С. м. был включен в охранные списки памятников архитектуры Пско́ва. В 1920 г. он еще находился в ведении архиерейского дома. В авг. 1921 г. территория П. С. м. была отдана под дом отдыха для рабочих и служащих завода «Пролетарий» (Филимонов. 2005. С. 87–89). В 1921–1923 гг. были зафиксированы повреждения купола, кровель и оконных рам Рождественского собора. В февр. 1925 г. для передачи Госпромцветмету на переплавку с колокольной предполагалось снять 14 колоколов общим весом ок. 470 пудов (Там



Икона Божией Матери
«Одигитрия».
Нач. XIV в. (ПИАМ)

же. С. 93–94), в кон. 20-х гг. XX в. при снятии колоколов была разрушена часть кровли и разбит древний большой колокол 1526 г. По предложению администрации дома отдыха в 1934 г. колокольня была разобрана до нижних ярусов вопреки мнению историков древнерус. архитектуры Д. П. Сухова и К. К. Романова, настаивавших на сохранении древнего памятника (стоимость ремонта оценивалась в 2–3 тыс. р., разборка обошлась в 10 тыс. р.).

Летом 1927 г. из бывш. обители были изъяты мощи прп. Иоасафа, переданные в Псковский историко-археологический музей. Там же к 1926 г. оказалась и древнейшая икона обители — образ Божией Матери «Одигитрия» нач. XIV в., находившийся по меньшей мере с кон. XVI в. в местном ряду иконостаса Рождественско-Богородицкого собора, слева от царских врат, а перед революцией, вероятно, — в соборной ризнице вместе с др. древними иконами (Шалина И. А. Древняя икона Богоматери Одигитрии из Снето́гского мон-ря и ее место в Псковском искусстве // Вестн. сектора древнерус. иск-ва. М., 2019. № 2. С. 12–14).

В 1941–1944 гг. территорию П. С. м. занимал штаб группы армий Вермахта «Север». С нояб. 1942 г. здесь строился укрепленный пункт «Wasserburg» (Крепость с водяным рвом). Были проведены водопровод и канализация, устроена небольшая автономная электростанция, построен корпус с мощным бункером под ним. В Рождественско-Богородицком соборе располагались винный склад и тир. Руины колокольни и Вознесенской ц. были приспособлены под гаражи. В Никольской трапезной

церкви для немецких офицеров был устроен зал собраний с большим камином.

После Великой Отечественной войны территория мон-ря вновь была отдана под дом отдыха, а после ремонтных работ 1953–1957 гг. там устроили детский кардиологический санаторий. Постановлением Совета Министров РСФСР от 30 авг. 1960 г. архитектурный ансамбль П. С. м. получил статус памятника республиканского значения и был поставлен на гос. охрану. В нач. 60-х гг. по проекту архит. В. П. Семёнова были восстановлены св. ворота с кельей, возведена временная кровля над руинами Вознесенской ц. и колокольни. В 1985 г. началось комплексное исследование бывш. мон-ря, в центральной части произведены раскопки, сохранившиеся здания исследованы специалистами, что, в частности, позволило восстановить их строительную историю, в 1985–2001 гг. проведена реставрация древней росписи Рождественско-Богородицкого собора (под рук. Г. С. Батхеля и В. Д. Сарбабянова).

В 1993 г. строения П. С. м. были возвращены Псковской и Великолукской епархии РПЦ. Обитель была возобновлена как женская, ее возглавила мон. Людмила (Ванина), возведенная 14 нояб. 1993 г. в сан игумении. 26 авг. 1993 г. архиеп. Псковский и Великолукский *Евсевий (Саввин)* освятил П. С. м. при большом стечении народа. К маю 2020 г. в мон-ре проживали настоятельница игум. Рафаила (Позигунова) и неск. десятков насельниц.

В 1993–1994 гг. была отреставрирована теплая Никольская ц., затем реконструированы келейные корпуса, возведен новый вост. корпус с домово́й ц. прмч. Иоасафа вместо старого, сгоревшего в 2002 г. Собор Рождества Богородицы после многолетних переговоров с властями передан мон-рю, началась его реставрация. Обустроено подворье в дер. Замощье Псковского р-на с храмом свт. Тихона Задонского, молочной фермой и сельскохозяйственными угодьями.

Мощи прмч. Иоасафа Снето́гского, переданные Псковским музеем, покоятся в серебряной раке в Свято-Троицком кафедральном соборе Пско́ва.

В обители проводятся крестные ходы во все двенадцатые праздники,





престольные праздники и на Светлой седмице. По средам совершается соборное пение акафиста свт. Николаю Чудотворцу. В воскресные дни проводится богослужение с пением акафиста Божией Матери, по четвергам — молебен святым и свт. Николаю. В ц. свт. Николая Чудотворца проходят регулярные богослужения.

Ансамбль П. С. м. составляют собор Рождества Пресв. Богородицы, трапезная ц. свт. Николая Чудотворца, архиерейский дом, руины (подклет и основание надземной части) колокольни с ц. Вознесения Господня (1526), св. ворота и ограда (XVII — сер. XIX в.), периметр монастырской ограды 420 м. Справа от дороги, ведущей к монастырю, сохранилась часовня (XVII в.). Решением 43-й сессии комитета всемирного наследия ЮНЕСКО 7 июля 2019 г. сооружения П. С. м. внесены в Список Всемирного культурного наследия ЮНЕСКО (вместе с рядом др. псковских памятников архитектуры).

Арх.: ГА Псковской обл. Ф. 500. Снетогорский муж. мон-рь. Опись церк. имущества, 1802 г.

Ист.: АИ. Т. 1. С. 7–9. № 5; С. 50. № 24; С. 52–55. № 26; ААЭ. Т. 3. С. 224–226. № 158; ПДРКП. Стб. 205–210. № 24; Стб. 390–392. № 45; Стб. 391–400. № 46; *Токмаков И. Ф.* Снетогорский мон-рь: (Библиография и материалы). Псков, 1887 (То же (фрагм.) // Храмы и мон-ри губернского Пскова: Сб. довед. публ. / Сост.: Н. Ф. Левин. Псков, 2005. С. 141–146); *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. С. 142; ПсковЛет. Вып. 1, 2; *Охотников В. И.* Повесть о Домонте: Исслед. и тексты. Л., 1985. С. 209; *она же.* Псковская агнография XIV–XVII вв. СПб., 2007. Т. 1 (по указ.).

Лит.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание мон-рей Иоанно-Богословского Крыпецкого и Рождество-Богородицкого Снетогорского. Дарт, 1821 (То же (фрагм.): Храмы и мон-ри губернского Пскова. Псков, 2005. С. 131–139); *он же.* История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 87–94; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 390–391; *Зверинский. Т. 1.* № 435. С. 232–233; *Василев И. И.* Археол. указатель г. Пскова и его окрестностей. СПб., 1898; *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 242; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1911, 1913²; *Морозкина Е. Н.* Новое в зодчестве Пскова XVI в.: По памятникам Спасо-Елизаарова Снетогорского мон-ря // Исслед. по истории архитектуры и градостроительства. М., 1964. Вып. 1. С. 183–216; *Голубева И. Б.* Этапы формирования архит. ансамбля Снетогорского мон-ря // Программа «Храм»: Сб. мат-лов науч. конф. СПб., 1993. Вып. 3. С. 29–34; *она же.* Архит. ансамбль Снетогорского мон-ря // Псков через века: Памятники Пскова сегодня. СПб.; Псков, 1994. С. 119–136; *она же.* Снетогорский мон-рь // БРЭ. 2015. Т. 30. С. 520–521; *Никитин В. Е.* Граффити 1581 г. в соборе Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря в Пскове //

Троицкие чт., 1998 г. Б. Вяземы, 1999. С. 37–40 *Круглова Т. В.* Об устройстве псковских мон-рей в XIV–XV вв. // Михайловская Пушкиниана. М., 2000. Вып. 12. С. 5–20 *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переписчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000 (по указ.); *Голубева И. Б., Сарабянов В. Д.* Собор Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря. М., 2002; *Круглова Т. В., Сарабянов В. Д.* Образ Богородицы Мирожской // Земля Псковская древняя и современная: Мат-лы науч. конф. Псков, 2002. С. 50–66; *Французова Е. Б.* Описание церквей и мон-рей Псковской земли в составе писцовых книг 1580-х гг. // Массовые источники истории и культуры России XVI–XX вв.: Мат-лы XII Всерос. конф. Архангельск, 2002. С. 334–339; *она же.* Мон-ри Псковской земли в XVI в.: Общее количество и размещение // ВЦИ. 2006. № 1. С. 108–130; *Филимонов А. В.* Псков в 1920–1930-е гг.: Очерки соц.-култ. жизни. Псков, 2005. С. 77, 87–89, 94, 95–96; *Мусин А. Е.* Церковь и горожане средневеков. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010 (по указ.); *Лабутина И. К.* Ист. топография Пскова в XIV–XV вв. М., 2011² (по указ.).

М. В. П.

Собор Рождества Пресв. Богородицы, согласно летописным данным, заложен в 1309 (или в 1310) г. и завершен в 1310 (или в 1311) г. Общая композиция храма определена тем, что образцом для его постройки послужил Спасо-Преображенский собор псковского Мирожского в честь Преображения Господня муж. мон-ря сер. XII в. Их несомненное сходство привлекло внимание еще дореволюционных исследователей, напр. В. В. Суслова. Очевидно, мирожский собор был обмерян зодчими XIV в., т. к. нек-рые его размеры близко повторены в снетогорском храме. Прямое копирование церковной постройки спустя 2 века после ее создания является уникальным случаем для древнерус. зодчества. Как правило, архитектурный образец порождал цепочку подражаний, в рамках к-рой первоначальная композиция получала дальнейшее развитие и трансформировалась согласно требованиям времени. Столь необычное соотношение 2 псковских соборов может свидетельствовать о прерывании живой архитектурной традиции. В нач. XIV в., когда храмоздательство в Пскове возобновлялось после периода войн и разрушений, формы мирожского собора могли восприниматься уже как традиционно псковские. Зодчие обратились к памятнику собственного прошлого, соборному зданию самого старого и авторитетного местного мон-ря (*Комеч.* 1993. С. 71–72; *Седов.* 1985. С. 17).

Собор Рождества Пресв. Богородицы — одноглавый 4-столпный



Собор
Рождества Пресв. Богородицы.
1309–1311 гг.
Вид с северо-востока.
Фотография. 2013 г.

3-апсидный крестово-купольный храм, в к-ром угловые зап. ячейки занимают замкнутые 2-этажные помещения-палатки, а угловые восточные — сильно пониженные боковые апсиды. Храм построен в новой технике, вслед за крепостным зодчеством эпохи он сложен из известняковых плит без использования кирпича, что в дальнейшем станет характерной чертой псковского храмового строительства. При общем повторении плана и объемно-пространственной композиции своего образца снетогорский храм обладает иной пропорциональной выразительностью. Так, размеры подкупольного пространства снетогорского собора уменьшены по сравнению с мирожским собором, они совпадают с шириной рукавов креста. Рукава креста в свою очередь уже прототипа, сохраняя одинаковую с ним высоту. Барабан главы, прорезанный 8 окнами, и конструкция сводов обретают «нормальные», а не преувеличенные пропорции. Эти кажущиеся незначительными изменения делают формы храма менее монументальными, а внутреннее пространство — менее цельным. В пропорциональном строе памятника нек-рые исследователи видят предпосылки к формированию местной архитектурной традиции, отмечая его «ненапряженность», «отсутствие монументального начала и структурной доминанты» (*Комеч.* 1993. С. 78). Вместе с тем кроме новаторской строительной техники, архитектурные особенности храма восходят к новгородскому зодчеству сер. XII в. и более позднего периода.

Стремление к функциональному использованию помещений в зап.





ячейках, видимо, обусловили некоторые изменения в их конструкции по сравнению с мирожским собором. По предположению И. Б. Голубевой и В. Д. Сарабьянова, в нижней сев. ячейке находился придел или монашеская молельня, а южная — служила входом на лестницу, к-рая вела на 2-й ярус и выходила на настил хор. В замкнутых помещениях на 2-м этаже, вероятно, располагались приделы (в их вост. стенах расположены ниши).

Фасады храма лаконичны и отличаются асимметричной композицией. На северном и южном фасадах широкие лопатки формируют по 2 арки: большую, соответствующую в интерьере ширине и высоте рукавов креста, и малую, соответствующую нижним палаткам зап. угловых членений. На зап. фасаде сохранились следы 3 закомар, соответствующих сводам зап. рукава и боковых палаток (первоначальное посводное покрытие заменено 4-скатным в XVII в.). При этом юж. прясло зап. фасада, где находилась лестница на хоры, не выделялось лопатками. К первоначальному декору храма относился нижний ряд орнамента на барабане, состоящий из аркатурного пояса с треугольным завершением арок (в XVI в. барабан был надстроен и получил еще неск. рядов орнаментального декора из арочных ниш, поребрика, бегунца).

В дальнейшем объемно-пространственная композиция собора развивалась в зап. направлении. В нач. XV в. собор получил притвор, позднее расширенный, перестроенный и объединенный с пространством храма (сер.— 2-й пол. XVII в. датируются 3 из 5 надгробных керамид, вмонтированных в кладку его стен). В XVI в. был сооружен каменный балкон выше уровня первоначальных хор, окна и проходы растесаны, сделана луковичная глава вместо шлемовидной. Во 2-й пол. XVII в. к притвору было пристроено уникальное для псковского зодчества парадное крыльцо на столбах, украшенное рельефным кирпичом и муравленными изразцами с растительным орнаментом.

Зап. часть храма вновь претерпела значительные изменения в сер. XVIII в. (на железных элементах сводов сохр. клейма с датой 1749). К боковым фасадам с запада пристроили симметричные приделы (северный был освящен во имя свт. Николая Чудотворца, южный — в честь Усек-

новения главы св. Иоанна Предтечи), охватившие притвор т. о., что изразцовое крыльцо оказалось встроенным внутрь новой конструкции; возвели 2-ярусную ризницу (не сохр.). Фасады приделов декорированы пилястрами, многообломным карнизом и плоскими оконными наличниками. Объединение древнего пространства с новыми пристройками привело к созданию неоднородной структуры в зап. части интерьера собора.

Лит: Морозкина Е. Н. Новое в зодчестве Пскова XVI в.: По памятникам Спасо-Елеазарова и Снетогорского мон-рей // Исслед. по истории архитектуры и градостроительства. М., 1964. Вып. 1. С. 183–216; Седов Вл. В. Псковская архитектура 1-й пол. XIV в. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1985. С. 16–18; он же. Псковская архитектура XIV–XV вв.: Происхождение и становление традиции. М., 1992; Комеч А. И. Каменная летопись Пскова XII — нач. XVI в. М., 1993. С. 71–80; Голубева И. Б. Архит. ансамбль Снетогорского мон-ря // Псков через века: Памятники Пскова сегодня. СПб.; Псков, 1994. С. 119–136; она же. Храм на берегу Псковы // Там же. С. 137–144; Антипов И. В. Древнерус. архитектура 2-й пол. XIII–1-й трети XIV в.: Кат. памятников. СПб., 2000. С. 75–77; Голубева И. Б., Сарабьянов В. Д. Собор Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря. М., 2002; Никитин В. Е., Голубева И. Б. Архитектура собора Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря: Мат-лы натурного исслед. // ДРИ. 2008. [Вып.:] Худож. жизнь Пскова и искусство позднего византизма. эпохи: К 1100-летию Пскова. С. 37–64.

А. А. Климова

Фрески собора в честь Рождества Пресвятой Богородицы, созданные в 1313 г., были раскрыты из-под побелок в 1909 г. Работа велась экспедицией ЦГРМ в 20–30-х гг. XX в., завершена в 1948–1949 гг., и фресковый ансамбль, как полностью раскрытый, был опубликован В. Н. Лазаревым, а также рассмотрен в статьях и диссертации Л. И. Лифшица. В 1985 г. начались работы бригады художников-реставраторов МНРХУ под рук. Батхеля и В. Д. Сарабьянова, в ходе которых были выявлены значительные участки неизвестных ранее изображений, прежде всего в конхе алтаря и скуфье купола, т. е. обнаружены композиции, имеющие первостепенное значение для оценки программы росписи. После дораскрытия уже известных участков, а также расшивки надписей был уточнен иконографический состав нек-рых наиболее утраченных сюжетов, идентифицированы мн. святые.

Роспись алтаря была известна 3 нижними регистрами со святительским чином (в 2 регистрах) и сценой Евхаристия. Регистр фрон-

тальных изображений святителей начинается непосредственно над возвышением синтрона, без к.-л. декоративных элементов в цоколе, имевшихся в остальных зонах храма. Фрагментарно сохранились 4 фигуры, из которых идентифицируются лишь свт. Николай Чудотворец и сщмч. Фока Синопский в сев. части апсиды. Во 2-м регистре из не менее, чем 16 фигур фрагментарно сохранились 13, из них опознаются 4 святителя в южной части апсиды: Спиридон Тримифунтский, Власий Севастийский, Иоанн Милостивый и Афанасий Великий (Лифшиц, 1979. С. 176). Повторяя традиц. схему новгородско-псковских храмов XII в., святительский чин фланкируют 2 фигуры служащих диаконов с кадилами. От «Евхаристии» в 3-м регистре остались лишь фрагменты 5 фигур апостолов в юж. части.

Роспись в конхе сохранилась в основном в верхней части, ее фрагмен-



Богоматерь с Младенцем.
Фрагмент росписи в конхе апсиды
в соборе Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.

Фото: В. Е. Сусленков

ты в сопоставлении с архитектурным пространством позволяют сделать достаточно точную реконструкцию. Богоматерь была изображена строго фронтально, торжественно восседающей на низком троне без спинки (сохр. часть подушки), с Младенцем Христом на коленях, Которого Она придерживает левой рукой за плечо. Поза Младенца остается неясной, поскольку фигура (за исключением лика) почти утрачена, очевидно, Он был изображен в s-образном повороте к центру; нимб не имеет средокрестия. Фигуру Богоматери фланкировали 2 склоненных архангела; частично сохранился лишь расположенный



справа арх. Гавриил (он идентифицирован по остаткам надписи).

Правая рука Богоматери отведена вверх, в сторону, указательный палец чуть отведен. Сохранность этого участка позволила определить жест как указующий (в случае утраты этого фрагмента изображение в конхе было бы реконструировано как традиционный для декорации рус. храмов домонг. эпохи образ Богоматери «Оранта» с воздетыми руками, как напр., в Десятинной церкви, 990–996, и Софийском соборе в Киеве, 30-е — 40-е гг. XI в., в Софийском соборе Новгорода, 1109). Вариант подобного жеста встречается редко и обычно связан с ктиторскими сюжетами, в данном же случае рука Божией Матери направлена к алтарному своду, где опознаются остатки изображения Христа во славе. Не до конца раскрытые фрагменты росписи алтарного свода были неверно интерпретированы как композиция «Вознесение Господне» (Он же. 1974. С. 42). Полное раскрытие живописи дало возможность предложить реконструкцию композиции, к-рая отчасти опирается на многочисленные аналоги, ближайший — композиция «Хвалите Господа с небес» (Пс 148. 1) в нартексе собора арх. Михаила в Леснове (1346/48 г.; см.: *Бурић С.* Христ Космократор у Леснову // *Зограф.* Београд, 1982. Бр. 13. С. 65–71). В щелье алтарного свода был представлен облаченный в белые одежды Христос, сидящий на невысоком троне без спинки. От Его правой, поднятой, очевидно в жесте благословения руки, сохранился лишь контур локтя (иконографический тип и поза Христа неизвестны). Изображение Спасителя окружено 2-цветной мандорлой, вписанной в ромб, по углам к-рого могли находиться ныне утраченные символы евангелистов. На сев. склоне свода в таком же крупном масштабе, что и Спаситель, были изображены 2 херувима (их контуры прослеживаются на неск. фрагментах). На юж. своде в вост. части был лишь один херувим, ниже на небольшом фрагменте четко читаются контуры престолов в виде сдвоенных колец с крыльями. Не исключено, что здесь был написан включавшийся в теофанические композиции тетраморф, часто изображавшийся стоящим на огненных кольцах престолов (Иез 1. 4–21). В зап. части склона могла разме-



Прав. Захария.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.

щаться одна или неск. фигур про-
роков — свидетелей видения, напр.,
пророков Исаии, Иезекииля или
Аввакума; возможно, в коленном
преклонении перед слетающим анге-
лом со свитком. Мандорла на фрес-
ке вимы — один из начальных при-
меров ее усложненного варианта,
к-рый стал характерным для палео-
логовской эпохи: внутри мандорла
имеет лишь градации сфер, но сна-
ружи уже окружена ромбом, поло-
женным на ребро и напоминающим
своими очертаниями растянутый
прямоугольный плат. Алтарную
композицию завершает медальон
в софите вост. подпругной арки
с Десницей Господней в именослов-
ном благословении (*Лифшиц.* 1979.
С. 174–175). Это редкий сюжет, вер-
ное истолкование к-рого возможно
лишь в контексте общей программы
росписи (*Сарабьянов.* 1999. С. 232).
Медальон фланкирован фигурами
св. Иоанна Предтечи (в облике пус-
тытника, в гиматии, с открытой
грудью, обнаженными до колен но-
гами, с крестом в левой руке, 2 верх-
ние перекартины к-рого поднимают-
ся над его плечом — на юж. склоне
арки) и первосвящ. Захарии (остат-
ки сопроводительной надписи — на
сев. склоне). Эти фигуры соотносе-
ны с изображениями на северной и
южной подпругных арках, где так-
же представлены первосвященники
с кадилами и дарохранительницами:
на вост. склоне юж. арки — старец
прор. Самуил с длинной бородой,

в левой руке к-рого находится пред-
мет, напоминающий рог (1 Цар 16.1–
13). Напротив, на зап. склоне, царь
Мелхиседек с неким предметом, ве-
роятно, хлебом, к-рым он благосло-
вил Авраама; жезл и венец — атри-
буты царя Салимского (Быт 14. 17–
20). Первосвященники на сев. арке
имеют сходный облик, традиц. обла-
чения и атрибуты. Ключом к иден-
тификации персонажа на зап. скло-
не арки является сохранившаяся на-
чальная буква А, указывающая, что
это первосвящ. Аарон. Имя перво-
священника на вост. склоне той же
арки не устанавливается.

Под барабаном, во лбу вост. арки,
представлен Нерукотворный образ
Спасителя (Спас на убресе) в вари-
анте, характерном для иконографии
XII в., когда плат имел вид прямо-
угольного отрезка ткани, прибитого
гвоздями к доске; эта почти археоло-
гическая деталь получает, как и на
аналогичной фреске ц. Спаса Прео-
бражения на Нередице (1199), услов-
ное осмысление. Данные раскрытий
подтвердили атрибуцию изображе-
ния над зап. аркой (*Лифшиц.* 1979.
С. 174): часть крещатого нимба и
правый контур лика — это остатки
медальона с оплечным образом Ем-
мануила. Паруса предназначались
для фигур евангелистов с симво-
лами. Идентификация ап. Луки в
юго-зап. парусе, подкрепленная ико-
нографическими чертами апостола
и сохранившимися буквами КАС
(ЛОУКАС), оказалась неожиданной,
поскольку рядом — над зап. склоном
юж. подпругной арки — раскрыт в
качестве символа этого евангелиста
Орел; ни в одной из 3 традиций сим-
волов евангелистов ему не усаивае-
мый (*Покровский Н. В.* Евангелие в
памятниках иконографии, преиму-
щественно византийских и русских.
СПб., 1892. С. XXXII–XXXVII);
единственная известная аналогия
встречается в Евангелии 1156 г. из
собрания Х. П. Крауса в Нью-Йор-
ке (*Nelson R. S.* The Iconography of
Preface and Miniature in the Byzant.
Gospel Book. N. Y., 1980. P. 31–32).
Характерно, что Ангел и Орел изоб-
ражены спинами к евангелистам,
в оборотах к ним, тем самым полу-
чая самостоятельное значение; яв-
ление уникальное, как и само вклю-
чение символов в композицию па-
русов, оно имеет единичные при-
меры в искусстве палеологовской
эпохи, напр. на парусах собора Св.
Софии в Трапезунде (60-е гг. XIII в.;



см.: Talbot-Rice T. The Paintings of Hagia Sophia, Trebizond // L'art byzantin du XIII siecle: Symposium de Sopotani, 1965. Beograd, 1967. P. 83–90). Обращенные к центру подкупольного пространства символы в большей степени соотносены с росписью купола, возможно, их особой ролью в системе росписи верхней зоны и объясняется нарушение традиции в размещении Орла рядом с ап. Лукой.

От купольной композиции сохранилась лишь центральная часть с изображением Христа во славе и с фрагментами фигур 6 ангелов из композиции «Вознесение Господне». Ее размещение в росписи купола всегда является универсальным триумфальным образом теофании. Купольные композиции храмов Мирожского и Нередицкого мон-рей, Ст. Ладоги типологически отличаются от известных визант. аналогий с парящими ангелами: здесь ангелы стоят или идут, т. е. совершают процессию вокруг медальона с Христом; эта особенность скорее всего была навеяна купольными композициями на тему Небесной литургии, к-рые стали формироваться в визант. иконографии в сер. XII в. (Сарабьянов. 1994. С. 286–287; Он же. 1999. С. 233). Для снетогорской фрески характер-



Христос во славе.
Фрагмент композиции
«Вознесение Господне»
в куполе собора
Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.
Фото: В. Е. Сусленков

но не свойственное для композиции «Вознесение Господне» масштабное соотношение фигур: изображение Христа, сидящего на радуге в медальоне небесного сияния, — огром-



Сретение Господне.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.

ное, оно занимает все зеркало скуфьи купола и в неск. раз превосходит по размеру др. фигуры, располагавшиеся на вертикальной плоскости барабана. В силу того, что последние воспринимались в сильном сокращении, «обрамлением» фигуры Христа служили не столько ангелы и апостолы, сколько символы евангелистов в простенках парусов, составляя классический вариант иконографии Христа во славе. Т. о. акцентируется смысл композиции как триумфа теофании, возвращающий к древним образцам визант. иконографии.

Программа фресок уже только при перечислении главных элементов росписи показывает, что была во многом уникальна для своего времени. Замена в апсиде практически обязательной для XIV в. композиции «Служба св. отцов» фронтальным чином святителей, а Христа Пантократора в куполе — композицией «Вознесение Господне», выдают ориентацию на традиции Новгорода и Пскова 2-й пол. XII в., когда в монументальной живописи преобладали сложные догматико-повествовательные программы. Памятник оказывается одним из первых примеров возрождения рус. стенописи после вынужденного молчания в сер. — 2-й пол. XIII в. Центральными звеньями программы являются 2 теофанических образа Спасителя — в своде алтаря и в куполе. В алтарном образе Христос предстает и как Вседержитель, Владыка мира и грядущий Судья, и как образ Предвечной Жертвы, явленной библейским пророкам. Тема Воплощения и грядущей Жертвы находит продолжение в сопоставлении композиций «Сретение Господне» и «Распятие Христово» на

вост. склонах южного и северного сводов, обрамляющих верхнюю зону алтаря. Жест Пресв. Богородицы в конхе имеет важное композиционное значение, подчеркивая вертикальную ось росписи и соединяя образ Христа в виме со святительским чином. В соответствии с новгородско-псковской схемой XII в. фронтально изображенные святители обращены к реальному храмовому престолу, что указывает на их сослужение в совершаемой в алтаре литургии, в то же время они являются участниками Небесной литургии, изображенной в виме собора. Десница Господня, являясь собирательным образом Божественного Промысла, указывает на вышнюю благодать, нисходящую на участников литургии в храме.

Если в соотношении главных элементов программы преобладает новгородско-псковская традиция 2-й пол. XII в., то в росписи рукавов подкупольного креста, а также боковых апсид присутствуют иконографические детали, присущие развитой палеологовской эпохе. Наиболее «консервативным» можно считать цикл «Страшный Суд», к-рый занимает весь объем зап. рукава подкупольного креста, что представляется несомненной данью традиции домонг. эпохи. Однако уточнение содержания мн. частей, к-рому способствовало прочтение остатков надписей, показало знакомство с теми тенденциями, к-рые будут развиты позднее. Собственно изображению Страшного Суда отдана юж. часть зап. рукава креста, разделенная на 3 регистра. В верхнем, на своде, а также на примыкающих участках подпружной арки и люнета, представлен восседающий Христос в окружении 12 апостолов и сонма ангелов. В среднем, наиболее утраченном регистре, находились 3 сцены: справа — Поклонение Адама и Евы Престолу уготованному (сохр. лишь фигура коленопреклоненной Евы); слева — группа праведников, ожидающих Суда (верхние части их фигур утрачены); в центре, по-видимому, был изображен ангел, взвешивающий душу (сохр. лишь изображение ступней). В нижнем регистре: Лоно Авраамово, Благоразумный разбойник и Шествие праведных. Зап. люнет над хорами также поделен на 3 регистра. К традиц. изображениям трубящего ангела и ангела, сворачивающего небо, добавлены 2 сюжета.





Один был интерпретирован еще Л. А. Мацулевичем как изображение прор. Захарии, обличающего иудеев (*Мацулевич. 1915. С. 38*): перед группой старцев в характерных головных уборах в виде белых платов стоит юный пророк со свитком, указывая в сторону свода, где изображен Иисус Христос в окружении апостолов. Основанием для атрибуции послужила частично расшифрованная Мацулевичем надпись, к-рую он отождествил с пророчеством Захарии Серповидца (Зах 12. 10). Лифшиц указал на использование текста пророчества как части кондака прп. Романа Сладкопевца на Мясопустную неделю, богослужения к-рой посвящены Страшному Суду (*Лифшиц. 1974. С. 37; Он же. 1979. С. 37*). Последние исследования выявили, что текст был значительно больше, чем расшифрованная часть, и располагался в 5 или 6 строк по сторонам фигуры пророка, занимая весь фон. Его прочтение не дает полной расшифровки, но очевидно, что отрывок по содержанию совпадает с каноном, в к-ром речь идет о вознесении Христа, вознаграждении праведников и наказании грешников, и не может являться убедительным доводом для атрибуции именно прор. Захарии.

Сравнение с многочисленными аналогами показывает неизвестное визант. искусству, но традиционное для позднесредневековой и в первую очередь рус. иконографии изображение обличающего иудеев или грешные народы прор. Моисея (*Сарабьянов. 1994*). На снетогорской фреске пророк представлен согласно классической традиции — юным и безбородым, один из обличаемых пророком иудеев держит в руках голову быка, что является очевидным указанием на библейское повествование о золотом тельце (Исх 32). Группа иудеев перевязана крест-накрест веревкой, за к-рую их, вероятно, тянул в ад демон, располагавшийся в нижней, утраченной части сцены. Снетогорская фреска показывает, что сюжет с прор. Моисеем, осуждающим иудеев, появляется в композиции «Страшный Суд» в палеологовскую эпоху; не исключено, что он был разработан в новгородско-псковском искусстве.

Еще одной темой, впервые встречающейся во фресках собора П. С. м., является иллюстрация видения прор. Даниила с добавлением изображе-



Христос на троне.
Трубящие ангелы.
Видение прор. Даниила.
Фрагмент
композиции «Страшный Суд»
в зап. рукаве
собора Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.

ний, новых для композиции «Страшный Суд». В сев. части зап. рукава, на сев. склоне свода, представлен восседающий Христос Ветхий денми в окружении ангелов, стоящих за престолами, на к-рых лежат раскрытые книги; ниже — 4 трубящих ангела и 4 апокалиптических зверя — символы царств. Слева от них сохранились фрагменты фигуры спящего пророка, над к-рым склонился ангел. В правой части стены на уровне пяты подпрудной арки стоит прор. Даниил со свитком в руке (верхняя часть фигуры утрачена, атрибуции способствуют характерные детали одежды). На примыкающей части лунета изображены летящие

к своду, изображены 2 пророка — юноша и старец, обращенные к Христу Ветхому денми; судя по серпу и херувиму — это Захария Серповидец и Исаия (*Мацулевич. 1915. С. 36*). Уникальная по составу иллюстрация видения прор. Даниила имела множество сопроводительных надписей, напр. подписи зверей как символов Перского (Персидского), Эллинского и Антиохийского царств. Между фигурами парящих над зверями ангелов читаются остатки надписи «...[ви]дение великое о зверохах в ...», над фигурой спящего прор. Даниила — его имя. Над изображением летящих Христа, Богородицы и Предтечи видны остатки плохо читающегося текста: «Х[ристе] Сп[а]се [ко ?] бла[жен] — немъ грядеш[а]». Изображение точно соответствует тексту пророчества Даниила, где после явления 4 зверей описано явление Ветхого денми (Дан 7. 9–13). Присутствие расширенного извода «Видения прор. Даниила» и сюжета с прор. Моисеем, ставших с XVI в. практически обязательными элементами этой композиции, вряд ли было случайным; вероятно, фреска собора П. С. м. оказалась непосредственным иконографическим источником для будущих композиций «Страшного Суда».

Изображение ада включает 3 самостоятельных сюжета. В центре представлена притча о богатом и Лазаре (Лк 16. 19–31). В левом углу — парящий ангел с жезлом наперевес, согласно надписи: «Ангель Г[осподе]нь погружает иеретики». Справа — сатана в виде закованного в цепи старца со всклокоченными волосами, с душой Иуды на руках, сидит на двуглавом чудовище, к-рое заглатывает души грешников и изры-



Страшный Суд.
Фрагменты композиции
в лунете зап. стены собора
Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.

Фото: В. Е. Сусленков

гает их в геенну огненную. Грешники, заполнявшие адскую бездну, показаны в виде отдель-

ных голов, поименованы, поделены на 2 категории: либо ересиархи, имеющие головные уборы в виде клобуков, либо цари, увенчанные коронами. В верхнем углу рядом

ных голов, поименованы, поделены на 2 категории: либо ересиархи, имеющие головные уборы в виде клобуков, либо цари, увенчанные коронами. В верхнем углу рядом





с фигурой ангела расположены 3 головы в коронах, согласно подписям, это Ирод, Иродиана и Саломея. Над фигурой богатого из притчи были представлены основатели ересей (Македоний, Севир, Арий, Несторий, Арегивон-Ориген). Верхний ряд грешников продолжен изображениями за фигурой сатаны голов ересиарха и царя с подписями, которые были прочитаны как «богомил» и Диоклетиан. В нижнем ряду, между фигурой богатого и чудовищем в царском венце, подписан как братоубийца кн. Святополк, а за чудовищем видны 2 головы, одна имеет подпись: Аполлинарий. Правый нижний угол занимает пространный текст о еретиках, горящих в неугасимом огне. По мнению исследователей, обилие сопроводительных надписей на изображении ада указывает на конкретный литературный источник: «Видение прор. Даниила», толкование на это видение сщмч. Ипполита Римского, Откровение Иоанна Богослова, Житие Василия Нового. Иллюстративность живописи дает все основания говорить о росписях собора П. С. м. как об одном из истоков псковской иконографической традиции (Сарабьянов, 1996).

Рождественский цикл занимает значительную площадь юж. рукава, проходя сплошным фризом по южной и западной стенам на высоте 2-го снизу регистра росписей. У него общий фон, без разделения на обособленные композиции. В центре юж. стены находилась фигура лежащей Богородицы, почти полностью уничтоженная при растеске окна в XVIII в. Ее изображение заметно выделялось размерами, являясь композиционным и смысловым центром этой части цикла. Слева друг над другом находятся: «Путешествие в Вифлеем», «Омовение Младенца» и «Благовещение пастухам», справа — «Бегство в Египет», «Явление ангела Иосифу во сне» и «Убийство Захарии». На сев. стене сохранилась лишь фигура Ирода из сцены «Беседа Ирода с волхвами», а также его же голова из сцены «Приказание об избииении младенцев». Центральная и правая части фриза сохранились почти полностью. В верхней части этого участка изображены скачущие волхвы, ведомые Вифлеемской звездой, под ними на фоне горок представлены сцены «Избиение младенцев» и «Бегство Елисаветы

в скалы», а правую половину фрагмента занимает «Поклонение волхвов», завершающее цикл.

События, расположенные в виде фриза, выдерживают почти точную хронологию. Композиции в сценах на юж. стене центричны, на зап. стене, объединенные пейзажным фоном, имеют строчное прочтение и строгую



Путешествие в Вифлеем.
Роспись юж. стены
собора Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.

Фото: В. Е. Сусленков

последовательность, к-рая предполагает наличие смысловой доминанты, завершающей повествование. Такое композиционное решение известно, напр., по синойской иконе рубежа XI и XII вв., на к-рой многочисленные сюжеты спускаются фризом вдоль волнообразно нисходящих гор, но без последовательности в хронологии (Manafis K. A., ed. Sinai: Treasures of the monastery of St. Catherine. Athens, 1990. P. 100–101. Ill. 18); по фреске Градаца, где фигура возлежащей Богородицы находится в центре, но масштабно не выделена (ок. 1275 г.; Бурић В. Ј. Византијске фреске у Југославији. Београд, 1974. С. 42). Последовательность сцен цикла П. с. м. оказывается ближе всего к мозаикам нартекса мн-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321), где сюжеты имеют подробное и строго хронологическое изложение (Lafontaine-Dosogne J. Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ // Underwood P. The Kariye Djami. N. Y., 1975. Vol. 4. P. 197–241).

В Рождественском цикле повествование включает такие редкие сцены, как «Путешествие в Вифлеем», «Убийство Захарии», «Бегство Елисаветы в скалы»; такие детали в сцене «Избиение младенцев», как фигуру Рахили, плачущей над убитыми детьми, согласно пророчеству

Иеремии (Иер 31. 15). Фигура Рахили имеет букв. аналогию во фресках Маркова мн-ря (ок. 1377) (Бурић В. Ј. Византијске фреске у Југославији. Београд, 1974. Ил. 87). Завершающая сцена фриза близка к сцене «Поклонение волхвов», но персонажи и детали, окружающие Богородицу, свидетельствуют об ином содержании сюжета: ангел со свитком в руках над Богородицей, пустые ясли под престолом, в к-рые заглядывают осел и вол; в нижней зоне — 3 фантастических существа: одно, расположенное прямо под яслями, отчетливо напоминает склоненную человеческую фигуру с воздетой рукой, указывающей вверх — на ясли и Пресв. Богородицу. Эти детали восходят к иконографии «Собор Богородицы», формирующейся во 2-й пол. XIII в., причем наравне с развитой формой этой иконографии (фреска ц. Богородицы Перивлесты в Охриде, 1295) существуют традиции композиций «Рождество Христово» или «Поклонение волхвов». В них тема рождественской стихир («Что Тебе принесем, Христе...») подчеркнута включением дополнительных персонажей или текста самого песнопения: в композиции «Рождество Христово» из Градаца нек-рым персонажам соответствуют подписи из стихир (Джурић В. Портреты в изображениях Рождественских стихир // Византия. Юж. славяне и Др. Русь.: Зап. Европа: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 244), в композиции «Поклонение волхвов» в Киликийском Евангелии мастера Тороса Рослина (1260) (Jerus. Arm. 251) окружающие тронную Богородицу персонажи олицетворяют человеческий род, в ней также присутствуют осел и вол, склонившиеся над пустыми яслями (Орлова М. А. О формировании иконографии рождественской стихир // ДРИ. 1995. [Вып. 17:] Балканы. Русь. С. 127–129). Парящий ангел со свитком олицетворяет ангельское пение («ангели — пение...»), утраченная, но несомненно присутствовавшая на небе звезда, на которую указывают скачущие волхвы — дар небес («небеса — звезду...»), волхвы — свое приношение («волсви — дары...»), склоненная человекоподобная фигура, указывающая на ясли, видимо, персонификация пустыни («пустыня — ясли...»). Не исключено, что соответствующие текстам изображения (пастыри, земля,





стенским и протоевангельским циклами, завершается в сев. рукаве фрески.

*Введение во храм
Пресв. Богородицы.
Роспись собора Рождества
Пресв. Богородицы.
1313 г.*

Фото: В. Е. Сусленков

нальной композицией Акафиста Пресв. Богородице. Т. о., весь Богородичный цикл превращается в литургический гимн, прославляющий праздник Рождества Пресв. Богородицы, к-рому посвящен собор П. С. м.

В еще большей степени связь системы росписи П. С. м. с литургией просматривается во фресках жертвенника (Лифшиц, 1974. С. 43–44). Они поделены на 3 регистра. В конхе апсиды — сильно утраченное изображение Св. Троицы («Гостеприимство Авраама»), при этом фигуры ангелов превосходят по размеру небольшие фигуры предстоящих прародителей. Напротив, в люнете зап. стены, представлена крупномасштабная композиция «Жертвоприношение Авраама», средний регистр занимает фриз из 7 сцен: на зап. стене под «Жертвоприношением Авраама» находится «Жертвоприношение прор. Илии на горе Кармил» и «Яв-

ление Моисею Неопалимой Купины», на полукружии стены апсиды в сев. части — «Жертвоприношение Авеля и Каина» и «Явление Христа ученикам в Эммаусе», в южной —



*Рождество Пресв. Богородицы.
Роспись
собора Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.*

Фото: В. Е. Сусленков

ление Моисею Неопалимой Купины», на полукружии стены апсиды в сев. части — «Жертвоприношение Авеля и Каина» и «Явление Христа ученикам в Эммаусе», в южной —

св. Иоанн Предтеча в темнице и Иродиада с главой св. Иоанна Предтечи. Полностью утрачена средняя сцена регистра, находящаяся над окном апсиды. Нижний регистр занимают фронтальные фигуры св. епископов.

Набор сюжетов в жертвеннике не оставляет сомнений в том, что они мыслятся как прообразы евхаристической Жертвы, в т. ч. 2 сцены со св. Иоанном Предтечей, где он фигурирует в полном смысле как предтеча Жертвы Христа; перемещение предтеченского цикла, традиционного для диаконника, есть, напр., в соборе Мирожского мон-ря (ок. 1140). Традиция размещения в жертвеннике прообразовательных сюжетов появляется в искусстве XIII в. на фоне развития литургических программ, постепенно занимающих все алтарное пространство храма: росписи в ц. Осиос Сотирас в Мегаре (нач. XIII в.), где в жертвеннике есть «Гостеприимство Авраама» и «Жертвоприношение Авраама», «Моисей перед Неопалимой Купиной» (Skawran K. M. The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece. Pretoria, 1982. P. 175); в ц. Богородицы Перивлепты в Охриде — «Гостеприимство Авраама», «Христос в Эммаусе» (Babić G. Les chapelles annexes des eglises Byzantines. P., 1969. P. 136). Росписи жертвенника собора П. С. м. можно считать наиболее последовательной и в то же время вполне оригинальной литургической программой. Примечательно, что изображение Св. Троицы обнаруживает несомненное сходство с псковским изводом этой иконографии, отличительными чертами к-рого являются изокефалия 3 ангелов (соблюсти ее было невозможно в тесной конхе жертвенника), а также симметрично стоящие перед трапезой Авраам и Сарра. Устойчивость этой иконографии в Пскове вплоть до кон. XVI в. позволяет предположить, что она восходит к почитаемому древнему храмовому образу псковского Троицкого собора («Дома Святой Троицы»).

К числу иконографических деталей, указывающих на почти прямое копирование местных домонг. образцов, принадлежит «портрет» прп. Никона Метанойте, жившего в X в. в Спарте, чей образ встречается только в росписи Спасо-Преображенского собора Мирожского мон-ря (согласно датировке Сарабянова, ок. 1140).



Одной из примечательных особенностей программы росписи собора П. С. м. является обилие патрональных сюжетов, к-рые можно соотносить с различными историческими лицами: столпник прп. Давид Солунский — небесный покровитель еп. Давида Новгородского и Псковского (1309–1325), при котором был построен храм и созданы фрески; с игуменом мон-ря Иовом, видимо, связаны расположенные в юго-вост. углу перед входом в диаконник фрагменты композиции «Прав. Иов на гноище». В самом диаконнике фигуры святых князей Бориса и Глеба, к-рые были небесными патронами скончавшегося за неск. месяцев до начала строительства храма посадника Бориса, могли быть связаны с патронально-поминальным значением заупокойных служб в диаконнике. Есть основания полагать, что в ногах сидящей на троне Богоматери в конхе алтаря также были изображены фигуры коленопреклоненных ктиторов, к-рыми могли являться св. кн. Довмонт (Тимофей; † 1299) и его супруга, св. кнг. Мария Димитриевна (в иночестве Марфа; † 1316), что было в традициях визант. храмовой декорации, а также уместно в сопоставлении с *Мирожской иконой Божией Матери «Оранта»* (список XVI в. с оригинала XIII в., на к-ром представлена княжеская чета, ныне в ПИАМ). Эта икона дает возможную схему ктиторской композиции в конхе, к-рая являлась образом «на вечный помин» в молитвах братии П. С. м. о выдающемся псковском князе и его супруге.

Стиль росписи обладает совокупностью ярко выраженных индивидуальных черт, за к-рыми заметно влияние одного художника. По-видимому, работавшую здесь артель возглавлял ведущий мастер, определивший художественный облик ансамбля, тогда как др. художники проявили себя лишь во второстепенных участках росписи. Главный мастер — своего рода самородок-виртуоз, работал решительно и легко, осваивая различные художественные приемы. Его живопись импульсивна и быстра в исполнении, художественный язык достаточно прост, экспрессивен и напоминает некие рус. памятники позднего XII в. Мастер отказывается от сложных цветовых решений или тщательных пластических проработок, свойственных современной ему визант. монументальной живописи. Однако это не упрощенность примитива: простота и лапидарность художественных форм вкупе с умышленной строгостью выразительных средств со-

здает прямые и открытые образы, в к-рых строгость и аскетичность соседствуют с непосредственностью и живостью восприятия мира. Святительский чин в апсиде представ-



*Евангелист Матфей.
Роспись собора Рождества
Пресв. Богородицы.
1313 г.*

Фото: В. Е. Сусленков

разы раннего XII в.; лики, сотканые многочисленными тонкими лучами, расходящимися от освещенных участков, к-рые по манере исполнения близки к живописи 2-й пол. XIV в. Мастер свободно компо-

нует фигуры, помещая рядом крупномасштабные («Успение Пресв. Богородицы») и небольшого размера (сцены Богородичного цикла). В рисунке ведущего художника узнаваемы те приемы — плавность очертаний, отказ от детализации, масштабная значимость крупных форм — выбор к-рых определялся в визант. искусстве этого времени возвратом к скульптурности антикизирующих образцов. В то же время ясно просматривается ориентация этого мастера на образцы домонг. искусства, к-рые его окружали и к-рые формировали его художественный вкус.

Едва ли не главной особенностью снетогорских росписей является их колорит, построенный на сочетании сближенных темных тонов — темно-лиловых и фиолетовых, красной и коричневой охр, оливковой зелени, на фоне к-рых яркими пятнами смотрятся светло-желтые нимбы, небольшие вкрапления киновари, обильные белые «жемчуга», высветления складок и многочисленные сопроводительные надписи. Именно эта система строгого и аскетичного колорита, позволяющего создавать эмоционально возвышенную атмосферу молитвенной сосредоточенности, найдет наиболее полное выражение в памятниках 2-й пол. XIV в., которые будут вызваны идеями исихазма. Примечательно, что в визант. искусстве эти же тенденции известны лишь по немногим памятникам кон. XIII — нач. XIV в., т. е. еще до того, как аскетическая практика исихазма стала связываться с учением архи-



*Арх. Гавриил.
Фрагмент
композиции «Благовещение».
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы.
1313 г.*

Фото: В. Е. Сусленков

лен образами епископов в разноцветных фелонях, они схожи статичностью поз и положением кодексов в руках. Головы грешников, как бы выглядывающих из адского пламени, написаны графично, краской почти того же цвета, что и огненный фон. Живопись с технологической т. зр. достаточно профессиональна, но местами ощущается недостаток опыта работы на памятниках монументальной живописи: манера ис-





еп. Фессалоники свт. Григория Паламы и получила широкое распространение по всему восточнохристианскому миру. В этом отношении росписи собора П. С. м. приобретают особое значение, поскольку именно они стоят у истоков художественной традиции, связываемой исследователями с влиянием паламизма. Анализ иконографического содержания и стиля росписей собора П. С. м. показывает, что художественные связи Пскова с Византией и Балканским регионом были интенсивными. При известном консерватизме в схеме росписи, типичной для домонгольского искусства, памятник демонстрирует творческое освоение нового иконографического материала византийского искусства XIII–XIV вв., одной из главных черт которого были оригинальность образ-

ного мышления, тяготение к нестандартным лит. источникам.

Лит.: *Мацулевич Л. А.* Фрагменты стенописи в соборе Снетогорского мон-ря // ЗОРСА. 1915. Вып. 10. С. 35–37; *Лазарев В. Н.* Снетогорские росписи // Сообщ. ИИИ РАН. М., 1957. Вып. 8. С. 78–112; *Филатов В. В.* Особенности техники и состояние снетогорских росписей // Там же. С. 113–122; *Лифшиц Л. И.* Программа росписи собора Снетогорского мон-ря // Вопросы рус. и советского искусства: Мат-лы науч. конф. 1972–1973 гг. М., 1974. Вып. 3. С. 21–51; *он же.* О мастерах снетогорской росписи // ДРИ. 1977. [Вып. 10:] Проблемы и атрибуции. С. 106–125; *он же.* Роспись Снетогорского мон-ря во Пскове 1313 г.: Канд. дис. / МГУ. М., 1979; *он же.* О стиле росписи Снетогорского мон-ря // ДРИ. 1980. [Вып. 11:] Монументальная живопись XI–XVII вв. С. 93–114; *Сарабьянов В. Д.* Иконогр. содержание заказных икон митр. Макария // Вопросы искусствознания. М., 1993. № 4. С. 243–285; *он же.* Программные основы древнерус. храмовой декорации 2-й пол. XII в. // Там же. 1994. № 4. С. 268–312; *он же.* «Страшный Суд» в росписях собора Снетогорского мон-ря в Пскове и его лит. основа // Проблеми на из-

куството. София, 1996. № 2. С. 23–30; *он же.* Первоначальный колорит снетогорских росписей и проблема изменения цвета древнерус. фресок XIV–XV вв. // ДРИ. 1998. [Вып. 20:] Сергей Радонежский и худож. культура Москвы XIV–XV вв. С. 150–170; *он же.* Иконогр. программа росписей собора Снетогорского мон-ря (по мат-лам последних раскрытий) // Там же. 1999. [Вып. 21:] Византия и Др. Русь. С. 229–259; *он же.* Программа монашеских изображений в росписях собора Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря // ДРИ. 2008. [Вып. 28:] Худож. жизнь Пскова и искусство поздневизант. эпохи. С. 65–98; *Голубева И. Б., Сарабьянов В. Д.* Собор Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря. М., 2002; *Никитин В. Е., Голубева И. Б.* Архитектура собора Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря: Мат-лы натурного исслед. // ДРИ. 2008. [Вып. 28:] Худож. жизнь Пскова и искусство поздневизант. эпохи. С. 37–64; *Рождественская Т. В., Сарабьянов В. Д.* Сопроводительные надписи на фресках собора Рождества Богородицы Снетогорского мон-ря // Там же. С. 99–120.

В. Д. Сарабьянов, **М. В. Сарабьянова**



На с. 285 в статье о протопр. Михаиле Афанасьевиче Польском ошибочно помещена фотография прот. Михаила Григорьевича Златоустава.

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	Brux.	Bruxelles	P.	Paris
М.	Москва	Bucur.	București	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Camb.	Cambridge	R.	Roma
Н. Новг.	Нижний Новгород	Cph.	Copenhagen, Copenhagen	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
Новг.	Новгород; Вел. Новгород	Düss.	Düsseldorf	Stuttg.	Stuttgart
Новосиб.	Новосибирск	Edinh.	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	ВАРШАВА	Столицы государств
	Границы епархий	<u>Торунь</u>	Центры административных единиц
	Центры епархий		НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
	Государственные границы		более 1 000 000 жителей
	Границы административных единиц		от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации		от 100 000 до 500 000 жителей
	Пути сообщения		от 50 000 до 100 000 жителей
	железные дороги магистральные		от 10 000 до 50 000 жителей
	автомобильные дороги главные		менее 10 000 жителей
Примечание. В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания		Ныса	Города и поселки городского типа
		Жары	Населенные пункты сельского типа

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том LVIII

ПРАВОСЛАВНЫЙ БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО – ПСКОВСКИЙ СНЕТОГОРСКИЙ
В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МОНАСТЫРЬ

Художественный редактор

И. А. Захарова

Художественное оформление:

*Г. М. Драговая, А. М. Драговой,
Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)*

Художественная обработка оригиналов

Ю. М. Бычкова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 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 ПАО «Сбербанк России»
- корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКОПФ 71500; ОКПО 45115798

Подписано в печать 4.06.2020. Формат 60×90¹/₈. Бумага мелованная. Гарнитура Petersburg.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 5749



Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93. Тел.: +7 495 745-84-28, +7 (49638) 2-06-85
www.aoompk.ru, www.aoompk.rф

